

Beiträge

zur

Kirchengeschichte, Archäologie

und

Liturgik

von

Dr. Carl Joseph Hefele,

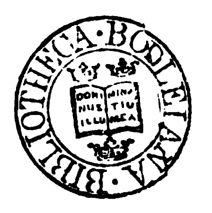
o. ö. Professor der Theologie an der Universität Tübingen.

Erster Band.

Tübingen, 1864.

Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

— Laupp & Siebeck. —



Druck von H. Laupp in Tübingen.

Vorrede.

Bekanntlich wird eine nicht geringe Erfrischung und Erholung des Geistes durch Abwechslung in den Geschäften erzielt. Diesem Umstande verdankt die vorliegende Sammlung von Beiträgen zur Kirchengeschichte, Archäologie und Liturgik ihre Entstehung, indem ich nach Erscheinen des fünften Bandes meiner Conciliengeschichte mehr als irgend einmal früher das Bedürfniß der Erholung fühlte. Diese sollte aber nicht im dolce far niente gesucht, vielmehr durch Ausführung eines Planes gewonnen werden, der mir von Freunden und der verehrlichen Verlagshandlung schon einige Zeit früher nahegelegt worden war. Ich habe darum aus den zahlreichen größern und kleinern Abhandlungen und Aufsätzen, die ich während der dreißig Jahre meiner schriftstellerischen Thätigkeit in verschiedenen Zeitschriften u. dgl. veröffentlichte, eine Auswahl veranstaltet, dabei manche Verbesserung, Berichtigung und Erweiterung nachgetragen, auch einzelne ganz neue und bisher ungedruckte Abhandlungen beigefügt und so Stoff für zwei Bändchen gewonnen, von denen das erste ausschließlich kirchenhistorischen (und patrologischen) Inhalts ist, während das zweite zum großen Theile der kirchlichen Archäologie und Liturgik gewidmet sein soll. Dabei bekenne ich offen, daß diese Beiträge gar sehr einer nachsichtigen Beurtheilung bedürfen. Sehr ungleich in Rücksicht auf die Zeit ihrer Abfassung sind sie wohl noch ungleicher in Betreff ihres Werthes, sehr verschieden an Umfang und Gründlichkeit, an Selbständigkeit, Schärfe und Reife des Urtheils, an Kenntniß und Verwerthung der einschlägigen Quellen und Literatur, an Gewandtheit in Anordnung und Behandlung des Stoffes, mitunter

mehr Skizzen als Ausführungen, Zeugen verschiedener Entwicklungsstufen ihres Verfassers, aber bei alle dem durch das sachliche Interesse des **Inhalts** vielleicht auch jetzt noch einiger Beachtung nicht unwerth. Schon der Titel der im vorliegenden ersten Band enthaltenen 17 Abhandlungen zeigt, daß es vielfach Themate von **allgemeinerem** Interesse und **praktischer** Wichtigkeit sind, die ich behandelte, und daß unter den Thematen selbst wieder große Verschiedenheit angestrebt wurde.

Der zweite Band, bereits unter der Presse, wird in Bälde nachfolgen und unter Anderm namentlich eine größere neue und durch Zeichnungen illustrirte Abhandlung über die liturgischen Gewänder, vom archäologischen Standpunkt, enthalten.

Tübingen, im März 1864.

Der Verfasser.

Inhalts-Verzeichniß.

1.

Die Vorbereitung der Welt auf die Ankunft des Erlösers [1]).

Wie die Weltgeschichte ein Weltgericht ist, so ist sie auch eine große Pädagogik der Völker, und durch alle vorchristlichen Jahrhunderte hindurch zieht sich eine Reihe theils von göttlichen Führungen der Völker, theils von sogenannten zufälligen Begebenheiten, welche die von Gott abgewandte Menschheit wieder für das Heil empfänglich machten. Die Geschichte der heidnischen Völker wie die der Juden ist dafür Zeuge.

I. Die Vorbereitungen der Heiden auf Christus waren theils negativer, theils positiver Art.

1. Nach dem Verluste der ursprünglichen Verbindung des Menschen mit Gott mußte die heidnische Welt alle Versuche gemacht haben, ob sie nicht aus eigener Kraft und durch eigenes Ringen Befriedigung des Geistes und Herzens finden könne. Erst wenn alle diese Versuche gemacht und vergebens gemacht waren, konnte die Sehnsucht nach einem Erlöser Platz greifen in den Gemüthern.

Wie der einzelne Mensch gleich dem verlornen Sohne nur dann sich wieder nach Gott und der Tugend zurücksehnt, wenn er sein Glück und seine Befriedigung in der Trennung von beiden nicht gefunden hat, so die ganze heidnische Welt. Auch ihre Geschichte ist in der Parabel des verlornen Sohnes verzeichnet. Um für demüthigen Wiederanschluß an Gott fähig zu sein, mußte sie alle Irrwege durchgemacht, ihre Verkehrtheit nach allen Seiten entfaltet, den bösen Samen zur vollen Reife gebracht und dadurch zur Ueberzeugung gelangt sein, daß sie selber nicht im Stande sei, sich von der Sünde und ihrer Unseligkeit loszumachen [2]).

1) Neue Ueberarbeitung eines im Jahrgang 1852 der Neuen Sion mitgetheilten Aufsatzes.

2) Diesen Gedanken drückt schon ein apostolischer Vater in dem Briefe an

Und in der That war dies jetzt geschehen. Die heidnische Welt hatte zahllose **Religionssysteme** aufgestellt, um durch sie Licht für den Geist (nämlich Aufschluß über die großen metaphysischen Fragen) und Ruhe für das Herz (im Bewußtsein der Entsündigung und Einheit mit Gott) zu gewinnen. Aber diese Religionssysteme hatten nicht zum Ziele geführt und das gewünschte Resultat nicht gebracht. Sie wurden zuletzt selbst von den Kindern verlacht, und allgemein mißachtet, oder vom krassesten Aberglauben in krankhafter Hast festgehalten, ohne beruhigen zu können. Und dieß mußte so sein, wenn das Christenthum Anklang finden sollte, denn so lange die Mythen Geist und Gemüth befriedigten, hätte sich Niemand der neuen Religion zugewandt.

Was die Religionssysteme nicht zu geben vermochten, suchten Andere und gerade die Gebildetsten unter den Heiden durch die **Philosophie** zu erreichen. Sie sollte der Menschheit ihre wahre Befriedigung bringen; und auch dieser Versuch mußte durchgeführt und erfolglos gemacht sein, ehe das Heidenthum für die göttliche Offenbarung reif werden und sich entschließen konnte, arm im Geiste und der menschlichen Schwäche bewußt von Christus wahre Weisheit zu lernen. In der That aber hatte die heidnische Philosophie in Plato und Aristoteles ihren Höhepunkt und ihre höchste Entwicklung erreicht, und was der Menschengeist aus eigener Kraft in Sachen des Geistes erstreben und über den absoluten Geist entdecken kann, war hier geleistet. Keiner der spätern heidnischen Philosophen ist wahrhaft über

---

Diognet sehr schön mit den Worten aus: „In der vorgegangenen Zeit (vor der Ankunft Christi) ließ uns Gott nach unserem Belieben von ungeordneten Begierden getrieben, von Lüsten und Leidenschaften beherrscht werden; keineswegs weil er etwa an unsern Sünden Gefallen hätte, sondern er duldete sie nur; auch wollte er diese Zeit der Ruchlosigkeit nicht billigen, sondern den Sinn für die (wahre) Gerechtigkeit bilden, auf daß wir, durch unsere eigenen Werke unserer Unwürdigkeit für's selige Leben völlig überführt, jetzt durch die Gnade Gottes desselben theilhaftig würden; und auf daß wir, einsehend, wir könnten durch uns selber ins Reich Gottes nicht eingehen, durch die Kraft Gottes hiezu befähigt würden. Als aber die Sünde der Menschen den höchsten Grad erreicht, und es sich völlig klar gezeigt hatte, daß Strafe und Tod als Lohn auf sie warte, und als die Zeit gekommen war, in der Gott seine Gnade und Kraft zu offenbaren beschlossen hatte, ... da gab er seinen eigenen Sohn als Lösegeld für uns, den Heiligen für die Unreinen, den Sündelosen für die Sünder, den Gerechten für die Ungerechten, den Unvergänglichen für die Vergänglichen, den Unsterblichen für die Sterblichen." Ep. ad Diognetum c. 9.

Plato und Aristoteles hinausgekommen und die philosophische Beschäftigung dieser Späteren bestand theils nur in Reproducirung des bereits schon Vorhandenen, theils aber in dem Streben, die Resultate der bisherigen Philosophie practisch zu verwenden und auf dieser Grundlage ein wahrhaftes und glückliches Leben zu erringen und auszubilden. Aber alle diese Versuche hatten den ersehnten Erfolg nicht gehabt, und weder die theoretische noch die practische Philosophie vermochte der Welt ihre Befriedigung zu geben. So kam es, daß um die Zeit der Geburt Christi der philosophische Eklekticismus entstand, dessen Existenz schon Zeuge ist, wie keines der vorhandenen Systeme dem forschenden Geiste genügt und ihm Befriedigung gegeben habe. Eben so wenig hatte die practische Philosophie den Hoffnungen entsprochen, welche die Heidenwelt auf sie gesetzt hatte. Sie hatte viele und die verschiedensten Moralsysteme gebaut um wenigstens dem Herzen Ruhe zu schaffen, wenn man auch den Geist nicht befriedigen könne, und man suchte dies praktische Glück theils auf stoischem theils auf epicureischem Wege. Allein trotz der Systeme lag die Welt sichtlich im Argen und schreckliches Elend war mit der größten Entartung gepaart. Von den obersten bis zu den untersten Classen der Gesellschaft war die Sitte bis in's Unglaubliche verpestet, und es lag deutlich vor Augen, daß kein menschliches System und keine Lehre überhaupt die doppelte Rettung durch höhere Wahrheit einerseits und durch Entsündigung andererseits zu bringen vermöge. Die unbefriedigte, unglückliche Menschheit war jetzt befähigt, sich in Demuth nach einem göttlichen Retter zu sehnen, der ihre bangen Zweifel lösen, die schuldgedrückte Seele beruhigen und höhere Kraft zum Guten verleihen würde.

Noch viel weniger als die Philosophie war die Litteratur überhaupt und die Kunst im Stande gewesen, das wahre Glück der Welt zu begründen. Von diesen schönen Blüthen des Geistes hatte ein großer Theil der Heiden jene Frucht erwartet, welche die Menschheit bleibend zu sättigen vermag; aber auch diese Hoffnung mußte vereitelt sein, ehe sich die Menschheit entschließen konnte, die geistige Schönheit der irdischen vorzuziehen und von Golgatha statt vom Parnasse das Heil zu erwarten. Und in der That war jetzt die Blüthezeit der Literatur und Kunst in ihrer wahren Heimath Griechenland vorüber, und wenn auch in Rom eben um die Tage der Geburt Christi die Musen in Flor waren, so hatten sie doch hier so wenig wie dort der Menschheit ihr wahres Glück gebracht. Theils glänzendes

theils aber auch unverdecktes Elend war trotz der hofschranzenhaften Lieder großer Dichter über das weite Reich hergelagert und der allgemeine Zustand damals noch viel schlimmer, entarteter und unglücklicher als in dem einigermaßen ähnlichen großen siècle Ludwigs XIV. An sich schon sind Literatur und Kunst, wenn sie nicht auf einer anderen Grundlage stehen, nicht geeignet, ganze Nationen zu beglücken; im Gegentheil können immer nur Wenige hierin ihre Befriedigung finden; aber auch diese Wenigen fanden sie damals nicht, weil sie bei aller Geistes- und Kunstbildung der großen Sündhaftigkeit und damit des innern Unfriedens nicht los werden konnten. Ja die heidnische Kunst und Literatur vermehrte sogar noch die allgemeine Unsittlichkeit und den Zerfall der Religion, indem sie einerseits die sinnliche Lüsternheit, andererseits die Scepsis und den Unglauben im höchsten Grade reizte und steigerte. Noch heute z. B. geben antike Wandgemälde und Basreliefs den traurigen Beweis, wie die Kunst damals zur ungeheuersten Schamlosigkeit sich erniedrigt habe. So mußte es nun Jedem klar sein, daß Kunst und Literatur der Welt ihre Rettung nicht zu bringen vermögen, und ein anderer Heiland zu erwarten sei.

Es hatte aber die heidnische Welt jetzt auch noch andere Erfahrungen gemacht, welche sie errungen haben mußte um für das Christenthum empfänglich zu sein. Lange hatte nämlich das heidnische Alterthum seine Befriedigung im s t a a t l i c h e n L e b e n gesucht und diesem eine alles verschlingende Größe und Bedeutung gegeben. Einzig mit dem D i e s s e i t s beschäftigt und befriedigt und in ihm das Höchste erkennend, konnte es keine Sehnsucht nach J e n s e i t s empfinden. Schon Plato hatte mit Bestimmtheit erklärt, daß der Geist in der Philosophie zwar als subjectiver sich realisire, aber seine wahre und höchste Vollendung doch erst als objectiver Geist, d. i. als S t a a t gewinne. Dieß ist die Bedeutung der Platonischen Republik. Demgemäß hatte bei den Heiden, besonders bei den Griechen und Römern die Liebe zum irdischen Vaterlande die Gemüther so sehr erfüllt und das ganze Herz des Menschen so sehr in Anspruch genommen, daß neben ihr die Liebe zu einem andern höhern Vaterlande nicht mehr hatte Platz greifen können. Sollte letztere möglich werden, so mußte jener abnorme Patriotismus zuvor geschwächt, und der Versuch des Heidenthums, im staatlichen Leben das bleibende wahre Glück zu finden, mißlungen sein. Und dieß war jetzt geschehen. Die schönen griechischen Republiken mit ihren begeisterten Patrioten

waren untergegangen, und mit dem Verluste der Freiheit war auch die Hoffnung verloren, auf diesem Wege das erwünschte Ziel zu erreichen.

Noch weit höher und umfassender als bei den Griechen hatte sich bei den Römern das staatliche Leben entwickelt und es war hier nahezu das Weltreich zur Vollendung gekommen, zu welchem Plato und Aristoteles die Zeichnung entworfen hatten [1]. Lange Zeit hindurch hatten die Römer auch in der That in diesem staatlichen Leben die höchste Befriedigung gewonnen [2], aber sie waren jetzt bitter enttäuscht worden. Sie, die einst so Freien und Stolzen, waren zu einem Haufen Sclaven geworden, lenkbar in der Hand kluger oder tyrannischer Despoten. Die schönen Zeiten der Republik waren vorüber, die letzten Versuche, sie wieder herzustellen, schrecklich mißglückt, und über die Leichname von vielen Tausenden seiner Mitbürger war Augustus etwa drei Decennien vor Christi Geburt auf den Thron der Cäsaren gestiegen. Neben der ausgebildetsten Administration war maaßloses Elend herrschend geworden.

Höchst beachtenswerth und völlig unseres Beifalls würdig ist das, was Heinrich Leo über den Versuch der Römer sagt, im Staatsleben ihre Befriedigung zu finden. „So tritt also," schreibt er, „neben jener vollkommen ausgebildeten politisch-administrativen Ordnung des Staates und neben der Rechts- und Kriegsbildung der Römer sinnliche Ausgelassenheit, sittliche Haltungslosigkeit, religiöse Trostlosigkeit — mit Einem Worte das tiefste, geistige Unglück, das über den Menschen kommen kann, in größter Fülle hervor; und es ist dies nicht etwas zufälliges, sondern die Erscheinung ist in sich so nothwendig, daß sie unter ähnlichen Bedingungen überall zum Vorscheine kömmt. W o der Mensch im Irdischen aufzugehn, das Irdische zur letzten Vollendung zu führen, in der Anordnung irdischer Verhältnisse sich einen Himmel zu bauen meint, da bricht auch die Herrschaft der Welt

1) „Der römische Staat in seiner höchsten Blüthe ist in der That die Platonisch-Aristotelische Republik (nicht die Platonische allein), nur mit denjenigen Modificationen, welche immer die Idee erleidet, wenn sie in die endliche Wirklichkeit eingeht." Mattes, Tübinger Quartalschrift 1845. S. 516.

2) „Bürger nur sollten und wollten die Römer sein, jedes menschliche Interesse war in Rom dem patriotischen Interesse untergeordnet." Tzschirner, Fall des Heidenthums S. 42.

hams und durch sie wiederum auch die Heiden auf die Ankunft des Welterlösers vorzubereiten [1]).

Bei dem allgemeinen Versinken der Welt in rohen Naturdienst und bei der steigenden Verdunkelung der Uroffenbarung hatte Gott den Stammvater des jüdischen Volkes, Abraham ausersehen und ihn bestimmt, fern von seinen im Götzendienst befangenen Verwandten der Stammvater eines Volks zu werden, welches die wahre Gottesidee unter allen Stürmen der Zeit als anvertrautes Kleinod durch seine Abgeschlossenheit bewahren sollte. Damit weiter der monotheistische Gottesglaube im jüdischen Volke erstarke und es ein fester Träger der wahren Gottesidee werde, führte Gott dasselbe auf räthselhaften Wegen bald mannigfachen Unglücks, bald sichtbar erscheinender göttlicher Hilfe, damit Israel aus jeder Lage glaubenskräftiger hervorgehe.

Dies Erziehungswerk des jüdischen Volkes setzte Moses fort als Vollstrecker und Handhaber des von Gott durch ihn gegebenen Gesetzes. Dieses sollte α. die wahre Gottesidee fixiren, β. ein moralisches Leben unter dem Volke erzeugen (als Vorbereitung auf die christliche Sitte), γ. die Sehnsucht nach dem Erlöser wecken und den Blick der Nation fortwährend auf ihn hinlenken, δ. in der jüdischen Verfassung ein Vorbild der christlichen, ε. im alten Cultus einen Prototyp des neuen und namentlich des großen Opfers auf Golgatha geben [2]).

---

1) Ueber die Führungen des jüdischen Volkes vgl. Katerkamp, Einleitung in die Kirchengesch. Münster 1819. S. 80 ff. Sehr schön sagt Heinrich Leo: „Das ganze Mysterium der israelitischen Geschichte, die welthistorische Mission der Israeliten beruht darauf, daß Gott dieß Volk erwählt hat, zwischen dem Sündenfalle und der Erlösung ein Mittelglied zu sein, der letzte und stete Anhalt des Glaubens an den wahren Gott unter allen Heiden, und der Boden, von welchem allen Völkern ein neues Heil, die Erlösung entsprießen sollte.“ Lehrb. der Universalgesch. Bd. I. S. 566. 2. Aufl.

2) Dieß ist auch Hebr. 9 ausgesprochen. Weiterhin: „der Bund, den Moses mit Gott geschlossen, sollte hinweisen auf einen neuen Bund. Hebr. 8, 8. Das Osterlamm war ein Vorbild unseres Osterlammes Christus. Selbst die Feste der Juden wurden im N. T. erfüllt: ihr Osterfest, als Andenken an die Befreiung aus Egypten, durch unser Osterfest als Andenken an die Befreiung von Tod und Hölle; ihr Ostermahl durch unser Abendmahl; ihr Pfingstfest, an welchem das Andenken an die Gesetzgebung gefeiert wurde, durch unser Pfingstfest, in welchem durch den heiligen Geist die Liebe, des Gesetzes Erfüllung, in die Herzen der Jünger ausgegossen worden.“ Probst, kath. Glaubenslehre. Mainz 1845. S. 124.

Und damit durch 15 Jahrhunderte von Moses herab bis Christus die Erziehung der Nation fortgehe, sandte Gott von Zeit zu Zeit begeisterte Männer, die **Propheten**, die in gewaltiger Rede die Gottesidee im Bewußtsein des Volkes auffrischten, die alttestamentlichen Vorbilder auf das neue Reich deuteten, dem Glauben neue Kraft, der Hoffnung neue Stärke, dem Blick in die Zukunft neues Licht gaben.

Der letzte Erzieher des jüdischen Volkes war die **babylonische Gefangenschaft**, sie die letzte Glaubensprobe der Nation. In Babylon lernte Israel sich so fest an seinen Glauben hängen, daß von nun an ein Rückfall in den Götzendienst nicht mehr zu befürchten war. Darum durfte auch jetzt die Schranke fallen, welche dieses Volk bisher von andern Völkern trennte. Bald erblicken wir nun in allen Gegenden der damals bekannten Welt reisende und ansässige Juden, welche in manchfachem Verkehr mit Griechen, Römern und Egyptern, und mit einem ihnen eigenen Eifer überall die Keime der wahren Gotteserkenntniß ausstreuten und alle Welt mit ihren Hoffnungen eines neuen göttlichen Reiches bekannt machten [1]). In noch größerem Maaße geschah dieß, seit Judenland mit dem Sturze der Makkabäer aufgehört hatte ein eigenes freies Reich zu sein, und zu einer Provinz Roms geworden war, über welche Cäsars Gunst ein halbes Jahrhundert vor Christi Geburt den Idumäer-Häuptling **Antipater** setzte. Ihm folgte seit dem Jahre 39 v. Chr. sein Sohn **Herodes** d. Gr. mit dem Titel eines von Rom abhängigen Königs, war aber von den Juden, obgleich er wie alle Idumäer seit Johannes Hyrkanus [2]) die jüdische Religion angenommen hatte, als Fremdling und Tyrann nicht weniger gehaßt denn die heidnischen Römer.

In noch größere Abhängigkeit von Rom kam Judenland nach

Sehr schön sagt der heil. **Augustin**: in veteri testamento novum latet, in novo vetus patet. Quaest. 73 in Exod.

1) Die Erlaubniß des Cyrus in ihr Vaterland zurückzukehren, hatte nur der kleinere Theil der Juden benützt. Viele blieben in Babylon, andere ließen sich anderwärts unter den Heiden nieder, *οἱ ἐν τῇ διασπορᾷ* und *ἑλληνισταὶ* genannt. Josephus Flavius spricht von *οὐκ ὀλίγαι μυριάδες* derselben (Antiq. XV. 3. 1), und zur Zeit Christi fand man nicht leicht im ganzen römischen Reiche einen Ort, in welchem nicht Juden wohnten. Vergl. **Gieseler**, Kirchengesch. I. S. 49 f.

2) Der jüdische König Johann Hyrkan, ein Makkabäer, zwang um's Jahr 130 v. Chr. die Idumäer, die jüdische Religion anzunehmen. **Joseph.** Antiq. XIII. 9, 1. und XV, 7. 9.

dem Tode des Herodes, gleich nach der Geburt Christi. Herodes hatte sein Reich unter seine 3 Söhne Archelaus, Philippus und Herodes Antipas getheilt, aber gerade Archelaus, der die größere Hälfte namentlich Judäa, Samaria und Idumäa erhielt, wurde von den Römern entsetzt, sein Land unter einem römischen Procurator der römischen Provinz Syrien einverleibt, und von römischem Militär und römischen Beamten besetzt. Gleiches Schicksal hatte später (34 n. Chr.) auch die Tetrarchie des Philippus. Dieser idumäischen und römischen Fremdherrschaft, welche so viele verletzende Eingriffe in die heiligen Sitten und Gebräuche machte, in hohem Grade müde, achteten es die Juden für ihre Pflicht, so viele Proselyten als möglich zu werben, weil sie nach alter Sage (vgl. Micha 4, 1. 2.) die Ankunft des Messias erst dann erwarten zu dürfen meinten, wenn sie die ganze Welt für ihren Glauben gewonnen hätten. Und ihr dießfallsiges Bemühen war in der That von den größten Erfolgen begleitet, denn gerade um die Zeit der Erscheinung Christi war die Zahl der jüdischen Proselyten in allen drei Theilen der damaligen Welt zu einer ungeheuren Menge angewachsen. Solches war besonders durch den Unterschied, den man zwischen Proselyten der Thores (גֵרֵי הַשַּׁעַר) und der Gerechtigkeit (גֵרֵי הַצֶּדֶק) machte, möglich geworden; denn während verhältnißmäßig nur wenige Heiden sich entschloßen, durch Annahme der Beschneidung und des ganzen Gesetzes ein vollkommener Proselyt (der Gerechtigkeit) zu werden, fanden sich gerne Tausende, besonders Frauen, bereit, dem monotheistischen reinen Gottesglauben der Juden sich anzuschließen, und die sieben noachidischen Artikel anzunehmen, welche man von den Proselyten der Thores verlangte [1]).

Wie zahlreich die Proselyten dieser Art, im N. T. *φοβούμενοι* oder *σεβόμενοι τὸν θεὸν*, auch *εὐσεβεῖς* genannt, gewesen seien, geht z. B. daraus hervor, daß in Damaskus fast alle Frauen zu ihnen gehörten [2])

---

1) Die 7 nach jüdischer Meinung schon dem Noe (I. Mos. 9, 4 ff.) und in ihm dem ganzen Menschengeschlechte auferlegten Artikel waren: 1) Verbot des Götzendienstes, 2) der Gotteslästerung, 3) des Vergießens von Menschenblut, 4) der Blutschande, 5) des Diebstahls, 6) Gebot, Gerechtigkeit zu handhaben, 7) kein Blut und kein Thier, in dem noch Blut ist, zu genießen. Vergl. De Wette Archäol. §. 245 f.

2) Joseph. de bello jud. II, 20. 2. Vergl. Apostelgesch. 13, 50. Gieseler, Kirchengesch. Bd. I. S. 52.

Und damit durch 15 Jahrhunderte von Moses herab bis Christus die Erziehung der Nation fortgehe, sandte Gott von Zeit zu Zeit begeisterte Männer, die Propheten, die in gewaltiger Rede die Gottesidee im Bewußtsein des Volkes auffrischten, die alttestamentlichen Vorbilder auf das neue Reich deuteten, dem Glauben neue Kraft, der Hoffnung neue Stärke, dem Blick in die Zukunft neues Licht gaben.

Der letzte Erzieher des jüdischen Volkes war die babylonische Gefangenschaft, sie die letzte Glaubensprobe der Nation. In Babylon lernte Israel sich so fest an seinen Glauben hängen, daß von nun an ein Rückfall in den Götzendienst nicht mehr zu befürchten war. Darum durfte auch jetzt die Schranke fallen, welche dieses Volk bisher von andern Völkern trennte. Bald erblicken wir nun in allen Gegenden der damals bekannten Welt reisende und ansässige Juden, welche in manchfachem Verkehr mit Griechen, Römern und Egyptern, und mit einem ihnen eigenen Eifer überall die Keime der wahren Gotteserkenntniß ausstreuten und alle Welt mit ihren Hoffnungen eines neuen göttlichen Reiches bekannt machten [1]). In noch größerem Maaße geschah dieß, seit Judenland mit dem Sturze der Makkabäer aufgehört hatte ein eigenes freies Reich zu sein, und zu einer Provinz Roms geworden war, über welche Cäsars Gunst ein halbes Jahrhundert vor Christi Geburt den Idumäer-Häuptling Antipater setzte. Ihm folgte seit dem Jahre 39 v. Chr. sein Sohn Herodes d. Gr. mit dem Titel eines von Rom abhängigen Königs, war aber von den Juden, obgleich er wie alle Idumäer seit Johannes Hyrkanus [2]) die jüdische Religion angenommen hatte, als Fremdling und Tyrann nicht weniger gehaßt denn die heidnischen Römer.

In noch größere Abhängigkeit von Rom kam Judenland nach

Sehr schön sagt der heil. Augustin: in veteri testamento novum latet, in novo vetus patet. Quaest. 73 in Exod.

1) Die Erlaubniß des Cyrus in ihr Vaterland zurückzukehren, hatte nur der kleinere Theil der Juden benützt. Viele blieben in Babylon, andere ließen sich anderwärts unter den Heiden nieder, οἱ ἐν τῇ διασπορᾷ und ἑλληνισταὶ genannt. Josephus Flavius spricht von οὐκ ὀλίγαι μυριάδες derselben (Antiq. XV. 3. 1), und zur Zeit Christi fand man nicht leicht im ganzen römischen Reiche einen Ort, in welchem nicht Juden wohnten. Vergl. Gieseler, Kirchengesch. I. S. 49 f.

2) Der jüdische König Johann Hyrkan, ein Makkabäer, zwang um's Jahr 130 v. Chr. die Idumäer, die jüdische Religion anzunehmen. Joseph. Antiq. XIII. 9, 1. und XV, 7. 9.

Aber es zeigten sich weiterhin noch zwei andere Zustände der damaligen Welt, welche von der Vorsehung bestimmt gewesen zu sein scheinen, dem neuen Reiche zur förderlichen Unterlage zu dienen. Ich meine die weite Ausdehnung des römischen Reichs und die fast allgemeine Verbreitung der griechischen Sprache. Auf die Wichtigkeit dieser Momente haben schon die alten Kirchenschriftsteller Origenes und Eusebius aufmerksam gemacht [1]). War es durch die allgemeine Verbreitung der griechischen Sprache [2]) den Aposteln und ersten Gläubigen möglich, fast in allen Theilen der Welt ohne lange sprachliche Vorbildung als Missionäre auftreten zu können, in Syrien so gut als in Palästina, und in Italien so gut als in Griechenland und Aegypten, so war andererseits auch der Umstand, daß fast die ganze gebildete Welt einem Scepter gehorchte, und dieser von der Meerenge von Calais bis an die Grenze von Persien, und von der Wüste im Innern Afrika's bis in den Teutoburger

---

man sich auf diese beiden Stellen, um die Ausdehnung der Messiaserwartungen auch unter den Heiden zu beweisen. Allein für's Erste spricht Tacitus seinerseits nur von den Juden, und für's Zweite hat sowohl er als Sueton dem Flavius Josephus nachgeschrieben, welcher (de bello jud. VI, 5, 4.) erzählt: „die Juden seien dadurch besonders aufgeregt worden, weil in einer ihrer heiligen Schriften die Weissagung stehen sollte, es werde Einer von Judäa ausgehen und die Welt erobern." Dieser aber, meint Josephus weiter, sei, freilich in einem ganz anderen Sinne als es sich die Juden dachten, Vespasian gewesen. — So zeigt sich denn, daß die Stellen aus Sueton und Tacitus nicht soviel beweisen, als man gewöhnlich in sie hineinlegt. Doch weisen die Worte Sueton's Oriente toto etc. auch auf die Verbreitung der Messiashoffnungen unter den Heiden hin. — Eine dritte Hauptbelegstelle für die Messiaserwartungen der Heiden will man in Virgil's Bukoliken (Eclog. IV, 4—10.) finden:

> Ultima Cumaei venit jam carminis aetas;
> Magnus ab integro saeclorum nascitur ordo.
> Jam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna;
> Jam nova progenies coelo demittitur alto.
> Tu modo nascenti puero, quo ferrea primum
> Desinet ac toto surget gens aurea mundo,
> Casta, fave, Lucina: tuus jam regnat Apollo.

Bei genauer Erwägung sieht man, daß Virgil allerdings von der Erwartung eines neuen glücklicheren Zeitalters spricht, daß er aber schmeichlerisch den Sohn des Consuls Pollio als Begründer dieser neuen Aera verkündet.

1) Origenes contra Celsum Lib. II. c. 30. T. I. p. 412 ed. BB. Euseb., Demonstratio evangelica III, 6.

2) Ueber diese allgemeine Verbreitung handelt sehr ausführlich Hug, Einleitung in's N. T. Bd. II. S. 31 ff. 3. Aufl.

Wald reichte, nicht minder für die Ausbreitung des Christenthums günstig, und befreite die Missionäre von einer Menge von Schwierigkeiten und politischen Hindernissen, mit denen sie in andern Zeiten in hohem Grade zu kämpfen gehabt hätten. Hierüber sagt Origenes in der angeführten Stelle: „Gott, der die Völker vorbereiten wollte, die Lehre seines Sohnes anzunehmen, vermittelte Alles so, daß sie dazumal unter der Herrschaft des einzigen römischen Kaisers standen, damit es den Aposteln desto leichter fallen möchte, den Befehl, den ihnen Jesus gab: „Gehet hin in alle Welt und lehret alle Völker" zu vollziehen. Sie würden weit mehr Schwierigkeiten gehabt haben, diesem Gebote zu gehorchen, wenn die Völker viele Herren gehabt und daher in Feindschaft und Mißtrauen gelebt hätten" u. s. f.

Aehnlich äußert sich auch Eusebius: „Wer sollte nicht staunen, wenn er bei sich selber erwägt, dieß (die Vorbereitung des Christenthums) könne schon deßhalb kein Menschenwerk sein, weil niemals, als gerade um die Zeit Jesu, so viele Völker der römischen Herrschaft unterworfen waren? Mit der Zeit seiner wunderbaren Erscheinung unter den Menschen fällt auch die höchste Blüthe der römischen Macht zusammen, weil damals Augustus der Beherrscher der meisten Völker wurde. Kleopatra war überwunden, die Thronfolge der Ptolemäer in Aegypten aufgelöst, und das Aegypterreich, das seit dem Anfange der Welt, so zu sagen seit dem Ursprunge des Menschengeschlechts bestanden hatte, ward umgestürzt; das jüdische Volk war unterjocht, ebenso Syrien, Cappadozien, Macedonien, Bithynien, Griechenland und alle übrigen dem römischen Scepter weichenden Länder. Daß dieses nicht ohne göttliche Fügung mit der Lehre des Heilandes zusammengetroffen, wird Jeglicher zugestehen, welcher bedenkt, daß die Jünger Jesu nur mit großen Schwierigkeiten die entferntesten Gegenden zu durchwandern vermocht hätten, wenn die Völker unter sich getheilt und uneinig gewesen wären, und wegen der Vielheit der Regenten kein Verkehr unter ihnen stattgefunden hätte. Nun aber konnten sie ungestört und ohne Scheu den ihnen gewordenen Auftrag vollziehen und Gott verlieh ihnen einen sicheren Weg und hielt die abergläubischen wider sie erbitterten Gemüther in einzelnen Ländern durch die Furcht vor der höhern Obrigkeit in Schranken. Denke nur, wenn denen, die im Irrthum der Vielgötterei befangen der Lehre Christi widerstrebten, kein Hinderniß entgegen gestanden wäre, und sie, ihre eigenen Herrn, frei hätten schalten und walten können, wie viel stürmische Auftritte zu Stadt und zu Land, wie viele Placke-

reien und nicht unbedeutende Kämpfe zu erwarten gewesen! Gott der Allerhöchste aber hat vorgesorgt." — Diese eben besprochene Einheit des Reichs hatte weiterhin die häufigste Verbindung der einzelnen Provinzen unter einander und mit dem Herzen der großen Monarchie, Rom, so wie den ausgedehnten, lebhaften Welthandel zur Folge, was Alles wieder dazu diente, die Kunde vom Christenthum von den Hauptpunkten des Reichs aus, z. B. von Antiochien, Ephesus, Alexandrien, Rom, schnell und nach allen Richtungen hin zu verbreiten.

Im dem bisher Gesagten liegt die Antwort auf die beiden Fragen: warum Christus gerade jetzt und warum er gerade im römischen Reiche erschienen sei. Er erschien jetzt, weil jetzt die Welt, die jüdische und die heidnische, auf ihn vorbereitet war, und er erschien im römischen Reiche, weil dieses einmal für den Universalismus des Christenthums die nöthige universalistische Unterlage gab, zugleich aber noch die geistig regsamsten und gebildetsten Völker, die Träger des damaligen Weltlebens und allgemeinen Verkehrs in sich schloß. Bei den Chinesen oder Hindus dagegen hätte das Christenthum versumpfen und in der starren nationalen Abgeschlossenheit seine Bestimmung, Weltreligion zu werden, verfehlen müssen. Im römischen Reiche aber waren es wiederum gerade die Juden, unter denen Christus geboren werden mußte, weil dieses Volk von jeher der Träger der bessern Gotteserkenntniß und Verkündiger des Messias war. Die ganze Geschichte des jüdischen Volkes zielt ja in ihrem Endpunkte auf den Wiederhersteller der Menschheit.

Aus allem aber, was bisher besprochen wurde, hat sich uns gezeigt, daß die politischen und sprachlichen, wie die moralischen und religiösen Verhältnisse der Völker zur Zeit des Kaisers Augustus besonders geeignet waren für die Erscheinung desjenigen, der eine neue Zeit und ein neues Leben zu bringen bestimmt war. Trefflich hat sich hierüber auch der große Historiker Johannes von Müller ausgesprochen, wenn er in seinem Gespräche über das Christenthum (Bd. 8) den Timotheus sagen läßt: „Als der Fürst, in dessen Lande wir sind, mir Muße gab, alle Alten aus allen Zeiten, wie sie auf einander gefolgt haben, zu lesen, bemerkte ich, je weiter ich kam, eine so wunderbare Zubereitung des Christenthums durch alle großen und kleinen politischen, militärischen und moralischen Veränderungen der Staaten voriger Jahrhunderte, — alles paßte so bewunderungswürdig in das, was die Apostel für den Plan Gottes ausgaben — alles er-

schien mir in einem so ganz andern Lichte, — daß ich hätte vorsätzlich blind sein müssen, wenn ich in der Pflanzung und Erhaltung der christlichen Lehre den Finger des allgemeinen Vaters hätte wollen mißkennen."

Es war aber passend, daß der Erlöser, welcher der Welt den wahren Frieden bringen sollte, auch zur Zeit eines allgemeinen Weltfriedens geboren werde. Ein solcher trat, wie bekannt, unter Kaiser Augustus, nachdem Tiberius die Germanen besiegt hatte [1]), ganz unbedeutende Fehden ausgenommen, im Sommer des Jahres 746 der Stadt Rom ein, und während der Dauer desselben erschien derjenige, welcher schon in der Urzeit angekündet und verheißen war.

1) Dieser Sieg wurde im J. 746 der Stadt Rom, 1 Jahr vor Christi Geburt erfochten. Wenn man ihn in manchen Lehrbüchern der Weltgeschichte ins Jahr 8 v. Chr. versetzt findet, so ist dabei die Dionysische Zeitrechnung zu Grunde gelegt, deren Unrichtigkeit allgemein bekannt ist.

2.

Ueber den Rigorismus in dem Leben und den Ansichten der alten Christen [1]).

Ein Beitrag zur Sittengeschichte des Urchristenthums.

Es ist nicht meine Absicht ein ausführliches Gemälde des gottgeheiligten Lebens in den Zeiten der ersten Glaubenswärme und Begeisterung zu entwerfen, und ich versage es mir, aus den Schriften der Freunde und Feinde des Christenthums die glänzenden Schilderungen der urchristlichen Tugenden zusammenzustellen. Wer könnte auch hierüber in vielen Worten mehr sagen, als Tertullian in den wenigen, wenn er im 2. Jahrhundert n. Chr. den Heiden zuruft: „ihr tadelt uns, weil wir uns lieben, während ihr einander hasset; weil bei uns Einer für den Andern zu sterben bereit ist, während ihr zu gegenseitigem Morde geneigt seid. Wir sind Brüder auch durch die Gemeinschaft der Güter, und diese zerreißen gerade bei euch jede Brüderschaft; Alles haben wir gemein außer die Frauen — und ihr habt nur hierin Gemeinschaft —" [2])? Noch kürzer sagt Origenes: „ein Christ gibt für seinen Glauben eher das Leben, als der Heide für alle Götter ein Stück seines Mantels gibt" [3]). Ein noch älteres Zeugniß verdanken wir dem unbekannten Verfasser der herrlichen Epistel an Diognet, wenn er von den Christen schreibt: „sie leben im Fleische, aber nicht nach dem Fleische; sie wohnen auf der Erde, aber ihre Heimath ist im Himmel" [4]).

Dieses tugendglänzende Leben der ersten Christen hat man schon da und dort einer übertriebenen Strenge und unerleuchteten

---

1) Aus der Tübg. theol. Quartalsch. 1841, mit einigen Verbesserungen.

2) Apolog. c. 39.

3) Adv. Cels. l. VII. n. 39. T. I. ed. BB.

4) Epist. ad Diogn. c. 5.

Härte beschuldigt und mitunter mit so schimmernden Gründen, daß es sich verlohnen mag über den Rigorismus in den Ansichten und in dem Leben der alten Christen eine genauere Untersuchung anzustellen. Es wird sich uns zeigen, daß Manches für Rigorismus angesehen ward, worin wir nur nothwendige Gewissenhaftigkeit erblicken können, und daß Manches in die heutigen Verhältnisse übergetragen als unerleuchtete Strenge erscheinen müßte, was in den alten Zeiten und unter den alten Verhältnissen allgemeine Christenpflicht war; es wird sich aber auch nicht läugnen lassen, daß in der That in einzelnen Punkten der fromme Eifer des Alterthums von einem rigoristischen Wesen sich nicht völlig freigehalten habe.

Uebertriebene Strenge und unerleuchtete Härte sind nothwendig da zu Hause, wo der Dualismus seine Stätte hat. Wo neben dem guten ein böses Urprincip geglaubt, und die Existenz alles Materiellen auf letzteres zurückgeführt wird, da finden wir trübsinnige Santon's, finstere Asceten, düstere Selbstpeiniger, denen jede Berührung mit der Materie ein Gräuel, diese selbst durch und durch satanisch ist. Auch unter den Bekennern des christlichen Namens hat eine verkehrte Theorie solchen verkehrten Rigorismus erzeugt, vornehmlich bei den Gnostikern und Manichäern im zweiten und dritten Jahrhundert. Die Materie erschien ihnen als schlechthin und an sich böse, daher das Verbot der Ehe als einer an sich unsittlichen Verbindung, das Verbot der animalischen Speisen als der concentrirtesten Materie, das Verbot des Weines als der Galle Satans, daher die Meinung, der Mensch sei um so vollkommener, je geringer und einfacher sein Kleid und der Besitzer eines einzigen Rockes sei netto zweimal besser, als sein etwas reichlicher versehener Nachbar.

Wesentlich verschieden von solchem aus dem Dualismus entspringenden Rigorismus ist derjenige, den wir bei den Juden und judaisirenden Christen entdecken. Das Judenthum nämlich hat den Dualismus im Principe überwunden, und kennt darum keine, in ewigem Gegensatz gegen Gott und das Gute begriffene, ewig und an sich böse Materie. Aber im weitern Verlaufe hat diese Religionsform eine Art Dualismus stehen lassen in dem Unterschiede der reinen und unreinen Speisen, reiner und unreiner Creaturen und Zustände. Nehmen wir zu dieser Unterscheidung noch die eigenthümliche Aengstlichkeit des jüdischen Volkes hinzu, welche sich besonders seit dem babylonischen Exil ausgebildet hat, und in Legalübungen und äußerlicher Gesetzesgerechtigkeit nicht genug thun zu können glaubte;

so kann es uns gar nicht wundern, wenn wir auch bei manchen aus dem Judenthum herübergetretenen Christen der kirchlichen Urzeit ein unfreies, ängstlich rigoristisches Thun und Treiben entdecken. Selbst der heilige Petrus ward in Antiochien bedenklich, ob es erlaubt sei, mit einem christlichen Bruder, der früher ein Heide gewesen, gemeinsam zu speisen. Wir sehen, der jüdische Sauerteig war in dem Apostelfürsten noch nicht völlig erstorben, und zeigte in jenem schwachen Augenblicke plötzlich seine Kraft.

Dem Apostel Paulus gehört das große Verdienst, die Gläubigen von dem jüdischen Rigorismus, dessen Schiboleth war: „rühre nicht an, koste nicht, taste nicht" [1]) — befreit und dieses große Hinderniß des christlichen Universalismus weggeräumt zu haben.

Aber allen Rigorismus auf Erden zu bannen, dazu ist kein Mensch stark genug, und in der irdischen Erscheinung des göttlichen Reiches wird er sich immer erzeugen, so lange Lebensernst und Sittenstrenge keine verklungenen Worte sind. Die Grenze zwischen Rigorismus und zarter Gewissenhaftigkeit ist eine schmale Linie, die gerade unter den Besten Mancher nicht findet, und die überdem selber ohne constanten Ort, unter veränderten Verhältnissen ihre Stelle verändert. Was heute Rigorismus wäre, kann vor 16—18 hundert Jahren heilige Gewissenspflicht gewesen sein.

1) Das Haupt eines geliebten Todten und sein Grab mit Blumen zu bekränzen, gilt bei uns als ein Akt der Pietät und wohlverstandener Frömmigkeit; und mit Recht. Die alten Christen dagegen enthielten sich mit Aengstlichkeit dieses Gebrauches und vermieden solchen Schmuck der Leichen und Gräber [2]). Nicht minder verschmähten es die Lebenden, Blumenkränze aufzusetzen, dagegen schöne und wohlriechende Blumen zu pflücken, und Blumenguirlanden um den Hals zu winden, galt für erlaubt, und war nach Minucius Felix nicht selten [3]).

Ist nun alles dieß nicht curioser Rigorismus? In der Hand soll eine Blume erlaubt sein und um den Hals darf ein Blumen-

1) Coloss. 2, 21.

2) Coronas etiam sepulchris denegatis wirft Cäcilius den Christen vor, und Octavius erwiedert ihm: allerdings bekränzen wir die Todten nicht, cum beatus non egeat, miser non gaudeat floribus. Minuc. Felix. in d. Bibl. PP. Lugd. T. III. p. 245a u. 252a.

3) Bibl. max. PP. l. c. p. 252a.

kranz getragen werden, aber nicht auf dem Haupte! — Das Räthsel löst uns der weise Alexandriner Clemens aus dem Ende des 2ten Jahrhunderts. „Die Schüler Christi, sagt er, enthalten sich der Kränze, nicht als wähnten sie, die Vernunft die im Kopfe wohnt, werde dadurch gefesselt noch auch als ob der Kranz ein Zeichen ausgelassener Zechlustigkeit wäre, sondern weil solche Kränze um's Haupt den Götzen gewidmet sind [1]). Die Blumen sind zwar, fährt er fort, um der Menschen willen erschaffen, die Thoren aber verwenden sie nicht zum dankbar zweckmäßigen Gebrauche, sondern zum Dienste der Dämonen, und darum muß man sich aus Gewissenhaftigkeit dieser Kränze enthalten, denn in keiner Weise dürfen wir mit den Dämonen Gemeinschaft haben“ [2]).

Das Bekränzen des Hauptes gehörte also dem heidnischen Ritus an, und ward deßhalb von den Christen geflohen, damit es in keiner Weise auch nicht den Schein habe, als ob sie ihrem Erlöser untreu heidnischen Gebräuchen sich anschlößen. Das Bekränzen des Halses dagegen hatte keine religiöse Bedeutung im heidnischen Leben und war darum in keiner Weise verfänglich. Nebstdem schien es den Christen naturgemäßer und damit dem göttlichen Willen entsprechender zu sein, den Hals als das Haupt zu bekränzen. Clemens von Alexandrien sagt: „wer das Haupt bekränzt, verliert allen Genuß der Blume; er sieht nicht ihre Schönheit und riecht nicht ihr Aroma, da dieses nach oben aufsteigt; und doch sollte sich der Christ der Schönheit und des Wohlgeruchs freuen, und dem Schöpfer dafür Dank sagen“ [3]).

Nicht lange nach Clemens haben manche, und wie es scheint, nicht wenige Christen die religiösen Bedenken gegen das Bekränzen des Hauptes überwunden. Im Anfange des dritten Jahrhunderts unter Kaiser Septimius Severus sollte ein christlicher Kriegsmann nach Beendigung des Feldzugs seine Belohnung erhalten. Es war Sitte, daß die Legion bekränzt vor den Tribunus trat um ihr donativum zu empfangen. Jener Christ aber trug den Kranz in der Hand statt auf dem Haupte, und um die Ursache befragt, bekannte er sich als einen Christen, dem solcher Hauptschmuck unerlaubt wäre.

---

1) Ὅτι τοῖς εἰδώλοις κατωνόμασται.

2) Paedag. l. II. c. 8. p. 213. ed. Pott. mit der Note.

3) Paedag. l. II. c. 8. p. 211. vgl. Tert. de corona c. 5. Minuc. Felix, l. c.

Dafür traf ihn der Tod; es traf ihn aber auch der Tadel vieler Christen, die sein Benehmen für vorschnell und übereifrig erklärten, fragend: ubi prohibemur coronari?

Viele dachten demnach schon freier im fraglichen Punkte, und diese Freiheit mochte errungen worden sein im Gegensatze zu dem rigoristischen Montanismus, dessen Vertreter Tertullian die Sache jenes Soldaten gegen die freiere Richtung in einer eigenen Schrift de corona zu führen versuchte. Aber alle Pfeile und Keulen seiner Beredsamkeit konnten den Fortschritt der christlichen Freiheit nicht hemmen. Der Soldatenkranz galt fortan blos als militärisches Ehrenzeichen außer aller Beziehung zur heidnischen Religion, wie er denn auch in der That vor keinem Götterbilde, nicht mit Weihrauch, Libationen u. dgl. geweihet wurde. Daß der Lorbeer, aus dem er gewunden, dem Apollo heilig war, konnte ihn nicht verwerflich machen, wie Tertullian meinte; denn richtig bemerkt Augustin, dann müßten die Christen sich ja auch des Brodes enthalten, weil das Korn der Ceres, und des Wassers, weil es dem Neptun heilig sei [1]). Uebrigens soll noch Constantin der Große das Tragen von Lorbeern nicht für völlig schicklich erachtet, und darum eines goldenen Diadems sich bedient haben. Gewiß ist, daß er diese Sitte einführte; ob aber aus religiösem Grunde, das ist ungewiß [2]).

2) Von dem Soldatenkranze nimmt Tertullian Veranlassung zu der Behauptung, der Kriegsdienst überhaupt sei dem Christen verboten und damit gelangen wir zu einer zweiten Erscheinungsform des alten Rigorismus. Der genannte afrikanische Kirchenschriftsteller findet es am Kriegsdienste verwerflich, daß man hier noch einem andern Herrn außer Christus zuschwöre [3]). Der Kriegsdienst sei ferner ein Schwerdtdienst, und doch sage der Herr: „wer das Schwerdt ergreift, wird durchs Schwerdt umkommen“ [4]). Der Christ soll fechten und kämpfen und schlagen und morden, er, der nicht einmal Prozeß führen darf! Er soll Wache stehen vor Tempeln, und doch

---

1) Augustin, Epist. 54.

2) Vgl. Baron. ad ann. 337. n. 28—31. Es soll zwar schon Heliogabalus aus Eitelkeit ein goldenes Diadem getragen haben, doch erst durch Constantin kam dieses Majestätszeichen in bleibenden Gebrauch. Uebrigens findet man auch von letzterem noch Bildnisse mit dem Lorbeer. S. Baron. l. c.

3) De corona c. 11.

4) Matth. 26, 52.

hat er ihnen entsagt; soll die Götzenbilder beschützen, die er vernichten möchte und sollte!

Von denselben Ansichten über den Kriegsdienst ging auch der Märtyrer Maximilian [1]) (ums J. 295) aus, wenn er sagte: mihi non licet militare, quia Christianus sum; und non possum militare, non possum malefacere, Christianus sum [2]).

Mit Unrecht dagegen haben quäkerisch Gesinnte auch Justin und Athenagoras in die Reihen derer gestellt, welche unter den ältesten Vätern den Kriegsdienst verwerfen. Nur die lateinische Uebersetzung der Worte des Einen, und Consequenzenmacherei bei denen des Andern [3]) konnte solche Behauptung erzeugen und scheinbar begründen. Mit gleich wenig Recht berufen sich jene auf Origenes, denn, wenn er auch an zwei Stellen (adv. Cels. V, 33 u. VII, 26) den Christen den Kriegsdienst zu verbieten scheint, so spricht er wieder an zwei andern von rechtmäßigen Kriegen [4]).

Wir aber können aus vielen Stellen und mit vielen Belegen erweisen, daß die allgemeine Ansicht der alten Christen keineswegs von diesem Rigorismus in Beurtheilung der Kriegsdienste befangen war. Aringhi führt eine Grabschrift aus den Zeiten Hadrian's an, welche beweist, daß schon in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts Christen Militärdienste geleistet haben [5]). Unter demselben Kaiser waren zwei christliche Brüder, Getulius und Amantius Tribunen, wahrscheinlich Kriegstribunen, wie wir aus den Akten der hl. Symphorosa ersehen [6]).

Schon sehr groß muß die Zahl christlicher Soldaten unter Mark Aurel gewesen sein, sonst hätte nicht — höchstens 40 Jahre später [7]) — die Sage von der legio fulminea entstehen können. Gegen Ende des zweiten Jahrhunderts aber hatten die Christen nach dem Zeugnisse Tertullians schon alle Feldlager erfüllt [8]). Die Martyrakten des obgenannten rigoristischen Maximilian selber sagen aus,

1) Zu Thebesta in Numidien.

2) Ruinart, acta Martyr. ed. Galura. T. II. p. 209.

3) Justin., Apol. I. n. 14. Athenag., legat. pro Christ. n. 35.

4) Adv. Cels. l. I. n. 1. u. lib. IV, n. 82.

5) Antiq. Christ. T. I. p. 430. b. Mamachi, die Sitten der ersten Christen, Buch 2. K. 2. S. 51.

6) Ruinart, l. c. T. I. p. 50.

7) Tertullian kennt diese Sage schon; ums J. 198.

8) Apolog. c. 37.

daß viele Christen im Heere dienten, und daß endlich unter Diocletian die Zahl der christlichen Soldaten sehr groß gewesen sei, geht aus Eusebius und den Martyreracten hervor [1]).

Aber alle diese Beweise, daß nur der montanistische Tertullian und einige andere Eiferer der alten Zeit den Militärdienst für unerlaubt gehalten, und die Praxis von solchem Rigorismus nichts gewußt habe, — alle diese Beweise scheinen durch den zwölften Canon der ersten allgemeinen Synode zu Nicäa i. J. 325 umgestürzt zu werden, der nach der lateinischen Uebersetzung Rufin's und der Deutung des berühmten Brenz und Anderer demjenigen Christen eine 13jährige Bußzeit auflegen soll, der den Militärdienst einmal verlassen hat, und doch wieder in denselben zurückkehrt. Ich gestehe, verhielte sich die Sache wirklich so, so wären die Nicäner Väter allgesammt in unerleuchteter Strenge befangen gewesen. Der fragliche Canon aber besagt, richtig verstanden und im Zusammenhange mit dem vorausgehenden erfaßt, wesentlich etwas Anderes, denn er spricht von Solchen, die unter Kaiser Licin, als er die christlichen Soldaten zum opfern zwingen wollte, im ersten Eifer ihre Kriegsbinde niederlegten, nachher aber aus Geldsucht wieder in den Kriegsdienst zurückkehrten, also auch die verlangten Götzenopfer leisteten. Diese aus Geiz vom Christenthum Abgefallenen belegt nun die Synode mit einer 13jährigen Bußzeit; gegen den Kriegsdienst an sich aber verfügt sie nicht das Geringste [2]).

Der letzte Zeuge, den man dafür aufbringt, daß die alte Kirche rigoristisch den Militärdienst verworfen habe, ist Basilius der Gr. B. v. Cäsarea in Cappadozien in der zweiten Hälfte des 4ten Jahrhunderts. In einem canonischen Schreiben an den B. Amphilochius von Iconium [3]) verlangt Basilius, daß die Soldaten nach Beendigung ihrer Dienstzeit 3 Jahre lang von der hl. Communion sollten ausgeschlossen sein. Hieraus sehe man ja deutlich, daß der genannte griechische Kirchenvater den Kriegsdienst für sündhaft gehalten habe. Die Unrichtigkeit dieser Behauptung ergiebt sich aber, sobald wir seine Worte näher betrachten. Nicht den Soldaten überhaupt, son-

1) Euseb., H. E. VIII, 4. X, 8.

2) Vgl. meine Conciliengesch. Bd. I. S. 399.

3) Ep. 188. can. 13 p. 275. Tom. III. Opp. ed BB. Umsonst und ohne triftigen Grund hat Molkenbuhr die Aechtheit dieser Briefe an Amphilochius bestritten.

dern nur den, der Blut vergossen hat, — was bekanntlich nicht bei allen der Fall ist — will er auf einige Zeit vom Abendmahl ausschließen, wie es scheint in der Meinung, es sei nicht schicklich, daß derjenige sich dem Tische des Friedens nahe, dessen Hand noch rauche vom Blute eines — wenn auch gerechter Weise — Ermordeten. Eine zarte, nicht eben rigoristische Ansicht. Zudem ist das Ganze nur ein Rath, nicht ein ausdrückliches Verlangen des Basilius, und gerade diese milde Form des Rathes zeigt, daß unser Kirchenvater den Kriegsdienst an sich nicht für unerlaubt gehalten habe.

3) Gehen wir nun zu den Ansichten des christl. Alterthums über Putz und Schmuck über. Würde man hier blos den Tertullian hören, und seine Stimme für die der allgemeinen Kirche achten; so müßte man sicher die alten Zeiten des herbsten Rigorismus beschuldigen. Gleich im Anfange seiner Schrift de habitu muliebri führt er den Frauen zu Gemüthe, daß sich für sie nur Trauerkleider schickten, um darin die Sünde ihrer Ahnmutter Eva zu beweinen. Die Putzmittel leitet er, gleich den pseudoclementinischen Homilien, von den gefallenen Engeln ab; den Purpur schilt er eine ehebrecherische Farbe, die offenbar dem göttlichen Willen zuwider sei. Hätte Gott, meint der alte Advokat Tertullian, purpurfarbne Kleider für den Menschen bestimmt, so hätte er den Schafen auch purpurfarbne Wolle gegeben. Besonders ist unserem Afrikaner das Schminken der Wangen, das Färben der Haare und das Tragen von Perüken verhaßt[1]). Die Hand die sich mit Ringen schmückt, sagt er, wird die Ketten des Martyrthums nicht lieben, und ein von Perlen umschlungener Hals wird sich nicht gerne dem Beile darbieten[2]). Endlich verlangt Tertullian von allen Mädchen und Frauen, daß sie nicht anders als völlig verschleiert ans Tageslicht treten[3]).

Etwas, aber nur etwas mildere Ansichten hat Clemens der Alexandriner. Auch er tadelt die Frauen, welche Goldgeschmeide tragen, die Haare kräuseln, Wangen, Augen und Haare färben und andern Luxus mit sündhafter Kunst üben. Eifer in solchen Dingen sei Sache der Buhlerin nicht der Matrone[4]). Den Mann aber, der nach Salben riecht, will Clemens schon von vorn herein für einen Ehebrecher

1) De cultu foem. c. 5. 6.
2) l. c. c. 13.
3) De virg. velandis.
4) Paedag. l. III. c. 2. p. 253.

und Wüstling gehalten wissen [1]). Für unerlaubt erachtet er es, die Ohren zu durchbohren, um Schmuck zu appliciren, bemerkend: wer durch Gold sich schmücken zu können glaubt, stelle sich selbst niedriger als das todte Metall [2]). Denselben Gedanken drückt er etwas später mit den Worten aus: „es ist abgeschmackt, daß diejenigen, die nach Gottes Bild geschaffen sind, ihr Urbild gleichsam verachten und äußerlichen Schmuck anlegen, menschliches Pfuschwerk dem Schöpfungswerke Gottes vorziehend" [3]). Nur dann will Clemens von diesem allgemeinen Verbote des Schmückens eine Dispens eintreten lassen, wenn eine Frau einen weniger zuverläßigen Gemahl hat und sich schmückt, damit er nicht auswärts Freude suche. Aber das soll die Grenze sein, von Niemand anderem als ihrem Manne soll sie gelobt werden wollen [4]). Uebrigens, fügt Clemens bei, das schönste Kleid des Weibes ist das, welches sie selber gefertigt hat [5]).

Ueber Hausgeräthe u. dgl. läßt er sich weiter also vernehmen: „der Gebrauch goldener und silberner Geschirre ist unnütz und eitel, bloße Täuschung des Gesichts. Der überflüssige Besitz von Gold und Silber erzeugt Neid, ist schwer zum Erwerben, schwer zum Bewahren, unnütz zum Gebrauch. Auch der eitle Ruhm, Geschirre von Krystall zu besitzen, die wohl sehr zweckmäßig sind zum Verbrechen, und wo man ängstlich sein muß, so oft man daraus trinkt, ist aus unsern Einrichtungen zu verbannen. Silberne Teller, Näpfchen, Schaalen u. dgl. . . . Dreifüße von Cedern, Ebenholz oder Elfenbein, Bettstellen mit silbernen oder elfenbeinernen Füßen mit Gold ausgelegt, . . . Teppiche von Purpur und anderen prächtigen seltenen Farben, das sind lauter Beweise von übermäßiger Weichlichkeit, und von den Christen gänzlich zu verwerfen" [6]).

Wir sehen, auch der alexandrinische Clemens ist von Rigorismus in Beurtheilung des Luxus nicht frei. Nur was geradezu nothwendig ist von den Gütern der Erde, meint er, solle der Christ besitzen, und der Nachfolger des armen Lebens Jesu solle sich frei und rein halten von aller Pracht, aller Weichlichkeit und Eitelkeit der

1) l. c. c. 3. p. 261.
2) l. c. c. 11. p. 287.
3) l. c. p. 292.
4) l. c. p. 287.
5) l. c. p. 292.
6) l. c. l. II. c. 3, p. 188.

Welt. Es war natürlich, daß die verfolgte, mit der Welt und ihren Gewalthabern im Kampf begriffene Christengemeinde einer heitern Lebensansicht sich nicht hingeben konnte; und es war ebenso natürlich, daß die christliche Tugend den Luxus verschmähte, von dessen schmählich schändlichem Mißbrauch sie tagtäglich tausend Beispiele der heidnischen Zeitgenossen umgaben. Der Luxus war Diener des Lasters und Kuppler für die Sünde geworden, daher der Haß der alten Christenheit gegen ihn.

Uebrigens müssen wir noch einer Stelle des alexandrinischen Clemens gedenken, die da zeigt, wie er doch nicht durchaus in diesen Dingen vom Rigorismus befangen gewesen sei. Im dritten Buche seines *Παιδαγωγός* [1]) sagt er: „Goldgeschmeide tragen und weiche Kleider haben, ist nicht ganz zu verwerfen, aber die unvernünftige Begierde darnach ist zu zügeln, damit wir nicht in ein weichliches üppiges Leben verfallen.“ Gewiß eine schöne Aeußerung, ganz angemessen dem anderwärts von Clemens citirten Ausspruche Pauli: „die Fröhlichen seien als freueten sie sich nicht, die Käufer, als besäßen sie nicht, und die so die Welt genießen, wie solche die sie nicht genießen“ [2]). Dieser Ausspruch des Apostels wird durch einen andern vervollständigt, der da heißt: „alles von Gott Geschaffene ist gut und nichts verwerflich, wenn es dankbar gebraucht wird“ [3]). Diese Bibelstellen dienen der christlichen Gemeinde zur Norm und zum Leitsterne bei allem Gebrauche der Welt und ihrer Pracht; und diese Bibelworte im Auge ist es den frömmsten Morallehrern einleuchtend geworden, daß der Mensch nicht zur Trauer allein, sondern auch zur Freude geschaffen und zur Verschönerung des Lebens berechtigt sei, daß es aber auch eine christliche Virtuosität gebe, welche um höherer Zwecke willen auf die Freuden des Lebens verzichtet.

4) Zum Rigorismus kann man ferner die Scheu der alten Christen vor der Malerei und Plastik rechnen. Wenn sie diesen Künsten auch nicht völlig entsagten, so suchten sie doch nur die allernöthigste Fertigkeit hierin zu erlangen, und vermieden recht absichtlich jede weitere Ausbildung als eine gefährliche Sache. Buonarotti [4]) sagt in seinem Werke de vitris coemeterialibus, daß

---

1) Im Anfang des 11ten Kapitels p. 285.
2) I Cor. 7, 29.
3) I Tim. 2, 4.
4) p. 84. bei Mamachi a. a. O. Buch 1. K. 4. S. 249.

die Bildnisse der Christen auf den Begräbnißstätten immer die kunstlosesten seien [1]), und er leitet diese Erscheinung aus der strengen Ansicht der alten Zeiten her.

Die Kunst war mit der Mythologie verschwistert, darum konnte kein ästhetischer Sinn den alten Christen bewegen, plastische oder ähnliche Kunstwerke zu besitzen. Abgesehen von seinem Armuthsevangelium hätte er ja — horribile dictu — einen Jupiter oder Herkules oder dergleichen in seinen Gemächern aufstellen, seine Wohnung zu einem Götzentempel machen müssen. Das ästhetische Element vom dem religiösen abzutrennen, schien damals unmöglich. Und wozu hätte sich der Christ unter den damaligen Verhältnissen der zeichnenden Künste befleißen sollen? Nicht blos mythologische Bilder waren ihm ein Gräuel, er durfte auch keine Gemälde und Statuen lebender oder verstorbener Menschen fertigen, denn die imagines oder Ahnenbilder waren gleichfalls mit der heidnischen Religion verschmolzen.

Am strengsten ist hier wieder Tertullian [2]). Er steht unbeweglich auf dem Mosaischen Standpunkt: „von nichts, was im Himmel, oder auf der Erde oder im Meere ist, sollst du ein Bild machen" [3]). Das Bild, sagt er, mag darstellen, was es will, der Mensch ist zu seiner Anbetung geneigt, und die Schuld dieses Götzendienstes fällt auf den Künstler zurück. Einzelne Christen seiner Zeit machten bemerklich, vor ihrer Bekehrung hätten sie solche Künste erlernt, und selbe aufgeben, heiße den Lebensunterhalt aufgeben. Ihnen erwiedert Tertullian, dieser Einwurf könne nicht gelten, sonst müßte ja auch der Dieb fortfahren zu stehlen um sein Leben zu fristen [4]). Er gibt sofort diesen Brüdern den Rath, solche Dinge zu fertigen, welche mit dem Götzendienste in keiner Beziehung stünden. Der Stukator könne ja auch Gypsdecken machen, der Maler Rechenbretter anstreichen, der Bildhauer statt eines Mars einen Kleiderkasten fertigen [5]). Wer aber ein Götterbild mache, der mache sich in der That auch des Götzendienstes schuldig. „Du

---

1) Uebrigens sahen wir selbst jüngst (Septbr. 1863) in den römischen Katakomben sehr schöne altchristliche Bildwerke, in der Technik denen zu Pompeji vielfach ähnlich.

2) De Idololatria c. 3. 4.

3) II. Mos. 20, 4.

4) De Idolol. c. 5.

5) l. c. c. 8.

bist Schuld, daß der Götze geehrt wird, und du ehrest ihn selber, denn du opferst ihm dein Talent, gießest als Libation für ihn aus deinen Schweiß, zündest ihm an die Kerze deines Geistes" [1]).

So ganz exclusiv gegen die Kunst dachten aber doch nicht alle Christen. Die Verfertigung mythologischer Bilder zwar blieb noch lange verboten [2]), aber andere Darstellungen waren schon am Ende des 2ten Jahrhunderts im Gebrauch, und vermehrten sich in der Folgezeit. Auf ihren Siegeln hatten die alten Christen nach dem Zeugniß des alexandrinischen Clemens [3]) das symbolische Bild einer Taube, oder eines Fisches, oder eines von heftigem Winde getriebenen Schiffes, oder einer Leyer, oder eines Ankers; auf ihren Bechern aber war vielfach das Bild des guten Hirten zu sehen [4]). Seit Constantin war das Kreuzzeichen und das verschlungene Monogramm Christi, oft mit der höchsten Kunst ausgearbeitet, sehr häufig, und je mehr die Gefahr des Rückfalls ins Heidenthum abnahm, desto mehr nahm der Gebrauch der Bilder zu, und ging von den Privatwohnungen der Christen selbst in ihre Kirchen über. Solches geschah schon im Anfang des vierten Jahrhunderts, jedoch nicht ohne Opposition, wie wir aus den Akten der Synode von Elvira v. J. 306 c. 36 ersehen [5]).

Die Religion genehmigte den Bund mit der Kunst, und seitdem fing man auch an, die menschliche Gestalt Christi als eine erhabene und majestätische zu denken und darzustellen, während man vordem dem Herrn eine höchst unscheinbare und ärmliche Figur geben zu müssen glaubte [6]).

Gegen heidnische Bilder sträubte sich aber der christliche Geist noch lange, und erst nach und nach hat sich die rein ästhetische Betrachtung und Würdigung mythologischer Figuren so sehr gekräftigt und von allen religiösen Beziehungen zum Heidenthum so sehr abgelöst, daß wir jetzt ohne Bedenken in einem Gerichtssaale

---

1) l. c. c. 6.

2) Die Const. Apost. l. VIII, 32. sagen noch: wenn ein idolorum artifex Christ werden will, so muß er sein Gewerbe aufgeben, oder er kann nicht angenommen werden.

3) Paedag. l. III. c. 11. p. 289.

4) Tertull., de pudic. c. 7.

5) Vgl. meine Conciliengesch. Bd. I. S. 141.

6) Clemens Alex. Paedag. l. III, c. 1. Orig. c. Celsum VI. p. 327. Tertull., de carne Christi c. 9. adv. Judaeos c. 14.

eine Statue der Justitia erblicken würden, ohne einen schädlichen Einfluß des Bildes auf die Frömmigkeit der Herrn Richter zu befürchten.

5) Ebenso feindlich, wie gegen die Darstellungen der Plastik und Malerei, ja noch feindlicher zeigte sich der Rigorismus der alten Christen gegen die scenischen und mimischen Produktionen. Die Schaubühne war ihnen ein Gräuel. In Erzeugung dieses Abscheu's wirkten verschiedene Ursachen zusammen. Einmal waren die Sujets des heidnischen Theaters vielfach aus der Mythologie entnommen; Götter und Halbgötter waren die Helden des Drama's. Das mußte der Glaubenstreue und glaubenstreuen Aengstlichkeit unserer Ahnen mißfallen, und ihr Gewissen gebot ihnen, öffentliche Plätze zu meiden, wo die Lügengötter des Aberglaubens ihren Augen, die Fabeln des bekämpften Heidenthums ihren Ohren sich aufdringen wollten. Dazu kam, daß auch die Unsittlichkeit der Theaterstücke jener Zeit das moralische Gefühl der Christen verletzte. Darum nennt Tatian den Schauspieler einen Lehrmeister des Ehebruchs, der Unzucht und wilder Habgier [1]). Und Theophilus von Antiochien schreibt: „wir müssen uns der Schauspiele enthalten, damit unsere Augen und Ohren nicht befleckt werden durch die Theilnahme an dem, was da abgesungen wird" [2]). Tertullian aber nennt das Theater das Heiligthum der Venus [3]), und das privatum consistorium impudicitiae [4]). In ähnlichem Sinne äußert sich Clemens von Alexandrien: „verboten sollen sein die Schauspiele, die voll sind von eiteln und thörichten Reden. Was ist doch so unehrbar, daß es nicht auf den Theatern vorgestellt würde? .. Diejenigen, welche sich an solchen Dingen belustigen, tragen das Bild davon in ihrem Gemüthe, und bringen solche schändliche Vorstellungen mit sich nach Hause" [5]). Auch Cyprian hebt die Immoralität der heidnischen Schaubühne in starken Worten hervor: „alte Schandthaten in Versen erneuern, sagt er, das nennt man tragischen Cothurn. Der alte Gräuel des Vatermords und der Blutschande wird aufs getreuste wiederholt, damit ja keine Schandthat im Laufe der Zeit vergessen werde. Allen Generationen wird hier die

1) Oratio adv. Graecos. n. 22.
2) Ad Autol. l. III. n. 15.
3) Theatrum proprie sacrarium Veneris est. De spectaculis c. 10.
4) l. c. c. 17.
5) Paedag. l. III. c. 11.

Lehre gegeben, es könne wieder geübt werden, was schon einmal verübt ward. Die Laster sterben so nicht durch Alter, keine Zeit kann eine Schandthat bedecken, kein Frevel in Vergessenheit begraben werden. Zum Exempel dient jetzt, was vor langer Zeit Lasterthat war. .. Welches Verderben der Sitten, wie viel Zunder des Bösen, wie viel Futter fürs Laster!" [1])

In ähnlich herber Weise äußern sich die Väter der folgenden Jahrhunderte. Dagegen bemerkten aber auch nicht wenige der alten Christen, es seien doch nicht alle Schauspiele so unehrbar, und manche Stücke in der That gar nicht unsittlich. Daß dem also sei, gab selbst Tertullian zu, aber mit gewohnter rhetorischer Kunst weiß er die Einrede seines Gegners schnell wieder abzuschwächen und ihrer Kraft zu berauben. „Das ist ein Köder Satans" sagt er, „wie man Süßigkeit in's Gift mischt, damit es um so gewisser verschlungen werde, so untermischt auch der Teufel seine verderblichen und mörderischen Fabrikate mit Gutem und Gottgefälligem, um die Menschen zu bethören" [2]).

Der der alten Zeit eigene Abscheu gegen das Theater steigerte sich nothwendig durch den Umstand, daß mit den scenischen Produktionen häufig mörderische Gladiatorenspiele und Thierkämpfe verbunden waren. Die alten Christen vermieden es sogar, wie Athenagoras [3]) bezeugt, die gerechte Hinrichtung eines Verbrechers mitanzusehen, wie viel mehr mußten sie sich der ungerecht blutigen Spektakel enthalten. Theophilus von Antiochien schreibt hierüber: „es ist uns nicht erlaubt, Gladiatorenspiele zu besuchen, damit wir nicht Theilnehmer und Mitwisser von Mordthaten werden" [4]). Auch Tatian, der Assyrer, redet von der Verdammlichkeit dieser Fechterspiele. „Wer da am meisten gemordet hat, der wird hier gekrönt, ... Manche verkaufen sich da, um sich ermorden zu lassen.... Wer in hohen Würden steht, hält sich ein ganzes Heer von Mördern, und hat kein Hehl, daß er Strolche füttert" [5]).

Daß das moralische Gefühl der alten Christen hier in seinem Rechte war, und mit Grund gegen diese blutigen Spiele eiferte, unter-

1) Epist. ad Donat. p. 3. 4. ed. Paris.
2) De spectac. c. 27.
3) Legat. n. 35.
4) Ad Autol. III, 15.
5) Oratio contra Graecos, n. 23.

liegt keinem Anstand. Es konnte es nicht ertragen, daß Menschen, Andern zur grausamen Lust, sich gegenseitig mordeten. Solchen Spielen anwohnen, hieß diese unmenschliche Rohheit fördern, wie die Hehlerei den Diebstahl fördert.

Auch die beim Theater nothwendige Verkleidung, und die mit jeder Rolle gebotene Simulirung einer fremden Person galt dem Rigorismus der alten Zeiten für verabscheuungswürdig. Dieß urgirt besonders Tertullian in seinen montanistischen Schriften mit großem Eifer. Er sagt: „von Gott, dem Richter aller Heuchelei, wird derjenige nicht anerkannt werden, welcher Stimme, Geschlecht, Alter, Liebe, Haß, Seufzer und Zähren einer fremden Person heuchlerisch nachahmt“ [1]). Aehnlich äußert sich der h. Cyprian [2]): „wenn im Gesetze verboten ist [3]), daß Männer Weiberkleider tragen, und der, so es thut, mit dem Fluche belegt wird; wie viel größere Sünde wird es sein, nicht blos weibliche Kleider anzuziehen, sondern auch die weichen und weibischen Gebärden nachzuahmen?“ Ebenso heftig tadelt es Chrysostomus, daß auf dem Theater Jünglinge sich die Haare kräuseln und binden und weibliche Kleider anziehen [4]).

Nicht minder war es die im Theater gewöhnliche Kleiderpracht und der dabei stattfindende freiere Verkehr beider Geschlechter, was der christlichen Vorzeit zum Anstoß gereichte. „Bei allen Schauspielen, sagt Tertullian, ist der größte Stein des Anstoßes der zierliche Aufputz der Männer und Frauen“ u. s. f. [5]) Und Clemens von Alexandrien schreibt: „Die Rennbahn und das Theater können passend Sitze der Pestilenz genannt werden, ... denn diese Versammlungen sind voll Unordnung und Sündhaftigkeit, und geben Veranlassung zur Unsitte, indem Männer und Frauen hier untermischt zusammenkommen ... Während die Augen frei und muthwillig umherschweifen, entbrennen die Begierden“ [6]).

Bei solchen Ansichten der alten Christen ist es nicht zu verwundern, wenn die Theaterunternehmungen den Heiden überlassen blieben,

---

1) De spectac. c. 23.
2) Ep. 61. ad Euchratium. p. 101. ed. BB.
3) V. Mos. 22, 5.
4) Opp. T. VII. p. 22.
5) De spectac. c. 25.
6) Paedag. l. III. c. 11. p. 298.

und auf die Theilnahme an der Bühne sowohl durch Zuhören als Mitspielen Kirchenstrafe gesetzt war. Einem Schauspieler, der sein Gewerbe nicht aufgeben wollte, ward die Taufe versagt, und ebenso denen aus dem Publikum, die ihre Theaterlust nicht zu bezähmen im Sinne hatten [1]).

Noch die Synode von Arles um die Mitte des fünften Jahrhunderts verhängt den Bann über alle Christen, die eine Rolle auf dem Theater übernehmen [2]); über die Zuschauer aber bestimmt das Concil nichts. Doch eifrige und eifernde Bischöfe ließen auch diese nicht unbestraft, ohne jedoch im Stande zu sein, die natürliche Theaterlust unterdrücken zu können. Nur die blutigen Spiele wurden seit Constantin d. Gr. durch Staatsgesetze verboten [3]), die übrigen erlaubten aber, darunter das eigentliche Theater, blos an Sonn- und Festtagen untersagt [4]).

Aus dem Ganzen sehen wir, wie in dem Abscheu der alten Christen vor dem Theater ächt sittliche und übertrieben rigoristische Beweggründe zusammenwirkten, und daß eine mildere und freiere Ansicht erst dann habe eintreten können, als das Heidenthum völlig überwunden war, und der christliche sittliche Geist auch die dramatischen Erzeugnisse durchdrungen hatte. Als Spiegel des Lebens und Stätte der Kunst wird der christliche Geist das Theater immerhin billigen können, unabweislich aber muß er fordern, daß alles entfernt bleibe, was dem frommen Glauben und der reinen Sitte Eintrag zu thun droht.

6. Eine unserer Zeit vielfach abhanden gekommene Gewissenhaftigkeit zeigten die alten Christen in Betreff des Geldausleihens. Das Zinsnehmen schien vielen unter ihnen verpönt, und wurde oft als durch und durch unrecht betrachtet. Als Beleg hiefür führt Tertullian den Ezechiel an. Im vierten Buche seiner Streitschrift gegen Marcion will er diesem Gnostiker die Uebereinstimmung des A. und N. T. nachweisen, mitunter aus der Lehre vom Ausleihen des Geldes [5]). Nach Ezechiel 18, 8., sagt nun Tertullian, sei der gerecht, welcher sein Geld nicht auf Wucher leihe, und den

1) Constit. Apost. l. XIII. c. 32.
2) Vgl. meine Conciliengesch. Bd. II. S. 283.
3) Euseb., Vita Const. l. IV, 24. Corpus juris civ. Cod. l. XI. tit. 43.
4) Cfr. Notae ad Tert. ed. Pamel. p. 260.
5) Adv. Marc. l. IV, c. 17.

Ueberschuß, d. h. Zinsen, nicht nehme. Durch diese Prophetenworte habe Gott die neutestamentliche Vollkommenheit eingeleitet. Zuerst im A. B. habe der Mensch gewöhnt werden müssen, keinen Nutzen aus dem Dargeliehenen zu ziehen, auf daß er im N. B. gewöhnt werde, sogar den Verlust des Dargeliehenen selber zu dulden.

Andere unter den Alten, z. B. Ambrosius, beriefen sich auf andere Bibelstellen, hauptsächlich auf II. Mos. 22, 25.: „wenn du Geld leihest meinem Volke, dem Armen neben dir, so sollst du nicht gegen ihn sein, wie ein Wucherer; ihr sollt ihm nicht Zins auflegen"; und auf III. Mos. 25, 36. 37.: „du sollst von ihm (deinem Bruder) nicht Zins und Wucher nehmen ... dein Geld sollst du ihm nicht auf Zins leihen, und deine Speise nicht um Wucher geben"; endlich auf V. Mos. 23, 19. 20.: „du sollst keinen Wucher nehmen von deinem Bruder, keinen Wucher von Geld, keinen Wucher von Speise, keinen Wucher von irgend etwas, womit man wuchert. Vom Fremden magst du Wucher nehmen, aber nicht von deinem Bruder" u. s. f.

Das alttestamentliche Gesetz, keinem Volksgenossen Zinsen abzunehmen, ward demnach von Manchen als noch verbindlich erachtet. Dieß sagt der alexandrinische Clemens mit dürren Worten: „Das Gesetz verbietet, vom Bruder Wucher zu nehmen, nicht blos den leiblichen Bruder, sondern auch den Volks- und Religionsgenossen darunter verstehend, und hält es nicht für gerecht, daß man vom Geld Zins nehme, vielmehr soll man mit offenen Händen und Herzen den Dürftigen helfen" [1]).

Außerdem, daß das jüdische Gesetz den Zins verbot, mußte die Praxis jener Zeit das christliche Gemüth mit Abscheu gegen diesen quaestus erfüllen. Wie in der jüdischen Sprachweise Zins und Wucher gleichbedeutend und gleichlautend waren, so war auch bei den Römern foenus in seiner amphibolischen Bedeutung ominös. Zwölf Procente, oder wie der Römer sich ausdrückte, ein Procent per Monat (usura centesima) war fast der mildeste, und in den letzten Zeiten der Republik und unter den ersten Kaisern gesetzmäßige Zinsfuß. Bisweilen mußte aber doppelt soviel bezahlt werden, binae centesimae, oder 24 vom Hundert, und selbst quaternae centesimae, 48 vom Hundert. Cic. Verr. III. 70. Att. VI, 2. Horaz redet sogar von einem Fufidius, welcher 60 Procente verlangte, und

1) Strom. l. II. p. 473. Pott. (171 Sylb.)

es ist auffallend, daß er seiner im Zusammenhang mit den Apothekern gedenkt [1]). Da diese hohen Zinsen gewöhnlich am Anfang jedes Monats bezahlt werden mußten, so ist leicht einzusehen, warum Ovid über celeres, Horaz über tristes calendae klagt.

Dieses wucherische Zinswesen nun lernten die alten Christen kennen, und enthielten sich dessen aus Gewissenhaftigkeit, zumal so lange jener Geist der Bruderliebe herrschte, aus dem die Gütergemeinschaft floß. Später aber wurden manche Christen gar zu gelehrige Schüler der Heiden im Zinsnehmen; wenigstens klagt Chrysostomus über solche, die mit den gewöhnlichen 12 Procenten nicht zufrieden deren 50 erpreßten [2]). Kein Wunder, wenn die christlichen Lehrer hiegegen kräftig ihre Stimme erhoben, und sie thaten es. Lactantius hält es nicht blos für Unrecht, mehr zurück zu empfangen, als man ausgeliehen hat, er bezeichnet dieß vielmehr sogar als einen Raub, an dem dürftigen Nachbar begangen [3]). Ein ganzes Buch gegen das Geldausleihen hat Ambrosius geschrieben unter dem Titel De Tobia. Unter den Tugenden des Tobias nämlich, die kurz angeführt werden, hebt er besonders die hervor, Tobias habe dem Gabalus (Gabael) lange Zeit zehn Talente Silbers unverzinslich geliehen. Hievon nimmt Ambrosius Veranlassung, in einigen Reden, die jetzt zusammen ein Buch ausmachen, den seiner Zeit gewöhnlichen Wucher mit Geld heftig zu bekämpfen. Mit vieler, mitunter auch spielender Beredtsamkeit beschreibt er das maßlose Elend, welches durch Leihen und Borgen auf Zinsen über so Manche gekommen sei, oder komme. Der Leichtsinnige vergeudet schnell die entlehnte Summe, sie wird im Laufe der Zeit immer kleiner, die Schuld immer größer (K. 5). Besonders suchen die Wechsler reiche Jünglinge und Erben in ihre Netze zu locken. Kein Mittel bleibt unversucht, ihnen Geld aufzubringen. Wehe dem, der es nimmt, er wird sicher geplündert! Das Kapital zeugt Zinsen, diese selbst andere Zinsen fort und fort, alles zeuget, zusammen und immer, in beispielloser Fruchtbarkeit, bis die Summe groß wird und der Schuldner in Verlegenheit kommt. Jetzt erscheint der Wucherer, und verfolgt den, dem er anfangs so freundlich geschmeichelt hat. Die Ruhe des Schuldners ist verloren. Klopft es Nachts an seiner

1) Sat. 2, 1—14.
2) Homil. 61. in Matth. Opp. T. VII. p. 614. ed. Montf.
3) Instit. div. l. VI, 18.

Behausung, schnell versteckt er sich unter das Bett; geht jemand in sein Haus, plötzlich flieht er aus dem Zimmer. Doch gänzliche Verarmung und der Schuldthurm folgen unabwendbar (K. 6 u. 7). Der Geldwucherer, meint Ambrosius, sei dem Teufel gleich (K. 4); ja in der That habe Satan als Schlange das erste Wechselgeschäft mit Eva gemacht, mit einem Erfolge, der Muster und Vorbild aller übrigen sei. Gleiches habe er bei Christus versucht, jedoch vergebens seine Offerte gemacht (K. 9). Nach andern ähnlichen Schilderungen geht Ambrosius K. 14. zum Beweise über, daß das Zinsnehmen von Gott verboten sei. Er führt hiefür die alttestamentlichen Stellen an, deren wir oben gedachten, und schließt dann also: Das alte Gesetz verbietet den Zins, Christus ist nicht gekommen, dieß Gesetz aufzuheben, sondern zu erfüllen; also ist auch noch jetzt das Zinsverbot in Kraft. — Nur solchen, die man sogar auch tödten dürfte, sei Zins abzunehmen erlaubt (K. 15).

In ähnlich harter Weise, wie Ambrosius, urtheilt Basilius d. Gr. über das Zinsnehmen. Eine Stelle in Psalm XIV (XV) gab dem berühmten Bischof von Cäsarea Veranlassung, über die τοκίζοντες oder Zinsnehmer eine Rede zu halten [1]), deren Inhalt wir des genauern anzugeben unterlassen können, da Ambrosius die Hauptgedanken und oft die Worte des Basilius in sein Buch De Tobia herübergenommen und weiter verarbeitet hat. Besonders ist dieß der Fall in Betreff der Schilderung des Unglücks, welches aus den Zinsen entspringe. Auch die exegetische Beweisführung für das Zinsenverbot ist bei beiden ziemlich dieselbe, bei dem gelehrten Griechen fast noch schwächer, als bei dem Lateiner.

Ueber denselben Gegenstand hielt auch der Bruder des hl. Basilius, Gregor von Nyssa, eine Rede, worin er gleichfalls die Zinsen gänzlich verwirft und als unerlaubt schildert [2]). Er führt aus, wie auf Zinsen geliehenes Geld die Noth des Dürftigen nicht hebe, sondern mehre, und schildert den Wucherer und seine Künste, sein Haschen nach Gewinn und seine Sorgen, sein eigenes Unglück und das Elend, das er über den Schuldner bringt, die Größe seiner Versündigung. Endlich erzählt er die kurze Geschichte eines Wechslers, der aus Mißtrauen all sein Geld versteckte, dann plötzlich starb, und seine Familie nun in bitterer Armuth zurückließ.

---

1) T. I. p. 107. ed. Paris. 1721.

2) T. I. p. 978 sqq. ed. Paris 1615.

Wir sehen, die Kirchenväter wollen das Zinsnehmen unter den Christen verboten wissen, und werden nicht müde, es mit den schwärzesten Farben zu malen. Sie übersehen aber dabei für's Erste den wesentlichen Unterschied, der zwischen Zinsnehmen und Wuchern statt hat. Durchweg beschreiben sie das Letztere, überall schildern sie den Wucherer, der wie ein Vampyr hinter seinem Rechentische lauscht, sinnend und suchend, wen er verderbe. Wie himmelweit verschieden von ihm ist aber z. B. der fleißige Handwerker, der seinen erübrigten Verdienst auf gerechte Zinsen legt, damit er einst im Alter habe, wovon er sich nähre, wenn er wenig oder gar nicht mehr arbeiten kann?

Die Kirchenväter setzen den Zinsnehmer dem Diebe gleich, weil auch Ersterer fremdes Eigenthum an sich bringe. Aber sie vergessen, daß der Darleiher auf mäßige Zinsen gar oft seinem Nachbar den größten Gefallen erweist, während wir dieß nie von einem Diebe rühmen gehört haben. Sie vergessen, daß der Dieb stets den zu Bestehlenden aufsucht, der Kapitalist aber im Gegentheil von dem, der borgen will, aufgesucht wird. Wäre das Borgen auf Zinsen an sich böse, wie der Diebstahl, so müßte nach dem Satze:

„so du nicht willst, daß man dich bestehle, so bestiehl auch keinen Andern"

auch der Satz gelten:

„so du nicht willst, daß man dir borge, so borge auch keinem Andern,"

ein Satz, den gar Manche nicht zugeben möchten.

Hätten die Kirchenväter nichts Anderes gesagt, als: wucherische Zinsen seien dem Christen unerlaubt, so hätten sie vollkommen recht; so aber sagen sie, alle Zinsen seien verboten, und darin besteht ihr Rigorismus.

Weiter haben sie stets nur den eigentlich Dürftigen im Auge, dessen Noth durch die Zinsen noch mehr gesteigert werde. Es ist gewiß, der wahre Christ mißbraucht die Noth seines Bruders nicht zu seiner Bereicherung, und zinslos leihend greift er ihm unter die Arme, wenn er es anders selber vermag. Aber tausend und wieder tausend Kapitalien werden aufgenommen, nicht um den bittern Hunger zu stillen, sondern um damit neue Geschäfte oder Erweiterungen schon bestehender u. dgl. zu unternehmen, welche reichlichen Nutzen abzuwerfen versprechen. Die Zinse nun sind in einem solchen Falle nur eine Participation am Gewinn von Seite dessen, der das Betriebs-

Kapital vorgeschossen hat. Es wäre in der That für Gewerbe und Handel, ja auch für den temporär Dürftigen schlecht gesorgt, wenn die Zinsen verboten würden, und mancherlei ökonomischer und sittlicher Nachtheil müßte dadurch entstehen. Wir können dieß aus der Geschichte erweisen. Der griechische Kaiser Basilius Macedo im 9ten Jahrhundert hatte die Zinsen völlig verboten. Die Folge war, daß Niemand mehr dem Andern Geld leihen wollte. Heimlich wurden nun doch Zinsen verlangt, oft eidlich versprochen, und die Eide häufig wieder gebrochen. Oder die versprochenen Zinsen wurden richtig gegeben, die Sache wurde aber ruchbar, und der Empfänger inquisitorisch gefragt, läugnete eidlich, etwas empfangen zu haben. Das Uebel wurde so um vieles größer denn zuvor, und Leo der Philosoph, der Nachfolger des Basilius, sah sich darum gezwungen, die Verordnung seines Vaters wieder aufzuheben [1]. Vor und nach Basilius aber hat kein Regent die Zinsen in allweg verboten.

Mit dem Borgen verhält es sich ähnlich, wie mit dem Miethen und mit der Kaufmannschaft. Wäre es gesetzlich verboten, Miethzins zu nehmen, wer würde unter Dach kommen können ohne ein eigenes Haus zu besitzen? Und wäre es dem Kaufmann geboten, die Waaren gerade um den Selbstkosten wieder abzugeben, wer würde künftig noch sich der Handelschaft widmen, und wer für Herbeischaffung unserer Bedürfnisse sorgen? So unentbehrlich als der Handel ist aber auch das Zinsgeschäft, ein Handel mit Geld.

Wir müßten freilich die Kirchenväter vom Rigorismus freisprechen, wenn es richtig wäre, was sie annehmen, daß dem Christen die Zinse durch Religionsgesetze verboten seien. Das Argument des Ambrosius hiefür haben wir oben S. 32 und 34 vernommen, und es trägt seine Unhaltbarkeit selbst offen zu Tage. Es ist wahr, den Juden war verboten, Zinsen von Juden zu nehmen, bei Ausländern dagegen war ihnen solches gestattet. Darin schon liegt, daß der Zins nichts an sich unerlaubtes ist, sonst hätte er den Israeliten in gar keinem Falle gestattet werden können, wie denn z. B. Raub und Diebstahl auch am Ausländer zu begehen verpönt war. Daß aber der Jude vom Juden keinen Zins nehmen sollte, hieng mit den für's israelitische Volk gegebenen Vorschriften über Besitzthum überhaupt zusammen. Der Gesetzgeber wollte keine große Vermögensungleichheit

---

1) **Salamasius de usuris. ed. Elsevir. 1638. p. 649 sqq.** und in der **Praefat.**

dulden, daher verbot er den Zins, und darum setzte er das Jubeljahr ein, in welchem das Grundeigenthum wieder an den alten Herrn zurückfallen und wahrscheinlich auch jede rückständige Schuld erlassen sein sollte [1]). Diese bürgerliche Anordnung fand Christus vor, und er hat sie weder aufgehoben, noch für alle Zukunft als bindende Norm sanktionirt, wie Ambrosius meint, der offenbar zu viel beweist. Denn, wenn daraus, daß Christus sagte: non veni tollere legem, sed adimplere, gefolgert werden müßte, er habe auch das Zinsverbot fortbestehen lassen wollen, so müßte auch folgen, daß Gesetz vom Jubeljahre sei noch anjetzt in Kraft.

Wie Christus überhaupt kein irdisches bürgerliches Reich gestiftet hat, so hat er auch keine bürgerlichen Gesetze, wie das vom Zinse wäre, aufgestellt. Er verlangt zwar von seinen Schülern (Luk. 6, 34), daß sie auch Solchen geben sollen, von denen sie keine Heimzahlung hoffen können; und das thut der wahre Christ in nicht spärlichen Werken der leiblichen Barmherzigkeit. Aber in keinem Falle Zinsen zu nehmen, das hat Christus nirgends geboten; ja es ließe sich sogar aus der Parabel von den Talenten Matth. 25, 14 ff. die Erlaubniß dazu erschließen, denn zu dem dritten Knechte sprach der Hausvater: „du hättest doch mein Geld an die Wechsler geben sollen, dann hätte ich bei meiner Zurückkunft das Meinige mit Gewinn zurückerhalten.“ Das Gleichniß würde alle Kraft verlieren, wenn die Einrede des Knechtes angienge, solches wäre ja unerlaubt, Sünde gewesen.

Am wenigsten läßt sich aus Matth. 21. ein Verbot des Zinses erschließen. Es wird hier V. 12. erzählt, wie Christus die Wechseltische im Tempel umgestoßen habe; damit habe er das Wechselgeschäft überhaupt verpönt. Aber dann müßte doch auch der Taubenhandel, der Kauf und Verkauf überhaupt verboten sein, da es den übrigen Händlern nicht besser ergieng, als den Wechslern. Nicht weil sie Wechsler waren, sondern weil sie im Tempel dieß weltliche Geschäft trieben, traf sie die Strafe des Herrn.

Doch es ist nicht unsere Absicht, eine Apologie der Zinsen zu schreiben; wir wollten nur zeigen, daß manche Kirchenväter in diesem Punkte rigoristisch dachten und lehrten. Aber, und das ist nicht zu übersehen, dieser Rigorismus hat blos bei einzelnen Vätern, nicht bei der allgemeinen Kirche statt, und nie hat eine allgemeine oder

---

1) De Wette, Archäol. §. 152. u. 161.

andere große Synode meines Wissens den Laien Zinsen zu nehmen verboten und Kirchenstrafen auf solche Wechselgeschäfte gelegt, vielmehr nur den Clerikern allein diesen Erwerb untersagt [1]).

Der 44ste apostolische Canon lautet: „ein Bischof oder Presbyter oder Diakon, welcher Zins von seinen Schuldnern fordert, muß dieß aufgeben, oder er wird abgesetzt" [2]).

Dieser Canon soll nach Drey [3]) zu den ältesten gehören, welche wenigstens ihrem Inhalte, wenn auch nicht ihrer Form nach unstreitig apostolisch seien. Mir aber scheint er zur Zeit Cyprians (A. 250) noch nicht existirt zu haben, denn dieser Kirchenvater klagt in seiner Schrift **De lapsis** [4]) darüber, daß viele Bischöfe Zinsgeschäfte machen, und hätte wohl nicht unterlassen, auf einen so merkwürdigen direkt jenes Geschäft verbietenden Canon hinzuweisen, wenn anders derselbe schon bestanden hätte [5]). Doch dem sei, wie ihm wolle; gewiß ist, daß der Canon nur den Clerikern Zins zu nehmen verbietet, nicht aber den Laien, während sein Vorgänger Nr. 43. bei etwas wirklich Unsittlichem, der Spiel- und Trunksucht, auch ausdrücklich die Laien nennt, denen das Gleiche verboten sei. Ebenso Canon 63. 64. 65. 66. 69. 70. 84.

Uebereinstimmend hiemit lesen wir in den Akten des Concils von Arles im Jahr 314. Can. XII: „De *ministris* qui foenerant, placuit, eos juxta formam divinitus datam a communione abstineri" [6]). Ebenso verbietet die erste allgemeine Synode zu Nicäa (A. 325) can. XVII. nur den Clerikern (*ἐν τῷ κανόνι ἐξεταζόμενοι*), Zinsen zu nehmen, unter Androhung der Ausschließung aus dem Clerus (*καθαιρεθήσεται τοῦ κλήρου*). Von den Laien ist hier abermal gar nicht die Rede [7]). Etwas später verordnete die Synode von Laodicea Can. IV. — kein Cleriker dürfe Zinsen nehmen, ohne der Laien irgendwie dabei zu gedenken [8]).

---

1) Vgl. Salmas. Praef. zu s. Werke de usuris, und die Schrift selbst p. 633. 637.

2) Cotel., Patr. apost. Opp. T. I. p. 448. Vgl. meine Conciliengesch. Bd. I. S. 788.

3) Neue Untersuchungen über die Constitutionen rc. S. 241. 245.

4) P. 183. ed. BB.

5) Vgl. Salmas. l. c. p. 652. 653.

6) Harduin., Coll. Conc. T. 1. p. 265. Vgl. Conciliengesch. Bd. I. S. 180.

7) Harduin., l. c. p. 330. 331. Conciliengesch. Bd. I. S. 405.

8) Hard., l. c. p. 782. Conciliengesch. Bd. I. S. 727.

Das Concilium quinisextum hat Can. X. die Bestimmung des obengenannten apostolischen Canons fast wörtlich wieder aufgenommen, also: „ein Bischof oder Priester oder Diakon, der Zinsen oder die sogenannten Hundertel (centesima) nimmt, soll aufhören dieß zu thun, oder ausgeschlossen werden“ [1]. Auch hier ist nur von Clerikern die Rede. Nur ihnen verbietet endlich auch die Dekretale des Pabstes Leo I. in seinem Schreiben an die Bischöfe von Campanien, Picenum und andern Provinzen Italiens, Zinsen zu nehmen, wenn gleich dieser Erwerb hier auch an Laien getadelt wird [2].

Als Resultat bleibt uns: niemals hat die Kirche den Laien, wohl aber oft den Clerikern Zins zu nehmen verboten, wenn gleich einzelne Rigoristen älterer und späterer Zeit Zinsen überhaupt für unsittlich hielten, welcher Ansicht auch der Sammler des Corpus juris canonici gewesen zu sein scheint, indem er in den Dekretalen Gregor's IX. den Titel de usuris unmittelbar hinter den de furto gestellt hat.

7) Unter den verschiedenen Erscheinungsarten des rigoristischen Geistes wollen wir noch eine besprechen, die wegen ihrer praktischen Bedeutsamkeit vor vielen andern ein Anrecht auf unsere Aufmerksamkeit hat, — ich meine den Widerwillen der alten Christenheit gegen wiederholte Verehelichung. Daß im reinsten Sinne die eheliche Verbindung auch über das Grab hinaus fortdaure, und die innige Vereinigung zweier Geister und Gemüther in ihr durch die vom Tode gebotene Trennung der Leiber nicht zerstört zu werden vermöge, das lehrte schon den Heiden in vorchristlicher Zeit das natürliche Gefühl und die Stärke der Liebe. Wer kennt nicht Dido's berühmte Worte bei Virgil [3]

> Ille meos, primus qui me sibi junxit, amores
> Abstulit; ille habeat secum, servetque sepulcro;

und wer könnte jenen heidnischen Frauen Hochsinnigkeit absprechen, von denen Tertullian rühmt, daß sie lieber sterben, als zum zweitenmal heirathen wollten [4]? Auch Pausanias erzählt von den griechischen Weibern, daß sie heilig und feierlich schwuren, nach dem Absterben des ersten Mannes ferner nicht mehr zu lieben oder sich

---

1) Hard., l. c. T. III. p. 1664; Conciliengesch. Bd. III. S. 308.
2) Hard., l. c. T. I. p. 1753.
3) Aen. l. IV, 19.
4) De Monogam. c. 17.

lieben zu lassen [1]). Aehnliches berichtet Tacitus von den Deutschen [2]); und Valerius Maximus gibt den Grund, warum die alten Römer wiederholte Verehelichung mißbilligten, mit den Worten an: multorum matrimoniorum experientiam quasi legitimae cujusdam *intemperantiae* signum esse *credentes* [3]).

Es wäre ein Leichtes noch mehrere Zeugen des heidnischen Alterthums in der fraglichen Sache zu hören [4]), aber die vernommenen bestätigen schon zur Genüge, daß dem Verbleiben im Wittwenstande ein höherer sittlicher Werth zugeschrieben wurde, als der Wiederverheirathung.

Einige Spuren solcher Ansicht will man auch bei den Juden finden; aber wir bekennen, daß sie nur schwach sind. Der Hohepriester durfte nach III. Mos. 21, 13. nur eine Jungfrau, nicht eine Wittwe oder Geschwächte ehelichen; daß er aber nur einmal habe heirathen können ist nirgends ausgesprochen. Der Evangelist Lukas, sagt man weiter, legt K. 2. V. 36. 37. besonderen Nachdruck darauf, daß Anna, die Tochter Phanuels, die ob der Darbringung Christi im Tempel mit dem Greisen Simeon frohlockte, nach ihrer siebenjährigen Ehe in beständigem Wittwenstande verblieben sei. Allein es ist möglich, daß der etwaige besondere Nachdruck, mit dem Lukas dieß referirt, auf seinen christlichen Ansichten, nicht auf jüdischen fußte. Doch wir wollen nicht rechten. Es ist möglich, daß auch die Juden das Verbleiben im Wittwenstande für einen besondern Grad sittlicher Virtuosität erachteten. Gewiß ist, daß die alten Christen hievon überzeugt waren, deßhalb gebot Paulus, zu Bischöfen, Priestern und Diakonen nur solche zu wählen, die blos einmal verehelicht gewesen seien [5]). Eben so sollten auch zu Diakonissinnen nur solche Wittwen erlesen werden, die blos einem Manne verbunden gewesen waren [6]). Den übrigen Christen dagegen hat der Apostel hierüber keine Befehle, nur Rathschläge ertheilt. So schreibt er an die Corinther: „Die Frau ist an das Ehegesetz gebunden, so lange ihr Mann lebt; ist aber ihr

---

1) Corinthiac. lib. II. c. 21.
2) De mor. germ. c. 19.
3) Lib. II. c. 1. n. 3.
4) Siehe mehrere bei Binterim, Denkw. Bd. 6. Thl. 1. S. 345 ff. und Mack, Comment. über die Pastoralbriefe S. 50. 51.
5) I. Tim. 3, 2 u. 12. Tit. 1, 5. 6.
6) I. Tim. 5, 9.

Mann entschlafen, so hat sie die Freiheit, mit wem sie will, sich zu verheirathen, nur daß es im Herrn geschehe. Glückseliger aber ist sie, wenn sie also bleibet, nach meiner Meinung; und ich denke doch auch Gottes Geist zu haben" [1]). Der Apostel erlaubt also die zweite Ehe, gibt dabei aber dennoch dem Verharren im Wittwenstande den Vorzug, und ist fest überzeugt, daß dieß nicht eine willkührliche grundlose Meinung seiner Subjektivität sei. In einem Fall dagegen spricht er selbst der Wiederverheirathung das Wort, wenn er sagt: „Die jüngern Wittwen sollen heirathen, Kinder gebären, dem Hauswesen vorstehen und dem Uebelgesinnten keinen Anlaß zum Lästern geben" [2]). Er hat hier junge Wittwen im Auge, vorzüglich solche, die noch nicht Mütter sind und von denen einzelne, wie die Erfahrung gezeigt hatte, im Wittwenstande der Sünde verfallen waren [3]).

Wir sehen: wie Paulus die Virginität dem Ehestande vorzieht [4]), ohne die Ehe für unheilig zu erachten, oder gar zu verbieten; so gibt er dem Verbleiben im Wittwenstande den Vorzug vor der Wiederverheirathung, ohne letztere der Masse der Gläubigen zu untersagen, oder gar für sündhaft zu erklären.

Im Gegensatze zu dieser apostolischen Nüchternheit haben unter den häretischen Parteien des christlichen Alterthums die einen die Ehe überhaupt verworfen, wie manche der Gnostiker, andere nur die zweite und die folgenden Ehen verboten, wie die Montanisten [5]) und Novatianer [6]); erstere sämmtlich, von letzteren eigentlich nur jene, die in Phrygien wohnten und diese Austerität von ihren montanistischen Nachbarn entlehnt haben mögen [7]). Von den abend-

1) I. Cor. 7, 39. 40.

2) I. Tim. 5, 14.

3) A. a. O. V. 15.

4) I. Cor. 7, 32—38.

5) S. bptf. die beiden Werke Tertullians de Monogamia und Exhortatio castitatis.

6) S. Epiph. Haer. 59, n. 3. 4. Socrat. H. E. l. V, 22. Conc. Nicaen. c. 8. b. Harduin. T. I. p. 326. Conciliengesch. Bd. I. S. 391 ff.

7) Socrat. H. E. V, 22. p. 288. vgl. auch Baumgarten-Crusius, Compend. d. Dogmengesch. I, 97. Anfangs scheinen die Novatianer überhaupt die zweite Ehe gar nicht angefochten zu haben, wenigstens bestreitet sie keiner ihrer früheren Gegner wegen dieses Punktes. Ob aber später wirklich nur die phrygischen Novatianer die Wiederverehelichung verboten, die abendländischen

ländischen Novatianern dagegen sagt Socrates ausdrücklich, daß sie die zweite Ehe gestatten, ihre Brüder in Constantinopel aber, wie die geographische so die disciplinäre Mitte haltend, weder die Gestattung noch die Verwerfung der Wiederverheirathung entschieden aussprechen.

Die eigentlichen und vollen Repräsentanten des Rigorismus sind also hier die Montanisten, die gar keinen Anstand nehmen, die zweite Ehe für ein adulterium zu erklären, und der orthodoxen Kirche ob deren Gestattung die bittersten Vorwürfe zu machen. Die Gründe, womit sie ihre rigorose Ansicht stützen wollen, sind mitunter sehr sonderbar. Tertullian z. B. behauptet, weil es I. Mos. 2, 24. heiße: „und zwei werden Ein Fleisch sein," so sei damit die Wiederverheirathung nach dem Tode des einen Gatten verboten, denn es würden ja sonst drei Ein Fleisch [1]). In einer andern Stelle argumentirt er: wenn eine Frau von ihrem Manne böslicher Weise verstoßen wird, ist sie doch an diesen ihren Feind, der sich absichtlich von ihr trennte, gebunden. Soll sie nun nicht vielmehr gebunden sein an den, der sich nicht freiwillig von ihr trennt, und nicht aufhört, ihr Freund zu sein, den vielmehr Gott nur auf einige Zeit durch den leiblichen Tod von ihr entfernt [2])? Diesem, zumal einem innig geliebten Gatten bleibt sie auch nach seinem Tode noch geistig verbunden, betet für seine Seele und hofft mit ihm am Tage der Auferstehung wieder vereinigt zu werden. Wie, meint nun Tertullian, kann sie noch einem andern Manne leiblich angehören, und ist es nicht Ehebruch, wenn sie ihr Herz und Gemüth neben dem Einen auch dem Andern noch zuwendet? Es ist ein Ehebruch im Herzen begangen, ähnlich demjenigen, der nach dem Worte des Herrn im begehrlichen Blicke nach der Frau eines Andern besteht.

Wenden wir uns nun von den Montanisten und Novatianern zu den orthodoxen Vätern, um zu erfahren, wie diese über die zweite Ehe urtheilen, ob sie von allem Rigorismus frei oder in gleicher Weise befangen seien, wie die genannten Sektirer. Unter den eigentlich apostolischen Vätern spricht sich keiner über diesen Gegen-

---

aber selbe durchweg gestattet haben, dürfte doch nicht so sicher sein, als Socrates meinte. Vgl. Augustin., de bono viduit. n. 6. c. 3.

1) De Monogamia c. 4.

2) De Monog. c. 10.

stand aus, denn der „Hirte des Hermas" gehört meiner Ueberzeugung nach erst in die Mitte des zweiten Jahrhunderts. Im zweiten Buche dieses Werkes (Mand. 4. n. 4.) wird die Frage aufgeworfen: „wenn der Mann oder die Frau gestorben ist, und der überlebende Gatte heirathet wieder, sündigt er da"? Die Antwort lautet: »Qui nubit, non peccat, ... sed si per se manserit, magnum sibi conquirit honorem apud Dominum". Der Pastor gestattet also ächt paulinisch die Wiederverheirathung, erkennt aber in der Verzichtung darauf eine höhere Sittlichkeit.

Etwas jünger ist Athenagoras, einer der berühmten christlichen Apologeten im zweiten Jahrhundert. In seiner Legatio pro Christianis, wo er unter Anderm zur Entkräftung heidnischer Verunglimpfungen die keuschen Sitten der alten Christen schildert, sagt er: „wir heirathen entweder gar nicht, oder doch nur einmal; denn die zweite Ehe ist ein anständiger Ehebruch." Diese Stelle hat den wohlmeinenden Apologeten bei Manchen in Verdacht des Montanismus gebracht, indem man vergaß zu beachten, daß der Montanist die zweite Ehe niemals ein decorum adulterium, sondern ein adulterium schlechthin genannt haben würde, — der sonstigen Differenzen zwischen Athenagoras und den Montanisten, z. B. in Betreff des Chiliasmus, gar nicht zu gedenken [1]).

Wir haben also hier die herbe Aeußerung eines orthodoxen Kirchenvaters der christlichen Urzeit über die zweite Ehe, die zwar nicht gänzlich verworfen und geradezu als sündhaft verboten, aber doch so prädicirt wird, daß rigoristische Strenge nicht verkannt werden kann. Aber spricht Athenagoras wirklich von der zweiten Ehe in der uns gewöhnlichen Bedeutung des Ausdrucks? Binterim zieht dieß in Abrede, behauptend: hier, wie oft bei den alten Kirchenvätern, sei unter nuptiae secundae die Wiederverheirathung bei Lebzeiten eines verstoßenen oder geschiedenen Gatten verstanden, und auf solche Ehen wende der christliche Apologet mit Recht den Ausdruck adulterium an [2]). Allein Binterim irrt hier sicher; denn abgesehen davon, daß Athenagoras eine solche Ehe schwerlich ein *decorum* adulterium genannt haben würde, — abgesehen davon zeigt der Zusammenhang mit dem Folgenden

1) Vgl. unten Nr. 8 unsere Abhandlung über Athenagoras.
2) Denkw. Bd. VI. Th. 1. S. 331.

unverkennbar, daß von Wiederverheirathung nach dem Tode des einen Gatten die Rede sei. Der Gedankengang ist: die zweite Ehe ist ein decorum adulterium, denn Christus hat denjenigen für einen Ehebrecher erklärt, der seine Frau entläßt und eine andere heirathet. Dieß thut aber quasi auch der, der sich durch eine neue Heirath von seiner schon verstorbenen Frau trennt, darum ist er ein *quasi* adulter, die zweite Ehe ein *quasi* adulterium.

Ueber diese übertriebene Aeußerung des Athenagoras bemerkt Möhler, ihre Entstehung anlangend, mit Recht: „überdieß mochte die Tendenz seiner Schrift, die ihm gebot, die Sitten der Christen im schönsten Lichte darzustellen, ihn leicht zu einer solchen Uebertreibung im Ausdrucke führen“ [1].

Unter den beiden bisher angeführten Vätern, Hermas und Athenagoras finden wir dem Vorliegenden zu Folge eine nicht unmerkliche Differenz in der Beurtheilung der zweiten Ehe; denn der Erstere ist offenbar viel milder, als der Letztere. Diese Differenz zweier Väter wollen Manche zur Differenz zwischen lateinischer und griechischer Kirche erweitert wissen, indem jene stets die milde Ansicht ihres Repräsentanten Hermas, eines Bruders des Pabstes Pius I., festgehalten haben soll, während die griechische von dem stärkern Widerwillen des Athenagoras gegen die zweite Ehe nicht habe frei werden können. Diese Behauptung ist jedoch, wie wir sehen werden, nicht in allweg begründet, denn nicht wenige, und gerade die größten der griechischen Lehrer und Väter sprechen sich über die zweite Ehe so gelinde aus als die Lateiner, dagegen ist nicht zu verkennen, daß die dritte und vierte Verehelichung den Griechen weit sündhafter und schrecklicher erschien, als den Lateinern.

Folgen wir dem historischen Verlaufe. Wenige Jahre nach Athenagoras schrieb der h. Irenäus, seiner Abkunft, Bildung und Sprache nach den morgenländischen Christen angehörig. Im dritten Buche seines Werkes contra haereses eben von der Nothwendigkeit der Taufe mit Wasser und Geist redend, bemerkt er, auch jener samaritanischen Sünderin habe sich der Herr erbarmt, quae in uno viro non mansit, sed fornicata est in multis nuptiis [2]. Irenäus übertrifft demnach an Strenge des Ausdruckes seinen Vorgänger Athenagoras noch um Vieles, und scheint ganz in montanistischer

1) Patrologie Bd. I. S. 282.
2) Contr. haer. l. III. c. 17. n. 2.

Weise zu sprechen. Allein es ist uns der Sinn seiner Worte zu wenig sicher in seiner wahren Bedeutung bekannt, als daß wir in ihm ohne Anstand den heftigsten Gegner der Wiederverehlichung unter allen orthodoxen Vätern zu erkennen berechtiget wären. Vor allem ist unentschieden, ob Irenäus nicht die Ansicht getheilt habe, die fünf Männer der Samariterin, von denen die Bibel spricht, seien nicht nacheinander je nach dem Tode des einen, sondern mehrere zugleich mit ihr verbunden gewesen. Feuardent wenigstens macht die Anmerkung zu unserer Stelle: non secundas vel tertias damnat nuptias, sed multorum adulteriorum ream Samaritidem intelligit; und Binterim [1]) sagt: „es ist kein Zweifel, daß hier durch multae nuptiae nicht die nach dem Ableben des rechtmäßigen Mannes wiederholte Ehe, sondern die vielfache Verbindung mit mehreren Männern verstanden werde." Mir jedoch scheint diese Auslegung gar nicht so evident, als die beiden Gelehrten vermuthen, vielmehr lassen die Worte des Lugdunenser Vaters noch eine andere Deutung zu, für welche ich mich lieber entscheiden möchte. Hätte die Samariterin nach dem Tode ihres ersten Mannes noch einmal geheirathet, sicher würde alsdann Irenäus in weit milderer Weise sein Urtheil gefällt haben, denn ohne Wagniß dürfen wir annehmen, daß er nicht die zweite, wohl aber die vierte und fünfte Ehe der Samariterin für Fornikation gehalten habe. Den Schlüssel zur richtigen Deutung seiner Ansicht geben uns die apostolischen Constitutionen, welche die zweite Ehe in gewissen Fällen gestatten, die dritte für ein Zeichen der Unenthaltsamkeit erachten, jede weitere aber für offenbare Fornikation und unzweifelhafte Ausschweifung erklären [2]). Gleich diesen Constitutionen, die etwa 80 Jahre jünger sein mögen, als Irenäus, hat auch dieser, nicht in der zweiten, aber in der vierten und fünften Ehe, möchte immerhin der vorige Gemahl gestorben sein, Unzucht und Ausschweifung erblickt, und in Hinsicht auf die *multae* nuptiae der Samariterin diese der Fornikation bezüchtigt. Seine Ansicht ist also immerhin rigoristisch, aber dieser sein Rigorismus ist nicht ein vereinzelter in der orthodoxen griechischen Kirche, ihn theilen vielmehr auch die apostolischen Constitutionen, und wie wir weiter sehen werden, manche spätern Väter und Lehrer der griechischen Kirche.

Wir haben die apostolischen Constitutionen genannt.

---

1) Denkw. VI. 1. S. 388.

2) Constit. apost. l. III. c. 2.

Aber auch von diesen wird mitunter behauptet, sie hätten die zweite Ehe schlechthin verboten. Diese Angabe beruht auf einem Mißverständnisse und leichtfertiger Deutung der bezüglichen Worte [1]. Sie lauten: *διγαμία δὲ μετὰ ἐπαγγελίαν, παράνομον*, d. h. „die zweite Ehe ist nach der *ἐπαγγελία* etwas Unerlaubtes.“ Unter *ἐπαγγελία* aber verstehen die Constitutionen die professio einer Diakonissin, die bekanntlich (I. Tim. 5, 9.) nur einmal verheirathet gewesen sein durfte; und der Sinn unserer Stelle ist einfach der: hat eine Wittwe als Diakonissin Profeß abgelegt, so ist ihr eine Wiederverheirathung nicht mehr erlaubt. Die Constitutionen geben sogleich auch den Grund dafür an: die Wiederverheirathung sei in einem solchen Falle unerlaubt, *οὐ διὰ τὴν συνάφειαν, ἀλλὰ διὰ τὸ ψεῦδος*, d. h. nicht wegen der ehelichen Verbindung an sich, sondern wegen der Wortbrüchigkeit, weil die Diakonissin das Versprechen hatte ablegen müssen, im Wittwenstande zu verharren. Daß dieß die richtige Erklärung der beanstandeten Stelle sei, geht auch aus der ganzen ächtpaulinischen Verordnung dieses Kapitels hervor: junge Wittwen sollen nicht zu Diakonissinnen erwählt werden, vielmehr werde ihnen die zweite Ehe gestattet, damit sie nicht in Gefahr und thörichte Begierden gerathen.

Ebenso wenig als die apostolischen Constitutionen verbietet der alexandrinische Clemens die zweite Ehe. Es findet sich zwar im dritten Buche der Stromata eine Stelle, die dahin gedeutet werden könnte, um aber ihren richtigen Sinn bestimmen zu können, stellen wir eine andere Aeußerung desselben Buches voran, deren Bedeutung nicht dem geringsten Zweifel unterliegen kann. Am Ende des ersten Kapitels von Buch 3. sagt Clemens: „die Virginität preisen wir selig, bewundern die Monogamie und die Züchtigkeit der einmaligen Ehe; ... über die zweite Ehe aber sagt der Apostel: wenn du brennest, so heirathe [2].“ Clemens zieht also nach dem Muster Pauli die Verharrung im Wittwenstande der Wiederverheirathung vor, hält aber dabei letztere nicht für sündhaft, und gestattet sie denen, welchen die Gabe größerer Enthaltsamkeit fehlt.

Betrachten wir nun seine spätere Aeußerung [3]: „um die

1) Lib. III. c. 2.
2) Strom. lib. III. c. 1. p. 511 ed. Pott.
3) Strom. III, c. 12. p. 551.

jenigen zu beschämen und abzuhalten, welche zur zweiten Ehe geneigt sind, spricht der Apostel passend in gehobenem Tone: jede andere Sünde ist außerhalb des Körpers, der Hurer aber sündigt gegen seinen eigenen Leib. Wenn nun aber jemand die Ehe eine Hurerei zu nennen wagt, der widerstrebt dem Gesetze und dem Herrn (A. u. N. T.) und lästert." Was in dieser Stelle zunächst auffällt, ist, daß auf die zweite Ehe die Stelle I. Cor. 6, 18. angewendet, und die Geneigtheit dazu *πορνεία* genannt wird, während gleich im folgenden Satze der als Lästerer geschildert wird, welcher die Ehe eine *πορνεία* zu nennen wage. Hier scheint der erste Satz mit dem zweiten, und mit der obigen milderen Aeußerung über die zweite Ehe in grellem Widerspruche zu stehen. Dem wäre allerdings also, wenn hier *δεύτερος γάμος* in der gewöhnlichen Bedeutung als zweite Ehe genommen werden dürfte. Aber Clemens versteht hierunter die bigamia vera, nicht die successiva. Er streitet eben gegen solche Häretiker, welche die Ehe überhaupt verwarfen und als *πορνεία* erklärten. Zwischen diesem Extrem und dem andern der Polygamie, will Clemens sagen, schlägt die Kirche die Mittelstraße ein. Sie verabscheut einerseits die proclivitas zur Polygamie als eine Unzüchtigkeit, muß aber andererseits den für einen Gegner des alten und neuen Testamentes und für einen Lästerer erklären, der die Ehe selbst als eine *πορνεία* bezeichnet. — Daß Clemens so unter zweiter Ehe hier die wirkliche Bigamie verstehe, ergiebt sich mit Evidenz weiter daraus, daß er sie im Folgenden als eine unreine Verbindung mit einem andern Leibe, als dem in der Ehe zur Kindererzeugung angetrauten — beschreibt. Er hatte also nicht die Wiederverheirathung nach dem Tode des Gatten, sondern die Haltung eines Kebsweibes neben der eigentlichen Frau im Auge, und ist darum nicht von jenem Rigorismus befangen, welchen man ihm beim ersten Anblick seiner Worte zuschreiben könnte.

Aehnlich verhält es sich mit Origenes, der den Wiederverheiratheten sogar alle Hoffnung auf den Himmel abzusprechen scheint. Im Gegensatz zu der im Wittwenstande verbliebenen Prophetin Anna (Luk. 2, 36. 37.) sagt er: Nunc vero et secundae et tertiae et quartae nuptiae, ut de pluribus taceam, reperiuntur; *et non ignoramus, quod tale conjugium ejiciet nos de regno Dei* [1]. Um aber diese anscheinend dem gewaltigsten Rigorismus entflossenen

1) Homil. IV. in Lucam T. III. p. 953. ed. BB.

Worte richtig zu verstehen, müssen wir in die weitere Exposition des gelehrten Alexandriners eingehen. Er fährt unmittelbar fort: wie die zweite Ehe vom Priesterthum, Diakonat 2c. ausschließt, d. i. von den höheren kirchlichen Weihen, so schließt sie wohl auch de coetu primitivorum immaculatorumque Ecclesiae aus, nicht so, daß der Wiederverheirathete in aeternum mittatur incendium, sed quo partem non habeat in regno Dei. Recht verstanden also spricht Origenes den Wiederverehelichten die Anwartschaft auf jenen höheren Grad der Seligkeit, dessen die Erstlinge des Christenthums und die Reinsten theilhaftig seien, keineswegs aber die Seligkeit überhaupt ab, wie noch deutlicher aus einer andern Stelle hervorgeht, wo er sagt: „jene (Frau), die zweimal heirathet, werde zwar des Heils in einem gewißen Grade theilhaftig, aber nicht jener Höhe der Seligkeit, wie die, welche rein geblieben ist“ [1]. Was er sagt, ist somit nur ein stärkerer, eigenthümlich nuancirter Ausdruck der Paulinischen Anerkennung eines höheren Grades der Sittlichkeit in dem Stande der Viduität, als in dem der zweiten oder gar noch wiederholteren Ehe.

Von großer Bedeutung und ein schlagender Beweis, daß die griechische Kirche im Großen und Ganzen, ja die christliche Kirche überhaupt die rigoristische Verwerfung der zweiten Ehe nicht billigte, ist eine hieher gehörige Verordnung der ersten allgemeinen Synode zu Nicäa im J. 325. Der achte Canon derselben nämlich, der sich mit der Wiederaufnahme der Katharer (Novatianer) in die katholische Kirche beschäftigt, macht ihnen unter Anderm zur Bedingung, daß sie auch mit den in zweiter Ehe lebenden katholischen Christen Gemeinschaft unterhalten müßten [2]. Die Synode tritt also hier als Verfechterin der christlichen Freiheit gegen sektirerischen Rigorismus auf. Dabei vergaß die Kirche aber keineswegs, daß der Apostel die Wiederverheirathung doch eigentlich nur der menschlichen Schwachheit willen erlaube. Deßhalb untersagte sie bei den zweiten Ehen die benedictio coronarum, d. h. die eigentliche feierliche Einsegnung [3], und in Folge hievon verbot sie den Priestern die Theilnahme an den Mahlzeiten bei denselben. Schon i. J. 314 verordnete die Synode von Neocäsarea: „Der Priester darf bei den Hochzeitsmahlen zweiter Ehen

---

1) Orig. hom. 19. in Jerem. n. 4. Opp. T. III. p. 267.

2) Harduin, T. I. p. 326 sqq. Conciliengesch. B. I. S. 392 ff.

3) Vgl. Schmitt, die morgenl. Kirche. S. 176. u. S. 44. Augusti, Denkw. IX. Bd. 295.

nicht mitspeisen, da der Bigamus der Buße bedarf, und der Priester solchen Ehen seinen Beifall nicht geben kann [1])." Der dritte Canon derselben Synode aber sagt aus: „für diejenigen, welche sich vielmals verheirathen, ist die festgesetzte, (d. h. in praxi bisher bestehende) Bußzeit ganz klar (bekannt); aber sie kann um des Wandels und Glaubens willen abgekürzt werden," d. h. nach dem Ermessen des betreffenden Bischofs, dem die Synode freie Hand lassen will.

Von einer Buße der Wiederverheiratheten spricht auch der 19te Canon des Concils von Ancyra (J. 314) [2]), dagegen schweigt das Nicänum hievon, und ein dieser Synode später zugeschriebener Canon (afric. Nr. 7.) gedenkt nur der preces propitiatoriae, die statt der benedictio bei der zweiten Ehe angewendet würden. Ueber den Charakter dieser preces gibt uns meines Bedünkens das griechische Ritual für die zweite Ehe den besten Aufschluß [3]). Es hat nach der uns vorliegenden lateinischen Uebersetzung unter Anderm folgendes Gebet: Domine Jesu Christe ... *propitiare* famulorum tuorum iniquitatibus, *qui aestum pondusque diei, carnisve ardorem ferre non valentes*, ad secundum conjugii usum communionemque confugiunt, sicut per ... Apostolum Paulum sanxisti *propter nos imbecillos* inquiens: melius est in Domino nubere quam uri. Die griechische Kirche betet also bis auf den heutigen Tag analog den Nicäner Bestimmungen bei der zweiten Ehe: Gott möge die Schwäche der Nupturienten, die das Gewicht der täglichen Lasten und die Hitze des Fleisches nicht bewältigen könnten, gnädig verzeihen. Von einer eigentlichen Buße aber ist keine Rede. Eine solche hat auch die Laodicensische Synode nicht im Auge; wenn sie in ihrem ersten Canon verordnet: „diejenigen, welche in der Ordnung eine zweite Ehe eingegangen haben, dürfen nach Verfluß von kurzer Zeit, wenn sie zuvor dem Gebete und Fasten oblagen, der Gemeinschaft (des Abendmahls) theilhaftig werden [4])."

Die Synode will damit sagen, wenn gleich die zweite Ehe nicht unerlaubt sei, so sollen die Nupturienten doch wegen der an den Tag gelegten Schwäche des Fleisches einige Zeit lang von der kirchlichen Gemeinschaft sich enthalten und ascetischen Uebungen obliegen. Daß

---

1) Harduin, T. I. p. 283. can. 7. Conciliengesch. Bd. I. S. 214.
2) Hard. T. I. p. 278. 279. Conciliengesch. Bd. I. S. 206.
3) Bei Martene, de antiquis ecclesiae ritibus T. II. p. 660 sqq.
4) Harduin, T. I. p. 782. can. 1. Conciliengesch. Bd. I. S. 725.

damit keine Kirchenbuße im eigentlichen Sinne über sie verhängt wurde, hat schon Binterim gezeigt [1]). Von einer solchen wissen auch die gleichzeitigen und etwas späteren Väter der griechischen Kirche nichts, z. B. Cyrill von Jerusalem, Amphilochius von Iconium, Epiphanius, Chrysostomus und Theodoret [2]). Dagegen redet der h. Basilius d. Gr. davon sehr ausführlich in den canonischen Briefen an Amphilochius. Die Alten, behauptet er, belegten den Bigamus mit einjähriger, sogar mit zweijähriger, den Trigamus aber mit drei- oder vier-, ja fünfjähriger Buße. Er selber fügt bei, daß, wer mehr als zweimal sich verheirathe, nicht würdig sei des Namens Weib oder Mann. Doch völlig solle man solche Leute nicht aus der Kirche ausschließen, sondern sie 2—3 Jahre unter die Auditores (2. Bußklasse) und dann (nach der Analogie 1 Jahr) unter die consistentes (4. Bußklasse) versetzen [3]).

In seinem zweiten canonischen Briefe schreibt Basilius: die dritte Ehe sei nicht gesetzlich gestattet; übrigens werde sie als ein Flecken an der Kirche geduldet und nicht öffentlich verurtheilt, weil sie doch besser sei als Fornikation [4]). — Der Mauriner Herausgeber (vom dritten Theile der Werke des B. ist es Pr. Maran) wundert sich, wie Basilius hier sagen könne, die dritte Ehe werde nicht öffentlich verurtheilt, da er doch selbst im oben angeführten Canon 4 von einer 3—5jährigen Bußzeit spreche. Die Sache verhält sich aber so: wäre die dritte Ehe als an sich böse verurtheilt, so hätte der Trigamus vor Beginn seiner Buße dieser Geschlechtsverbindung entsagen müssen, wie der Concubinarius. Nun aber wurde die dritte Ehe tolerirt als Abwehr noch größeren Uebels, und darum zwar Buße dafür angesetzt, aber sie doch nicht verworfen, ihre Auflösung beim Antritt der Buße nicht verlangt. — Dieß ist der Sinn der Worte unseres Kirchenvaters, und so gefaßt stimmt dieser Canon mit dem früheren überein.

Mehr Schwierigkeiten bietet der 80. Canon des Inhalts: die Polygamie übergehen die Väter als etwas thierisches und für das Menschengeschlecht fremdartiges mit Stillschweigen. Uns scheint sie eine größere Sünde als die Hurerei. Deßhalb müssen solche Leute der Buße unterstellt werden. Ein Jahr sollen sie unter den flentes

1) Denkw. IV. 1. S. 359.
2) Siehe ihre Aeußerungen bei Binterim a. a. O. S. 361—365.
3) Basil., Ep. 188. can. 4. Opp. Tom. III. p. 271. 272. ed. BB.
4) Ep. 200. can. 50. l. c. p. 297.

(erster Bußgrad), drei Jahre unter den substrati (dritter Bußgrad) bleiben, alsdann aufgenommen werden [1]). Vor Allem ist hier zweifelhaft, was unter der Polygamie zu verstehen sei. Der Mauriner sieht darin die dritte Ehe; aber mit solchem Unrecht, daß eine einzige Bemerkung genügt, ihn zu widerlegen. Hier im 80. Canon, sagt Basilius, die Polygamie sei größere Sünde, als die Fornikation. Im 50. Canon aber schrieb er, die dritte Ehe sei doch besser als Fornikation. Wie könnte er nun ohne grellen Widerspruch unter der Polygamie des Canons 80, welche schlimmer ist, als Hurerei, die dritte Ehe verstehen? Zonaras und Balsamon beziehen den Ausdruck auf die vierte Ehe, und meinen dieser Deutung könne nur das Bedenken im Wege stehen, wie auf die vierte Ehe nur eine vierjährige Buße gesetzt sein solle, da ja schon die dritte mit 3—5jähriger belegt werde. Allein fürs Erste ist im 80. Canon aller Wahrscheinlichkeit nach die fragliche Polygamie doch auch mit einer fünfjährigen Buße belegt, denn die letzten Worte: „alsdann sollen sie aufgenommen werden" beziehen sich wohl auf die Versetzung in die vierte oder oberste Bußklasse [2]). Das δεκτοὺς εἶναι correspondirt dem δεχθῆναι im 75. Canon, wo zuversichtlich von der Aufnahme nicht in die volle Gemeinschaft, sondern in die Klasse der consistentes, die an den Gebeten aber nicht am Abendmahle Theil hatten, die Rede ist. In dieser Klasse verblieben die Büßer in der Regel 1 Jahr, und rechnen wir nun dieses zu den 4 im Canon 80 ausgedrückten Jahren hinzu, so kommt auch für den Polygamus eine fünfjährige Bußzeit zum Vorschein. Dazu kommt noch, daß die im Canon 80 bestimmte Bußart des Polygamus strenger ist, als die, welche Canon 4 über den Trigamus verhängt. Der Letztere muß 2—3 Jahre im 2ten Grade bleiben und 1 Jahr im obersten; der Polygamus dagegen hat 1 Jahr in dem sehr beschwerlichen untersten Grade und drei Jahre in dem gleichfalls sehr strengen dritten Grade, der oft *κατ' ἐξοχὴν poenitentia* heißt, zu verharren und noch 1 Jahr im milden obersten Grade zuzubringen. Es ist also sicherlich dem Polygamus eine strengere Buße von Basilius angesetzt, als dem Trigamus und insofern könnte unter jenem wohl ein zum viertenmal oder noch öfter Verheiratheter verstanden sein. Wahrscheinlicher scheint mir jedoch, es sei

1) Ep. 217. can. 80. l. c. p. 329.

2) Vgl. die Note des Mauriners z. d. St. und zu canon. 88. p. 295. Not. d.

hier im 80. Canon die Polygamia vera gemeint, denn von der successiven Polygamie war einmal schon im Canon 4 die Rede, und dann steht der Canon 80 in solcher Verbindung, daß man eher an Polygamie als an die vierte Ehe denken muß, denn die vorausgehenden Canones sprechen von lauter ganz groben fleischlichen Versündigungen z. B. Incest mit der Schwester oder Schwiegertochter, und Canon 77 von Verlassung der rechtmäßigen Frau und Verbindung mit einer andern (also eigentliche Bigamie) u. dgl. Sollte Basilius von der eigentlichen Bigamie nicht auf die eigentliche Polygamie übergeleitet worden sein? Durch all' dieß glaube ich berechtigt zu sein, unter Polygamia hier im 80. Canon die gleichzeitige Verbindung mit zwei oder mehreren Frauen zu verstehen. Aber warum belegt Basilius dieß nur mit 4 oder 5 jähriger Buße, die Bigamie des Canons 77 aber mit siebenjähriger? Darum ohne Zweifel, weil dort (Canon 77) zu dem Frevel der Bigamie auch noch Verstoßung der rechtmäßigen Gattin gefügt ist.

Alle diese unsere Untersuchungen über Basilius und seine Aeußerungen wären aber nahezu überflüssig, wenn P. Molkenbuhr und nach ihm Binterim Recht hätten, welche die drei berühmten canonischen Briefe an Amphilochius dem hl. Basilius geradezu absprechen [1]). Ihre Gründe gehörig zu widerlegen, ist hier der Platz nicht, und es mag genügen, darauf hinzuweisen, daß seit dem 6ten Jahrhundert bis auf uns unter Lateinern und Griechen die beiden Genannten die Einzigen sind, die solches gethan haben, und daß unseres Wissens auch nicht ein einziger Gelehrter ihnen beigetreten ist [2]).

Die strengere Ansicht des hl. Basilius hat sichtlich auf die spätere Praxis der griechischen Kirche eingewirkt, und in ihr den Rigorismus genährt [3]). So belegte der Patriarch Nicephorus I. von Constantinopel († 814) den Bigamus mit einer zweijährigen, den Trigamus mit einer fünfjährigen Ausschließung von den hl. Sakra-

---

1) Molkenbuhr, Diss. quinque de S. Basilio. Münster 1791. Binterim, Denkw. Bd. 5. Thl. 3. S. 366 ff. und Bd. 6. Thl. 1. S. 362. 366. 370.

2) Nicht verschweigen können wir hier, daß Dr. Klose in seiner Biographie des hl. Basilius (1835) leichtfertiger Weise von Molkenbuhrs kritischer Beanstandung der 3 Briefe nichts sagt — nichts weiß.

3) Daß übrigens die 22. Novelle Justinian's die zweite Ehe nicht überhaupt verbiete, sondern nur in dem Falle, wenn der verstorbene Ehegatte die Viduität als Bedingung der Erbschaft gesetzt hat, zeigt Binterim VI, 1. S. 358.

menten [1]). Dagegen verheirathete sich der griechische Kaiser Leo d. Weise zum zweiten und dritten Male, ohne daß die Kirchenvorsteher ihn mit einer Buße belegt hätten. Als er aber in die vierte Ehe trat (J. 901), schloß ihn der Patriarch Nicolaus von der Kirchengemeinschaft aus. Den Beschluß desselben bestätigte eine constantinopolitanische Synode im J. 920 unter Leo's Sohn, Constantin VII. Porphyrogenetos, welche die zweite Ehe mißbilligte, die dritte der Buße unterwarf und jenen verbot, die schon über 40 Jahre zählten und Kinder aus den ersten Ehen hätten, die vierte aber mit der Exkommunikation belegte [2]). Nach diesen Bestimmungen richtet sich die griechische Kirche bis auf den heutigen Tag, und hält fest an dem gänzlichen Verbot der vierten Ehe. Dagegen erlaubt sie (indulgendo) bei der zweiten Ehe gegen die Bestimmung des siebten unter den s. g. afrikanischen Canonen die feierliche Einsegnung verbunden mit der Krönung der Nupturienten, eine Nachsicht, die seit den Zeiten des Constantin Copronymus sich herschreiben soll, welcher der Erste war, der — und zwar bei seiner dritten Ehe mit Eudoxia — gekrönt worden ist [3]).

Uebrigens hat noch nach Constantin Copronymus der Patriarch Nicephorus im Anfange des neunten Jahrhunderts verordnet, daß der Bigamus nicht gekrönt werden solle [4]). Allgemeiner war die mildere Praxis schon im eilften Jahrhundert geworden, denn der Philosoph Nicetas, Erzbischof von Heraklea, schreibt darüber an den Bischof Constantin: „Die Gesetze verlangen zwar, daß der Bigamus nicht gekrönt werde; allein nach der heutigen Gewohnheit werden diese alten Vorschriften nicht mehr genau beobachtet, und Niemand legt dagegen Einsprache ein" [5]). Doch soll noch zu Leo Allatius Zeiten, im 17ten Jahrhundert, nicht in der ganzen griechischen Kirche solche Nachsicht in Betreff der Krönung der Bigami stattgehabt haben [6]).

Von der griechischen Kirche wenden wir uns jetzt zur lateini-

1) S. Binterim, Denkw. VI, 1. S. 366. Goar, Euchololog. gr. Paris 1647. p. 401.

2) Conciliengesch. Bd. IV. S. 561 f.

3) Martene, de antiq. eccl. ritibus. T. II. p. 609. Pellicia, de chr. eccl. politia T. II. p. 289. ed Bassan. 1782.

4) Goar, Euchology. gr. p. 401.

5) Goar, l. c.

6) Pellicia l. c. p. 289.

schen. Daß der Verfasser des Pastor, wahrscheinlich ein Bruder des römischen Bischofs Pius I. ums Jahr 150, die zweite Ehe für erlaubt erkläre, haben wir oben gesehen. Aber es entging uns auch nicht, daß er das Verharren im Wittwenstande für sittlich vollkommener erachte, übereinstimmend mit dem Völkerapostel. Die gleiche Ansicht vertreten alle folgenden Lehrer und Synoden der lateinischen Kirche festhaltend an dem apostolischen Urtheil. Selbst der seiner ganzen Geistesrichtung nach rigoristische Tertullian hat vor seinem Uebertritte zum Montanismus die zweite Ehe niemals für unerlaubt erklärt, so gering er auch ihre sittliche Bedeutung anschlug.

Am meisten scheint ihre Rechtmäßigkeit in Afrika, wo Montanisten, Novatianer und Manichäer hausten, in Zweifel gezogen worden zu sein, deßhalb verordneten die alten Kirchenstatuten, daß bei dem Informativprocesse eines neugewählten Bischofs auch die zwei Fragen gestellt werden sollten: ob er die Ehe nicht überhaupt verwerfe, und si *secunda* matrimonia non damnet [1]).

Richtig und schön spricht sich der hl. Ambrosius über die Wiederverehelichung aus: nec prohibemus secundas nuptias, sed non suademus. Plus dico, non prohibemus secundas nuptias, sed non probamus saepe repetitas [2]). Und doch hätte Ambrosius subjektive Gründe genug gehabt, mit Herbe über die zweite Ehe zu urtheilen. Eine Frau hatte ihren Mann verloren — und wollte verzweifeln. Ambrosius suchte sie zu trösten — und siehe, die Verzweiflungsvolle heirathet schnell einen Andern. Dieser Begebenheit verdankt das oben angezogene Werk de viduis seine Entstehung, und es wäre kein Wunder, wenn darin in härteren Ausdrücken von der Wiederverehelichung gesprochen worden wäre. — Die mildere Ansicht des hl. Ambrosius ist aber auch darum noch von großem Gewicht, weil gerade er zu den eifrigsten Lobrednern der Virginität gehörte, und darum zuverläßig über die zweite Ehe nicht persönlich günstiger dachte, als die Kirche seiner Zeit.

In gleichem Falle ist Hieronymus. So sehr er die Virginität anpreist und der einmaligen Ehe den Vorzug vor der wiederholten giebt, so sagt er doch ausdrücklich: Non damno digamos et trigamos, et si dici potest, octogamos. Aliud est non damnare,

---

1) Statuta ecclesiae ant. T. III. Opp. S. Leonis, ed. Baller. p. 654. Binterim, Denkw. VI, 1. S. 373.

2) De Viduis c. 11. Opp. II. p. 203.

aliud praedicare [1]). Und weiter unten in derselben Schrift äußert er: libera voce proclamo, non damnari in Ecclesia digamiam, imo nec trigamiam, et ita licere quinto et sexto et ultra, quomodo et secundo marito nubere; sed quomodo non damnantur istae nuptiae, ita nec praedicantur [2]). Hieronymus bezeugt also, daß die lateinische Kirche seiner Zeit die wiederholte Ehe zwar nicht verbiete, aber auch nicht empfehle, und hierin stimmen lateinische und griechische Kirche völlig zusammen. Aber in derselben Aeußerung des Hieronymus bemerken wir auch eine merkliche Differenz zwischen beiden Kirchen, denn während, wie wir sahen, in der griechischen jede weitere Ehe nach der dritten schlechterdings verboten war, hat die lateinische Kirche diese Beschränkung nicht aufgenommen, und auch die vierte, fünfte rc. rc. Ehe erlaubt. Ja Hieronymus sagt ausdrücklich, wo einmal die erste Ehe überschritten werde, da sei es gleichgültig, wie oft dieß geschehe [3]).

Daß die lateinische Kirche mehr als viermalige Verehelichung geschehen ließ, zeigt recht auffallend eine eigenthümliche Begebenheit, deren Hieronymus in seinem Briefe an die Ageruchia gedenkt. Als er noch zu Rom, erzählt er, den Pabst Damasus in chartis ecclesiasticis unterstützte, habe ein Mann, der schon 20 Weiber begraben, mit einer Frau sich verheirathet, die schon den 22sten Mann in's Grab gebracht habe. Jedermann sei gespannt gewesen, welcher Theil wohl den andern endlich überwältigen werde, der Mann aber habe gesiegt, und sei unter dem Zulauf der ganzen Stadt wie ein Triumphator mit Kranz und Palmzweig der Bahre vorangeschritten [4]). Ein wenig im Widerspruche zu seiner obigen Aeußerung — aber mit Recht — fällt Hieronymus über eine solche maßlose Polygamie doch ein härteres Urtheil, als über die zweite Ehe.

So wahr es übrigens ist, daß die lateinische Kirche auch eine vier- und noch mehrmalige Ehe geschehen ließ, so haben doch manche Häupter und Lehrer derselben zu der vierten ungerne ihre Einwilligung gegeben. Pabst Gregor III. z. B. ermahnt den hl. Boni-

---

1) Ep. 30. Apolog. pro libris adv. Jovin. Opp. T. IV. P. II. p. 234. ed. BB.

2) l. c. p. 241.

3) Ubi unus maritus exceditur, nihil refert, secundus an tertius sit; quia desinit esse monogamus. l. c. p. 241.

4) Ep. 91. l. c. p. 144. 145.

fazius den Apostel der Deutschen: „Et si valueris, devitandum doce, ne, cui uxor obierit, amplius quam duabus debeat copulari“ [1]), d. h. wer schon einmal Wittwer geworden ist, darf nur noch zweimal heirathen.

Einer eigenthümlichen Beschränkung unterlag die Königin von Spanien. Die Synoden von Toledo (683) nämlich und von Saragossa (691) verordneten, daß die Königin, wenn sie Wittwe geworden, in keinem Falle sich wieder verheirathen dürfe, und bedrohten den mit der schwersten Strafe des Bannes, welcher mit ihr eine fleischliche Verbindung einzugehen wagen würde [2]). Uebrigens sieht man leicht durch, daß dieß Gesetz nicht einer rigoristischen Ansicht über die zweite Ehe, sondern mehr politischen Gründen seine Entstehung verdankte.

Als Rigorismus kann es auch nicht gelten, wenn die lateinische Kirche mit strenger Consequenz an der apostolischen Verordnung festhielt, daß kein Bigamus zu den höheren Weihen zugelassen werde; im Gegentheil ist es als laxe Observanz bei den Griechen zu tadeln, daß mitunter von diesem urchristlichen Disciplinargesetz Abweichungen gewagt und geduldet worden sind [3]).

Auch darin haben die Lateiner den Vorzug der Consequenz, daß sie die wiederholte Ehe nicht mit einer Kirchenbuße belegten. Es ist gewiß sonderbar, daß die Griechen — wenigstens nach Basilius dem Gr. — eine Verbindung mit Buße belegten, deren Auflösung sie doch nicht zugleich verlangten. Ist die Wiederholung der Ehe erlaubt, so braucht sie keiner Buße zu unterliegen; ist sie aber an und für sich unerlaubt, so kann ihr Charakter durch eine Pönitenz nicht umgestaltet werden; und Unerlaubtes soll doch nicht bestehen im göttlichen Reiche. Mit Recht kannten darum die Lateiner lange Zeit keine Kirchenbuße für Wiederholung der Ehe, bis ein Grieche diese Sitte nach Britannien trug. Es war dieß der gelehrte und hochverdiente Theodor aus Tharsus in Cilicien, der im J. 668 zum Erzbischofe von Canterbury und Primas von England ernannt worden war, und nun Einiges aus der griechischen Disciplin in seinem Sprengel einführte. In seinem Pönitentialbuche verordnete er: Digamus poeniteat primo

---

1) Concil. Germ. T. I. p. 39. cap. 6. Binterim VI, 1. S. 379.

2) Martene, de antiq. eccl. rit. T. II. p. 601. Conciliengesch. Bd. III. S. 291 u. 297.

3) Fälle führt Binterim VI, 1. S. 381 an.

anno 4ta feria et 6ta feria, et in quadragesimis diebus abstineat se a carnibus et separetur [1]). Von der dritten und vierten Ehe schweigt Theodor gänzlich, wahrscheinlich, weil er nach griechischer Weise die eine nur sehr ungerne, die andere gar nicht gestattete.

Von England kam die griechische Disciplin und Ansicht nach Frankreich hinüber. Dieß erschließen wir aus einer Verordnung des Erzb. Herardus von Tours († 870), des Inhalts: „kein Laie soll öfter als zweimal heirathen; was darüber ist, gehört zum Ehebruch [2])“; eine Behauptung, die früher im Abendlande nicht gehört worden war, und auch jetzt keinen Anklang finden konnte. Es blieb hier bei den Lateinern bei der richtigen Ansicht: wiederholte Ehen sind zwar nicht zu empfehlen, allein das Evangelium verbietet sie nicht, und um der Schwachen und Unenthaltsamen willen sind sie zu dulden.

Das Nichtempfehlen dieser Ehen drückte übrigens auch die lateinische Kirche langehin auf scharfe unverkennbare Weise aus, indem sie dieselben nicht einsegnete [3]). Zeugen hievon sind der Ambrosiaster, der hl. Isidor und Aelfrik [4]), und selbst das Corpus Juris canonici hat zwei päbstliche Dekretalen von Alexander III. und Urban III. aus dem zwölften Jahrhundert, worin den Priestern die Einsegnung der zweiten und folgenden Ehen zum Theil bei Strafe der Suspension verboten wird [5]). Hierin zeigte sich also die lateinische Kirche viel strenger, als die griechische, welche, wie wir sahen, schon im achten Jahrhundert (seit Constantin Copronymus) die zweite Ehe einzusegnen begann.

Gegen Ende des 13ten Jahrhunderts war übrigens auch schon in die Praxis der lateinischen Kirche die Einsegnung der zweiten Ehen eingedrungen, besonders in dem Falle, wenn nicht die Braut, sondern der Bräutigam in die zweite Ehe trat. Durandus († 1296) nämlich schreibt: secundum quorundam locorum consuetudinem si quis contrahit cum secunda virgine, benedictio iteratur [6]).

1) D'Achery, Spicil. T. IX. c. 14. Binterim VI, 1. S. 377.

2) Harduin, T. V. p. 457. Binterim VI, 1. S. 378.

3) Doch hat das alte Sacramentarium gallicanum (vor dem 9ten Jahrh.) ein Formular für Einsegnung der zweiten Ehe.

4) S. Binterim VI, 2. S. 38.

5) c. 1. 3. X. de secund. nupt. (4, 21.).

6) Rationale divinorum officiorum Lib. I. c. 9. n. 15. Binterim VI, 2. S. 37.

Später soll Johann XXII. die von seinen Vorgängern erlassenen Verbote der Benediktion wiederholter Ehen aufgehoben haben, wie Binterim aus Covarruvias [1]) beibringt. Es scheint dieß auch nicht unrichtig zu sein, denn die Synodalstatuten von Avignon, verfaßt im Jahre 1337, also blos 3 Jahre nach dem Tode des besprochenen Pabstes, und gerade zu Avignon seiner Residenz, enthalten eine deutliche Spur von der Einsegnung der zweiten Ehe, es mochte Braut oder Bräutigam schon einmal verheirathet gewesen sein; dieselben Statuten sind aber auch Zeuge, wie das französische Volk selbst eine Art Censur über solche Ehen ausübte, indem sie berichten, während die Einsegnung in der Kirche vor sich gehe, würden nicht selten die Brautleute von den Anwesenden verhöhnt [2]).

Da so die mildere Disciplin beim Volke keinen Anklang fand, so ist es nicht zu wundern, wenn sich die ältere strengere Sitte allmählig wieder zur Norm erhob. Dieß sehen wir an dem römischen Rituale von Paul V. (1605—1621), worin im Allgemeinen die Benediktion der zweiten Ehe untersagt, und der Gebrauch sie einzusegnen, der einzelnen Gegenden und Diözesen eigen war, nur in dem Falle tolerirt wurde, wenn es der Mann war, der in die zweite Ehe trat. Bei Wittwen dagegen, die sich wieder verehelichten, sollte diese Nachsicht nicht eintreten. Sie wurden nicht unter der Messe feierlich eingesegnet, sondern nach derselben ward ein Gebet um göttliche Hilfe über sie gesprochen [3]).

Dieß hat sich bis auf unsere Zeiten insoweit forterhalten, daß die in der Votivmesse pro sponso et sponsa nach dem Pater noster einzuschaltenden zwei Orationen, und das nach dem Ite missa est zu sprechende Segensgebet über die Brautleute, bei der Wiederver-

1) Es ist dieß wohl der ältere, Anton Covarruvias, ein berühmter spanischer Jurist, der auch dem Trienter Concil anwohnte. — Binterim irrt, wenn er behauptet, Durandus hätte von dieser Aufhebung wissen sollen, denn sie sei ja bei seinen Lebzeiten geschehen. Allein Johann XXII. regierte erst im vierzehnten Jahrhundert († 1334), also ein Menschenalter später als Durand, und wenn auch des Letztern Zeitgenosse Johann XXI. (1276—1277) mitunter als XXII. gezählt wird, so meint Covarruvias doch wohl den spätern Papst dieses Namens und richtet sich nach der gewöhnlichen Computationsweise.

2) Sponsum et Sponsam circumstantes vociferando percutiunt. Martene, Anecdota T. IV. p. 582. Binterim, VI, 1. S. 347.

3) Binterim, VI. 2. S. 45.

ehelichung einer Wittwe wegfallen. Im übrigen Trauungsritus findet keine Verschiedenheit mehr statt. Ja es ist der Rigorismus in der lateinischen Kirche so sehr verschwunden, daß selbst die Ehen Geschwächter feierlich eingesegnet werden, wogegen das ganze christliche Alterthum einstimmig protestirte.

Unter solchen Umständen ist nicht zu wundern, daß die Rückkehr zu strengerer Disciplin und Praxis von Vielen gewünscht wird, die zwar keine Rigoristen sind, aber der Kirche ihre Würde und dem Leben seinen Ernst gewahrt wissen möchten.

3.

Lehre des Athenagoras und Analyse seiner Schriften.

I. Lehre.

Da es sich Athenagoras, dieser berühmte christliche Philosoph und Apologet des zweiten Jahrhunderts, zur Hauptaufgabe machte, den Atheismus zu entkräften, so ist natürlich, daß der unter allen christlichen Dogmen die Lehre von Gott sowohl dem einen als dreieinigen, am Ausführlichsten behandelte.

Die Einheit Gottes deducirt er aus der Vernunft und heiligen Schrift. Nachdem er vorausgeschickt, daß auch viele heidnische Dichter und Philosophen, wie Euripides, Sophokles, Philolaus, Plato, Aristoteles 2c., nur ein höchstes Wesen anerkannt hätten (legat. c. 5—7), schreitet er (ibid. c. 8) zu seinem eigenen Vernunftbeweise für die Einheit Gottes. „Wären, sagt er, zwei oder mehrere ewige Götter, so müßten sie entweder an einem Orte, oder getrennt von einander an mehreren Orten sein. Das Eine wie das Andere ist gleich unmöglich. An einem Orte können sie nicht sein, denn als unerschaffen sind sie einander nicht ähnlich. Nur was gemacht ist, ist nach Plato seinem Muster ähnlich, ungeschaffenes aber ist unähnlich. Auch ist es nicht so, daß Mehrere (an einem Orte) zusammen Theile eines Ganzen wären, wie z. B. Hände und Füße Theile des Leibes sind..., denn Gott ist ἀδιαίρετος und besteht nicht aus Theilen. Gesetzt aber, jeder Gott sei an seinem eigenen besondern Orte, wie dann? Der Schöpfer dieser Welt ist über seiner Welt und um sie, für einen andern Gott ist darum kein Platz. Er kann nicht in der Welt sein, denn diese ist eines andern, und nicht um die Welt, denn über ihr (und um sie) ist ihr Schöpfer... Aber vielleicht ist er in einer andern Welt? Allein dann steht er in keinem Verhältniß zu uns und hat keine Macht (über uns und die Welt).

Zudem ist Alles von dieser Welt erfüllt. Es ist also für einen zweiten Gott kein Platz. Auch hätte derselbe nichts zu thun, da ein Anderer der Herr der Welt ist" [1]).

„Aber nicht blos die Vernunft, fährt Athenagoras fort (leg. c. 9), sondern auch die heilige Schrift lehrt die Einheit Gottes", nämlich Exod. 20, 2. 3. Isai 44, 6. 43, 10. 11. 66, 1.

Daran schließt er sogleich (ibid. c. 10) die Darlegung des christlichen **Gottesbegriffs**. „Wir anerkennen **einen** unerschaffenen, ewigen, unsichtbaren, leidensunfähigen, untastbaren, unendlichen, nur durch den Geist und die Vernunft erkennbaren Gott, der umgeben ist von Licht und Schönheit und Geist und unaussprechlicher Kraft, von dem auch Alles durch seinen Logos geschaffen ist und geordnet und regiert wird." An andern Stellen fügt er noch bei: „Wir unterscheiden zwischen Gott und Materie, ja es ist ein großer Unterschied zwischen beiden. Gott ist unerschaffen und ewig, die Materie geschaffen und vergänglich (leg. c. 4). und c. 13: „Gott bedarf keines Dinges ..., er hat die Himmel ausgespannt und gerundet, und die Erde als Centrum befestigt, das Wasser gesammelt in Meere und das Licht von der Finsterniß geschieden ꝛc.; er hält Alles zusammen und beaufsichtigt Alles mit Weisheit und Regierungskunst." „Wie er Alles durch seinen Logos gemacht hat, so wird Alles durch sein πνεῦμα zusammengehalten" (leg. c. 6).

Schon in diesen Sätzen liegen Andeutungen, daß der christliche Gottesbegriff ein trinitarischer sei; aber am vollsten hat Athenagoras in c. 10 der legatio die christliche Trinitätslehre dargelegt: „Wir anerkennen auch den Sohn Gottes und es soll Niemand lächerlich finden, daß Gott einen Sohn habe, denn nicht nach der Weise der Mythendichter, welche die Götter den Menschen ganz parallelisiren, sprechen wir von Gott dem Vater und Sohne. Vielmehr ist der Sohn Gottes der **Logos** des Vaters *ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ*, secundum eum und durch ihn ist Alles geworden, da er und der Vater Eins sind. Da der Sohn im Vater und der Vater im Sohn ist durch die Einheit und Kraft des Geistes (*πνεῦμα* = das göttliche **Wesen** überhaupt, vgl. **Kuhn**, Dogmatik, Bd. II., Trinitätslehre, S. 156 und **Dorner**, Lehre von der Person Christi, Bd. I. S.

1) Diesen Vernunftsbeweis für die Einheit Gottes hat **Ritter** in seiner Geschichte der christl. Philosophie (Bd. I. S. 311) nicht richtig aufgefaßt und gerade die Hauptdisposition desselben übersehen.

210), so ist der Sohn der νῦς und λόγος des Vaters. Der Sohn ist das erste Erzeugte (γέννημα) des Vaters, nicht als ob er geworden (γενόμενον = geschaffen), denn von Anfang an hatte Gott, weil er der ewige νῦς ist, auch in sich selbst den λόγος, da er von Ewigkeit logisch ist, — sondern insofern er, der Sohn, aus dem Vater hervorging (προελθὼν), um Idee und Energie zu sein aller materiellen in faktischer Vermischung untereinanderliegenden Dinge."

Hieraus erhellt 1. was Athenagoras mit den Worten: „der Sohn sei der Logos des Vaters ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ" sagen will, nämlich: er sei a) das Urbild, Vorbild, die Idee, wornach (secundum) und die vis efficax (ἐνέργεια), wodurch die creatürlichen Dinge geschaffen sind.

2. Wenn Athenagoras weiter sagt: „um Idee und Energie zu sein aller in chaotischer Vermischung untereinanderliegenden Dinge," so hat man hieraus schon schließen wollen, er nehme eine ewige Materie an, deren Bildner blos der Logos sei. Allein schon früher (leg. c. 4) sagte er: „die Materie sei geschaffen" und „Alles sei durch den Logos geschaffen." Der anscheinende Widerspruch hebt sich, wenn wir die creatio prima und secunda unterscheiden. In ersterer hat Gott durch den Logos die formlose Materie erschaffen, durch die secunda creatio aber die Materie zum κόσμος gebildet [1]).

3. Petavius und in neuerer Zeit Gieseler (in s. Abhandlung über Hippolytus ꝛc. in Studien u. Krit. ꝛc. 1853, H. 4) wollten in der fraglichen Stelle des Athenagoras dogmatischen Irrthum finden, als ob nach ihm der Logos erst bei der Schöpfung der Welt aus dem Vater hervorgegangen, vorher unterschiedslos in demselben gewesen sei, daß sonach Athenagoras den Vater und Logos monarchianisch confundire und es zu keinem wahren Unterschied beider bringe, ein Verdacht, welchen schon Prudentius Maran (in s. Ausg. der WW. des Athenagoras), Möhler (Patrol. I, S. 277), Lumper (hist. theol. crit. T. III. p. 76 sqq.), am besten Kuhn (a. a. O. S. 157 ff.) zurückgewiesen haben. Letzterer insbesondere zeigt, daß man noch mit etwas mehr Schein bei Athenagoras subordinatianistische Gedanken finden könnte (in πρῶτον γέννημα), daß aber unser Apologet an derselben Stelle und sonst wiederholt allen Sub-

1) Vgl. Otto's Note 12 zu p. 47 seiner Ausgabe des Athenagoras, und Kuhn, Trinitätslehre (Dogmatik Bd. II.) S. 157.

ordinatianismus entschieden abweise durch die starke Betonung der Einheit und Gleichheit des Vaters und Sohnes [1]). Wir fügen bei: in dem Ausdrucke: „Vater und Sohn sind Eins in der δύναμις (= göttl. Wesen)," was in c. 10 der legatio zweimal behauptet wird, liegt ja ihre Consubstantialität entschieden ausgesprochen.

In demselben c. 10 der legatio, unmittelbar hinter der Stelle in Betreff des Sohnes setzt Athenagoras auch den christlichen Glauben in Betreff des hl. Geistes auseinander, also: „Wir sagen, daß der hl. Geist, der in den Propheten gewirkt hat, ein Ausfluß (ἀπόῤῥοια) Gottes sei, ausfließend und wieder zurückgenommen wie ein Sonnenstrahl." Und ähnlich c. 24: „Wir anerkennen Gott und seinen Sohn, nämlich seinen Logos, und den hl. Geist, Vater, Sohn und Geist geeinigt der δύναμις nach, weil der Sohn des Vaters dessen νοῦς, σοφία, λόγος ist, und der Geist eine ἀπόῤῥοια, wie Licht vom Feuer." Gegen den Vorwurf Ritter's (Gesch. der christl. Philos. Bd. I. S. 312), daß hier Emanationismus gelehrt werde, spricht schon der Umstand, daß Athenagoras die Wesensgleichheit des Geistes mit dem Vater und Sohn mehrfach, besonders in den zwei nächstfolgenden Stellen sehr betont. Eher könnte man in dem Ausdruck ἀπόῤῥοια finden wollen, daß der heilige Geist nicht als eine Person, sondern nur als eine von Gott ausgehende Wirksamkeit oder Kraft gedacht werde. Allein auch dieser Verdacht wäre grundlos. Schon die Art und Weise, wie Athenagoras Vater, Sohn und Geist nebeneinanderstellt [2]), nöthigt zur Annahme, daß er wie den beiden Erstern, so auch dem Letztern eine persönliche Existenz zugeschrieben habe. Sie erscheinen bei ihm stets als drei homogene Dinge, sozusagen drei gleichartige Größen, und er faßt sie immer wieder in die Einheit zusammen, was in der Theologie so unzulässig wäre, als in der Arithmetik die Addition ungleichnamiger Größen. Niemand wird zwei Personen und eine Kraft zusammen als drei rechnen, außer etwa die Frankfurter Didaskalia mit ihrer Selbsttitulatur: „Blätter für Geist, Gemüth und Publicität." Außerdem hat schon Kuhn gezeigt, daß Athenagoras dem hl. Geist überall persönliche Prädikate beilege, z. B. er wirke in den Propheten, und auch durch die Untersuchung: worin der Geist sich von Vater und Sohn unterscheide, und worin er mit ihnen Eins sei,

1) Kuhn, a. a. O. S. 159 f.

2) Vgl. die nächstfolgenden Auszüge aus c. 10 u. 12 der Leg.

faktisch seine Persönlichkeit voraussetze [1]). Dazu komme, daß ἀπόῤῥοια, ohne dem Ausdruck irgend Gewalt anzuthun, das Verhältniß des hl. Geistes zum Vater (und Sohn) ganz richtig bestimme, denn man sage mit vollem Rechte: unbeschadet der persönlichen Selbstständigkeit des hl. Geistes ist dies Verhältniß ein beständiges Aus- und Zurückströmen, was die späteren Theologen durch περιχώρησις ausgedrückt haben [2]).

Alle drei Personen der Trinität zusammenfassend sagt Athenagoras (leg. c. 10): „Wer sollte sich nicht wundern, wenn er diejenigen, welche Gott den Vater, Gott den Sohn und den heiligen Geist bekennen, und deren δύναμις in der Einheit, und ihre Verschiedenheit in der Ordnung (Reihenfolge) aufweisen, Atheisten nennen hört?" Ebenso c. 12: „Durch dieß Eine werden wir des ewigen Lebens theilhaftig, daß wir Gott und seinen Logos erkennen, und was die Einheit des Sohnes mit dem Vater sei, und was die Gemeinschaft des Vaters mit dem Sohne, und was der heilige Geist sei, und was die Einigung dieser Mehrheit (dieser mehreren Personen), und was die Verschiedenheit dieser Geeinigten, nämlich des Geistes, des Sohnes und des Vaters."

In c. 10 der legatio redet Athenagoras auch von den Engeln und die Art, wie er dieß thut, wirft zugleich ein neues Licht auf seine Gotteslehre, so daß wir nach Darstellung seiner Angelologie wieder auf letztere zurückkommen müßen. „Unser θεολογικὸν μέρος, sagt er, (d. h. der theologische Theil unserer Lehre im Unterschied vom μέρος κοσμικὸν = Lehre von der Welt) ist aber mit diesen (Vater, Sohn und Geist) noch nicht beschlossen, sondern wir nehmen auch eine Menge von Engeln und Dienern Gottes an, welche der Weltschöpfer durch seinen Logos vertheilt und beordert hat, über die Elemente, den Himmel und die Welt und für alle Dinge auf ihr, und für deren gute Ordnung zu sorgen." Ebenso geht Athenagoras (ibid. c. 24), nachdem er von den drei Personen der Trinität gesprochen, sogleich auf die Engel über mit den Worten: „auch ist uns überliefert worden, daß es noch andere δυνάμεις gebe, welche über die Materie und mittelst derselben herrschen; eine dieser δυνάμεις aber ist Gott feindlich ... Denn das ist die Stellung der

1) Vgl. die zweite der nächstfolgenden Stellen aus c. 12 der leg.

2) Kuhn, a. a. O. S. 158. u. S. 447. Vgl. S. Bonavent. Itinerarium mentis c. 3. p. 324 meiner Ausgabe v. J. 1861.

Engel, daß sie Gott dienen bei seiner Fürsorge für die von ihm erschaffenen Dinge, so daß Gott die generelle Fürsorge für Alles hat, die partielle aber den hiefür bestellten Engeln übergab." (Aehnliches lehrt Plato, vgl. Otto's Note zu dieser Stelle in s. Ausg. des Athenag.).

Es könnte auffallen, daß die Engel hier dem θεολογικὸν μέρος beigesellt und den drei göttlichen Personen so nahe gerückt werden, und man wollte den Athenagoras deßhalb schon des Polytheismus beschuldigen 1). Allein er unterscheidet selber die Engel aufs Allerbestimmteste von den göttlichen Personen dadurch, daß er letztere als ewig, jene als creatürlich und geworden und als bloße Diener Gottes, als niedriger darstellt, während die göttlichen Personen selbst als einander an δύναμις gleich aufgefaßt werden.

Greifen wir jetzt die Frage wieder auf, ob Athenagoras den Logos und den hl. Geist als Personen gedacht habe. Um den Vorwurf, die Christen seien Atheisten, abzuweisen, sagt Athenagoras: „Wie kann das sein; wir verehren ja Gott den Vater, und Gott den Sohn und den hl. Geist, und überdieß noch die Engel?" Wie wollte er nun von seinen Lesern, den Heiden insbesondere, verstanden werden? Gewiß, daß er von Personen spreche, denn nur in diesem Falle war sein Argument passend. Wollte er aber so verstanden werden, so meinte er es gewiß auch so, sonst hätte er sich ja einer absichtlichen Täuschung schuldig gemacht, die überdieß noch zwecklos gewesen wäre. Denn sicher hätten die Leser entgegnet: „das sind ja keine göttliche Personen." — Daß er Gott Vater und die Engel als Personen gefaßt habe, läugnet Niemand, aber dann fordert auch die Zusammen- und Zwischenstellung von Sohn und Geist, daß auch für sie das Präjudiz gelte, sie seien als Personen verstanden. Wie unnatürlich, ja wie trügerisch wäre es, zu sagen: „wir verehren Gott den Vater, den Sohn und den hl. Geist, und die Engel", wenn man dabei die reservatio mentalis machte: „unter Sohn und Geist verstehen wir jedoch keine Personen, wie unter Vater und Engel, sondern nur göttliche Kräfte?" Es wäre dieß um so mehr absichtliche Täuschung, als vom Sohne wiederholt der Ausdruck παῖς gebraucht wird. Allerdings weist es Athenagoras zurück, daß der Christ einen Sohn Gottes in der Art annehme, wie die Mythendichter, welche den Göttern eheliche Verbindungen und physische Zeugungen zuschreiben. „In diesem Sinne, sagt er, reden wir nicht

1) Kuhn, a. a. O. S. 121.

von einem Sohne Gottes, sondern wir nennen Sohn Gottes seinen ewigen Logos, nach dem und durch den Alles geschaffen ist, der mit dem Vater eins, aber von ihm gezeugt und ausgegangen, also nicht in ihm als bloße Kraft beschlossen ist. — Hier hätte Athenagoras, wenn er sabellianisch gedacht, als ehrlicher Mann sagen müssen: „Wir sprechen von einem Sohne Gottes nicht wie die Heiden, verstehen darunter nicht eine Person, sondern die (unpersönliche) Vernunft Gottes, den Inbegriff der göttlichen Ideen."

Dazu kommt, daß Athenagoras auf dem Boden der christlichen Kirche stand, und diese von jeher die Persönlichkeit des Logos lehrte. Als Person hatte er den Logos schon während des Katechumenats kennen gelernt, als Person ihn bei seiner Taufe öffentlich bekannt, — und jetzt sollte er die dasselbe deutlich sagenden Ausdrücke in einem andern Sinne genommen haben? Vgl. Kuhn a. a. O. S. 159.

Das Gleiche gilt in Betreff des hl. Geistes. Auch rücksichtlich seiner gilt das Präjudiz, daß Athenagoras die Persönlichkeit desselben, die er als Katechumenus erlernt und als Täufling bekannt hatte, auch hier unter πνεῦμα ἅγιον wieder meine und ausdrücke. Zudem sagt er wiederholt: „der Vater, Sohn und Geist seien Eins in der δύναμις, verschieden in der Ordnung." Diese Parallelisirung wäre unerträglich und trügerisch, wenn er sagen wollte: „wir glauben an den Vater und Sohn als zwei göttliche Personen, und an den unpersönlichen Geist Gottes." Wenn er aber bei solcher Unterscheidung von Geist, Vater und Sohn noch beifügt: „diese drei sind Eins in der δύναμις und nur verschieden in der τάξις", so wäre dieß gerade so absurd, als wenn Jemand sagen wollte: „wir drei, ich, mein Vater und unsere gegenseitige Liebe sind gleich an Würde, und nur verschieden der äußern Stellung und Ordnung nach."

Von der Angelologie geht Athenagoras zur Dämonologie über und anerkennt außer den guten Engeln auch gefallene. Nach den Worten in c. 24 der leg.: „auch ist uns überliefert worden, daß es (außer den drei göttlichen Personen) noch andere δυνάμεις gebe, welche über die Materie und mittelst derselben herrschen", fährt er also fort: „eine dieser δυνάμεις ist feindlich gegen Gott, nicht als ob etwas Gott entgegengesetzt sein könnte in dem Sinne, wie der Zwist der Freundschaft oder wie dem Tage die Nacht, — denn wenn sich etwas Gott entgegensetzte, würde es aufhören zu sein, vernichtet durch die Kraft und Stärke Gottes, — sondern insofern, als der

Güte Gottes, welche eine Eigenschaft desselben ist, nicht ein Theil von ihm, aber sein unzertrennlicher Begleiter, jener Geist (der Satan) widerstrebt, der um die Hyle schwebt und auch von Gott geschaffen ist, wie die übrigen Engel, und die Verwaltung der Hyle und ihrer Formen (Arten) sich hat anvertrauen lassen." Jetzt kommt die schon mitgetheilte Stelle, daß Gott die generelle Fürsorge für die Creaturen sich reservirt, die specielle den Engeln anvertraut habe. Darauf folgt: „Gewiß, wie es sich in Betreff der Menschen verhält, welche Tugend und Laster frei wählen können, ebenso verhält es sich auch mit den Engeln. Die Einen von ihnen, von Gott mit freiem Willen ausgerüstet, blieben bei dem, wozu sie Gott geschaffen und bestellt hat, die Andern aber wurden hochmüthig ob der (hohen) Beschaffenheit ihrer Natur und der (ihnen angewiesenen) Herrschaft, so dieser Archon der Hyle und ihrer Arten, und die Andern, welche für dieß erste Firmament bestellt waren. Sie verfielen in Begierde nach den Jungfrauen (Menschentöchtern), und wurden vom Fleische überwältigt; er aber (der Archon) wurde nachlässig und boshaft in Betreff der Verwaltung des ihm Anvertrauten. Von denen, die sich mit den Jungfrauen abgaben, wurden die Giganten gezeugt, von denen schon die heidnischen Dichter Einiges, aber nicht das Richtige sagten" [1].

Und c. 25: „Diese aus dem Himmel gefallenen Engel nun, die jetzt die Luft und Erde bewohnen und nicht mehr in das Uebersinnliche zurückkehren können, ebenso die Seelen der Giganten, diese die Welt umschweifenden Dämonen, erzeugen Bewegungen, die Einen, die Dämonen, wie sie ihrer (blutdürstigen Giganten-)Natur ähnlich sind, die gefallenen Engel solche, wie sie mit ihren fleischlichen Begierden harmoniren; der Archon der Hyle aber ... führt eine der Güte Gottes entgegengesetzte Verwaltung", so daß schon Viele an der göttlichen Weltregierung zweifelten.

Den schädlichen Einfluß, den diese bösen Geister im Allgemeinen auf die Welt, insbesondere auf den Menschen ausüben, beschreibt Athenagoras in c. 25 der leg. also: „Die von feindlichen Geistern ausgehenden dämonischen Bewegungen und Wirkungen bringen Un-

1) Athenagoras und viele andere alte Väter bezogen die Worte Mosis I. Mos. 6, 2: „die Kinder Gottes sahen die Töchter der Menschen, wie sie schön waren und nahmen sie zu Weibern" auf die Engel, statt auf die Abkömmlinge Seths, so Justin., Apolog. II., 5. Tertull. Apolog. c. 22. Origenes contra Celsum V, 55. Lactant. div. inst. II, 14.

ordnungen hervor. Insbesondere bewegen sie die Menschen, den Einen so, den Andern anders, sowohl den Einzelnen als ganze Völker, gemäß den Beziehungen zur Hyle und gemäß der Verwandtschaft des Einzelnen zum Göttlichen; sie bewegen ihn von Innen und Außen". „Diese Dämonen, fährt er c. 26 fort, sind es, welche die Menschen zu den Götzenbildern hinziehen, und das Blut der Opferthiere gerne lecken. Die Volksgötter, deren Namen die Statuen tragen, waren Menschen, die Dämonen aber eignen sich deren Namen an und treiben nun die Menschen zu Mord, Verstümmelung" rc. rc. Und c. 27: „Fürs Erste nehmen die unvernünftigen und trügerischen Bewegungen der Seele (welche die Dämonen nach c. 25 veranlassen), allerlei Bilder, theils aus der Hyle, theils selbstgeschaffene, und es begegnet dieß der Seele dann am meisten, wenn sie sich mit dem hylischen Geist in Verbindung einläßt und nur zur Erde und nicht zum Himmel blickt. . . . Diese unvernünftigen und trügerischen Bewegungen der Seele erzeugen dann idolsüchtige Phantasien oder Visionen" — (d. h. auf diese Weise führen die Dämonen den Menschen zur Anbetung der Idole, und verleiten ihn, die Gedanken, welche die Seele selbst hat, so zu betrachten, als kämen sie von den Idolen her). „Wenn aber (als Gegensatz von πρῶτα μὲν, das den ersten Punkt einleitete) die schwache Seele, die die Wahrheit nicht kennt und nicht auf Gott schaut, von falschen Meinungen über sich selbst befangen ist, so benützen dieß die die Hyle umschwebenden Dämonen, welche lüstern sind nach dem Dampfe und Blute der Opferthiere, und gerne die Menschen betrügen, — sie bedienen sich der irrthumerzeugenden Bewegungen der Seele und machen, daß die Leute, indem sie (die Dämonen) auf deren Geist wirken, ihre eigenen Einbildungen (falschen Gedanken) als von den Idolen herkommend betrachten. Und so oft die Seele durch sich selbst, weil sie unsterblich ist, logisch bewegt wird, also richtige Gedanken hat, sei es zur Andeutung der Zukunft oder zur Heilung der Gegenwart, auch den Ruhm hievon erndten die Dämonen" (d. h. der Mensch meint, diese Erkenntniß fließe ihm von den Göttern, ihren Orakeln rc. zu).

Diese Angelologie und Dämonologie hat sichtlich Manches, was dem kirchlichen Dogma fremd ist, aber auch Manches, was mit demselben harmonirt oder doch leicht damit in Harmonie gebracht werden kann. In diese zweite Kategorie gehört a. vor Allem die Auffassung der Engel als geschaffener Diener Gottes, sammt der an Plato's Timäus sich anschließenden Behauptung (c. 24): Gott habe den

Engeln die Specialfürsorge für das Erschaffene übertragen, sich selbst aber die generelle reservirt. Dieß ist nicht so zu verstehen, als habe Gott den Engeln die Fürsorge für die Einzeldinge in der Weise übertragen, daß er sich selbst ihrer gänzlich entledigte (wie es ungefähr Ritter, Gesch. d. christl. Phil. Thl. I. S. 312 verstanden), vielmehr sagt Athenagoras in seiner zweiten Schrift (de resurrect. c. 18) gerade das Gegentheil: „Nichts, gar nichts im Himmel und auf der Erde ist ausgeschlossen von der Fürsorge Gottes" [1]). Und hienach gefaßt kann die obige Vorstellung des Athenagoras mit dem christlichen Dogma unschwer in Harmonie gebracht werden.

b. Dogmatisch richtig ist es, daß der Fall der Engel ihre eigene That, und daß sie, besonders der Oberste, dem Hochmuth erlegen seien, stolz geworden auf ihre hohe Natur und Gewalt (leg. c. 24). Außerdem wirft Athenagoras (ibid.) dem Obersten der gefallenen Engel auch Nachlässigkeit in Besorgung des ihm von Gott übertragenen Amtes vor, ein Moment, das der Kirchenlehre unbekannt ist.

c. Ganz gut ist sein Nachweis, daß die bösen Engel, besonders ihr Oberster, zwar nicht Gott selbst aber doch seiner Güte widerstreben können und widerstreben (ibid. c. 24).

d. Wenn Athenagoras den Obersten der gefallenen Engel wiederholt den Archon der Hyle, den Beherrscher der Materie und ihrer Arten nennt, also der sichtbaren Welt, (wohl mit Ausschluß der Menschen, denn diese regiert Gott, leg. c. 12), so ist hier nur der biblische Terminus vom Fürsten dieser Welt repetirt und variirt (Joh. 12, 31. 14, 30. II. Cor. 4, 4. Ephes. 2, 2.), und keineswegs gesagt, daß Satan das Princip und der Schöpfer der materiellen Welt sei, vielmehr ist die Materie nach Athenagoras von Gott durch den Logos erschaffen, und jenem Engel ist nur ihre Verwaltung, διοίκησις, anvertraut worden. Er fiel aus Hochmuth und Nachlässigkeit, aber damit hat er seine Verwaltung nicht verloren, und benützt sie jetzt dazu, daß er der Güte Gottes widerstrebt. Athenagoras beruft sich hiefür auf die Bibel, wahrscheinlich auf das Buch Hiob [2]).

e) Zu den Ausschreitungen und Irrthümern gehört, was Athenagoras aus I. Mos. 6, 2 ableitet, daß nämlich sinnliche Begierde nach

1) Vgl. Maran's u. Otto's Noten zu legat. c. 24.

2) Vgl. Otto's Note 4 zu c. 25. p. 132 seiner Ausgabe.

In kräftigen, fast überkräftigen Ausdrücken anerkennt Athenagoras die Inspiration der hl. Schrift, indem er leg. c. 10 sagt: „Die Worte der Propheten bestätigen unsere (aus der Vernunft genommene) Argumente (für die Einheit Gottes), und ich glaube, daß auch euch die Schriften des Moses, Isaias, Jeremias und der übrigen Propheten nicht unbekannt seien, welche von dem göttlichen Geist in Ekstase versetzt, das was ihnen eingegeben wurde, aussprachen, indem sich der Geist ihrer bediente, als ob der Flötenspieler die Flöte blase. Aehnlich spricht auch Justin Dial. c. Tryph. c. 115 von einer Ekstase der Propheten.

Wie Athenagoras der menschlichen Seele Unsterblichkeit (ἀθάνατος ζωα) und reine Geistigkeit (πνεῦμα καθαρόν) zuschreibt (leg. c. 27. p. 142. 144. ed. Otto), so bezeugt er auch wiederholt den Glauben an ein jenseitiges, besseres, himmlisches Leben nach dem Tode des Leibs, wo die Seele ewig bei Gott, ohne Leiden und ohne Veränderung (ewig) bleibe. Aber dieß himmlische Leben werde nur den Gerechten zu Theil, während auf die Andern ein durch Feuer unglücklicher Zustand harre, je nachdem die Rechenschaft ausgefallen, die Jeder geben müsse (leg. c. 31. p. 164 und c. 12. p. 54 der ed. Otto).

Damit verbindet Athenagoras die Lehre von der Auferstehung des Fleisches. „Wir werden (sagt er leg. c. 31) bei und mit Gott ohne Veränderung und ohne Leiden der Seele bleiben, ἐχ ὡς σάρκες, κ' ἂν ἔχωμεν, d. h. nicht als Fleisch, obgleich wir Fleisch haben werden, sondern als himmlische Geister". Und noch bestimmter in c. 36 mit dem Beisatz, daß der Körper sammt der Seele, der er zum Bösen diente, werde gestraft werden, und daß diese Lehre ein starkes Incitament zu einem tugendhaften Leben sei. — Noch ausführlicher handelt hievon die zweite Schrift des Athenagoras, de resurrectione. In dieser zeigt er im ersten Theil, daß die Gegner die Unmöglichkeit einer Auferstehung nicht beweisen könnten, denn man könne nicht behaupten, a) daß Gott die Auferstehung nicht bewirken könne. Es fehle ihm dazu nicht an Wissen und nicht an Macht. So gut er Macht hatte, den Leib zu erschaffen, so gut könne er ihn auch wieder herstellen, und man dürfe nicht einwenden, es sei dieß unmöglich, weil manche Menschen von Thieren gefressen und deren Leibern assimilirt wurden, diese Thiere aber dann später wieder von Menschen verspeist und den Leibern dieser assimilirt wurden, so daß jetzt bei der Auferstehung ein und derselbe Stoff zweien

Menschenleibern angehören müßte. Ebenso wenn ein Mensch den andern verzehre. Allein die ganze Voraussetzung sei unrichtig. Kein Geschöpf sei den Geschöpfen derselben Species vom Schöpfer zur Speise bestimmt, und darum assimilire sich sein Fleisch nicht mit den Leibern der Essenden gleicher Gattung, sondern werde wieder ausgeschieden. b. Man könne auch nicht behaupten, daß Gott die Auferstehung nicht bewirken wolle, denn er wolle nur das nicht, was ungerecht oder unwürdig ist. Die Auferstehung aber sei gegen Niemanden ungerecht, — kein Unrecht gegen die Engel, keines gegen die vernunftlose Creatur, keines gegen die Auferstehenden selbst, und auch nicht unwürdig, denn der Auferstehungsleib sei herrlicher, als der frühere.

Im zweiten Theil von c. 11 an beweist Athenagoras die Wirklichkeit der Auferstehung: a. aus dem Zweck der Schöpfung des Menschen. Kein Vernünftiger, sagt er c. 12, macht etwas, was er mit Vorsatz schafft, zwecklos, sondern entweder zu seinem eigenen Nutzen oder zum Nutzen Anderer oder um des Gemachten selbst willen. Auch Gott hat den Menschen nicht zwecklos erschaffen, denn er ist weise und alle Werke der Weisheit haben einen Zweck; auch hat Gott den Menschen nicht zu seinem (Gottes) eigenen Nutzen erschaffen, denn er bedarf nichts; auch nicht zum Nutzen Anderer, denn Alles was mit Vernunft ausgerüstet, ist nicht erschaffen zum Gebrauch anderer Geschöpfe, sondern für sein eigenes Leben, seine eigene Fortdauer. Von Seite Gottes betrachtet, hat Gott den Menschen erschaffen um seine Güte und Weisheit zu manifestiren, von Seite des Menschen aber betrachtet, ist er erschaffen zum Sein und zwar zum dauernden Sein. Das Unvernünftige allerdings ist vergänglich, das Ebenbild Gottes dagegen, das Vernünftige, ist für bleibende Dauer erschaffen, damit es den Schöpfer, seine Macht und Weisheit erkenne und seinen Gesetzen gehorche. Was um eines Andern willen erschaffen ist, geht allerdings mit diesem zu Grunde, was aber zu dem Zweck erschaffen ist, daß es sei und lebe, für dieß ist kein Grund des ewigen Unterganges vorhanden. Wenn nun so der Mensch fortdauern soll, so auch die zwei Theile, aus denen er besteht, Seele und Leib; und die Auferstehung des Leibes ist nur eine der vielen Veränderungen, die mit dem Leib nach Größe, Form 2c. 2c. in den verschiedenen Lebensaltern vorgehen. Wenn nun Gott, fährt er c. 13 fort, den Menschen erschaffen hat, auf daß er eines weisen Lebens theilhaftig werde und in Betrachtung der göttlichen Weisheit verharre, so muß der

Mensch auch fortdauern, und wenn dieß, so muß auch der Leib auferstehen.

b. Die Auferstehung wird zweitens bewiesen aus der Natur des Menschen. Jeder Mensch besteht aus Seele und Leib. Beide sind mit einander und für einander erschaffen, und in dieser Einheit fühlt, wirkt und vollzieht der Mensch sowohl das, was in das Gebiet der Sinne, als in das des Geistes gehört. Soll nun der Mensch fortdauern (was nach lit. a nothwendig), so auch sein Leib, resp. letzterer muß wiederhergestellt werden (de resur. c. 14. 15). Allerdings wird diese Fortdauer scheinbar durch den Tod und die Auflösung unterbrochen, aber ähnlich ist es ja auch beim Schlafe. Auch während seiner tritt Empfindungslosigkeit ein, und doch erwacht der Mensch wieder und lebt von Neuem. Gleich dem Erwachen vom Schlafe ist die Auferstehung vom Tode (ibid. c. 16). Dem todten Leibe sieht freilich Niemand an, daß er wieder aufersteht, aber auch dem gestaltlosen (menschlichen) Samen sieht man nicht an, daß daraus ein so reich gegliederter Körper entsteht, dem Kinde sieht man nicht an, daß daraus ein Mann wird, dem Mann sieht man nicht an, daß er in die Elemente aufgelöst wird. An letztere Veränderungen glauben wir, weil wir sie aus Erfahrung kennen, die Auferstehung aber wird durch die Vernunft bewiesen und diese gilt mehr als die Erfahrung (ibid. c. 17).

c. Die Auferstehung wird drittens bewiesen aus dem Gericht und der Nothwendigkeit der Belohnung und Strafe. Wer Gottes Vorsehung annimmt, muß auch die Nothwendigkeit von Belohnung und Strafe anerkennen, beide aber müssen den ganzen Menschen treffen, nicht die Seele ohne den Leib, weil beide in Verbindung mit einander das Gute und Böse gewirkt haben. Diese Belohnung und Strafe tritt aber nicht schon in diesem Leben ein, kann auch nicht nach dem Tode, während der Auflösung des Leibes eintreten (weil da der Leib gar nicht existirt), muß deßhalb nachher eintreten, und macht so die Auferstehung nöthig (ibid. c. 18). Für diejenigen aber, welche die Vorsehung läugnen, wird das vorausgehende Argument so modificirt, daß zuerst gezeigt wird, wie vernünftig und nothwendig es sei (für die Ordnung in der Welt), eine göttliche Vorsehung und ein gerechtes Gericht anzunehmen. Darauf wird das Argument weiter ausgeführt und gezeigt, wie das gerechte Gericht in einem jenseitigen Leben statthaben und Leib und Seele zugleich treffen müße. Der Leib habe ja theils mit vielen Mühen mitgewirkt

zum Guten, theils aber die Seele zum Bösen verleitet. Auch seien die Gebote Gottes, z. B. du sollst nicht ehebrechen, nicht der Seele an sich, sondern dem ganzen Menschen gegeben, der ganze Mensch also responsabel (ibid. c. 19—23).

d) Die Auferstehung des Fleisches ist viertens zu beweisen aus dem τέλος, Zweck und Ziel des Menschen. Das Nöthige hierüber erhelle, meint Athenagoras, zwar schon aus dem Gesagten, damit es aber nicht scheine, als ob ein Punkt übergangen werde, wolle er noch Folgendes bemerken. Jedes Natur- oder Kunstprodukt hat seinen Zweck, der seiner Natur angemessen ist. Hienach kann für den Menschen, weil er vernünftig ist, nicht Empfindungslosigkeit sein τέλος sein, denn dieß hätte er mit der gefühllosen Creatur gemein. Ebenso wenig kann leiblicher Genuß sein τέλος sein, sonst hätte das thierische Leben den Vorzug vor dem tugendhaften, denn für Thiere ist der leibliche Genuß das Höchste, aber nicht für vernünftige Wesen (ibid. c. 24). Auch darum kann der Genuß nicht sein τέλος sein, weil die Seele vom Leibe getrennt nicht genießen kann. Leib und Seele des Menschen müssen ihr τέλος haben. Da sie nun dieß in diesem Leben nicht finden nach dem Gesagten (weil hier der Gerechte oft unglücklich ꝛc.) und der Mensch das τέλος auch nicht nach dem Tode während der Auflösung des Leibes finden kann (weil eine Seele ohne Leib kein Mensch ist), so muß er es in einem andern Leben finden, und dazu ist die Auferstehung nöthig. Das τέλος für die vernünftige Creatur ist aber wohl kein anderes, als das beständige Verharren in dem, dem sie naturverwandt ist, also beständiger Jubel über die Anschauung Gottes und seiner Gesetze (ibid. c. 25).

Große Bedenken erregte eine Aeußerung des Athenagoras in c. 7 der Schrift de resurrectione. Athenagoras sagt hier: „Wenn man auch zugeben würde, solche unnatürliche Speise, wie Menschenfleisch für einen andern Menschen ist, werde von letzterem verdaut und verwandle sich in etwas Feuchtes oder Trockenes oder Warmes oder Kaltes [1]), auch aus diesem Zugeständnisse würde den Gegnern kein Nutzen

1) Nach Aristoteles sind Feuchtes und Trockenes, Warmes und Kaltes die 4 stofflichen Grundverschiedenheiten, aus deren wechselseitiger Verbindung alles Körperliche entsteht und wächst, also auch der Mensch genährt, sein Fleisch producirt wird. Hienach muß Alles, was gegessen und nicht roh wieder ausgestoßen wird, sich zersetzen in Feuchtes oder Trockenes oder Kaltes oder Warmes. Vgl. Brandis, Aristoteles u. s. akademischen Zeitgenossen, 2. Hälfte, 1857. S. 1000 f. 1010 f. 1253. 1285. 1319 f.

erwachsen, indem die Auferstehungsleiber aus ihren eigentlichen Theilen wieder zusammengesetzt werden, von dem Genannten aber (Feuchtes rc. rc.) nichts ein Leibcstheil ist, auch nicht den Rang eines solchen hat, auch nicht beständig in den Theilen, welche Nahrung empfangen, verbleibt oder mit dem auferstehenden mit aufersteht, indem Blut, Phlegma (Schleim), Galle und Athem dann (bei der Auferstehung) nichts mehr beitragen zum Leben. Denn was die Körper einst, so lange sie genährt wurden, nöthig hatten, das brauchen sie dann nicht mehr; das Bedürfniß der Nahrung ist nicht mehr vorhanden.“ Hieraus schloß Peter Allirius, daß nach Athenagoras der Auferstehungsleib kein Blut habe, und zog daraus Consequenzen gegen die Abendmahlslehre. Gegen ihn wollten Boileau und Lumper (hist. theol. crit. T. III. p. 93) zeigen, daß unser Apologet wohl dem Feuchten und Trockenen rc. im Menschen die Auferstehungsfähigkeit abspreche, aber nicht dem Blute, von dem er blos sage, es habe dann nichts mehr beizutragen zum Leben. Er negire also nicht die Fortdauer des Blutes selbst, sondern nur die Fortdauer seiner jetzigen Funktion. Allein es fragt sich, ob nicht die Argumentationsweise des Athenagoras eher vermuthen lasse, daß er dem Blut selbst die Auferstehungsfähigkeit abspreche. Da er dem Aristoteles folgt und dieser wiederholt erklärt, „das Blut sei die letzte und eigentliche Nahrung des Leibs“ (Brandis a. a. O. S. 1266. 1319) und das Blut gehöre nicht zum Leben selbst, weil es keine Empfindung habe, sondern sei nur Mittel des Lebens“ (ibid. S. 1267), so wird wahrscheinlich, daß auch Athenagoras das Blut nicht als einen eigentlichen Theil des Körpers, sondern nur als Nahrung betrachtet habe, von der Nahrung aber sagt er, daß der Auferstehungsleib ihrer nicht bedürfe. Hier läge also ein aus einem naturwissenschaftlichen Irrthum stammender Verstoß gegen das Dogma vor; Consequenzen in Betreff der Abendmahlslehre aber (daß sonach auch nicht das Blut Christi in der Eucharistie gegenwärtig sei) hat Athenagoras daraus nicht gezogen.

Einige wollen bei ihm auch eine Andeutung in Betreff der Erbsünde finden, so Permaneder (Patrolog. specialis I. p. 186 sq.). Sie beziehen sich auf die Worte in c. 27 der legatio: „Besonders begegnet dieß der Seele, wenn sie sich mit dem hylischen Geiste in Verkehr einläßt und nicht zu den himmlischen Dingen und deren Schöpfer empor, sondern nach unten auf die irdischen Dinge blickt, besonders auf die Erde, als ob sie blos Fleisch und Blut und nicht

zum Guten, theils aber die Seele zum Bösen verleitet. Auch seien die Gebote Gottes, z. B. du sollst nicht ehebrechen, nicht der Seele an sich, sondern dem ganzen Menschen gegeben, der ganze Mensch also responsabel (ibid. c. 19—23).

d) Die Auferstehung des Fleisches ist viertens zu beweisen aus dem τέλος, Zweck und Ziel des Menschen. Das Nöthige hierüber erhelle, meint Athenagoras, zwar schon aus dem Gesagten, damit es aber nicht scheine, als ob ein Punkt übergangen werde, wolle er noch Folgendes bemerken. Jedes Natur- oder Kunstprodukt hat seinen Zweck, der seiner Natur angemessen ist. Hienach kann für den Menschen, weil er vernünftig ist, nicht Empfindungslosigkeit sein τέλος sein, denn dieß hätte er mit der gefühllosen Creatur gemein. Ebenso wenig kann leiblicher Genuß sein τέλος sein, sonst hätte das thierische Leben den Vorzug vor dem tugendhaften, denn für Thiere ist der leibliche Genuß das Höchste, aber nicht für vernünftige Wesen (ibid. c. 24). Auch darum kann der Genuß nicht sein τέλος sein, weil die Seele vom Leibe getrennt nicht genießen kann. Leib und Seele des Menschen müssen ihr τέλος haben. Da sie nun dieß in diesem Leben nicht finden nach dem Gesagten (weil hier der Gerechte oft unglücklich ꝛc.) und der Mensch das τέλος auch nicht nach dem Tode während der Auflösung des Leibes finden kann (weil eine Seele ohne Leib kein Mensch ist), so muß er es in einem andern Leben finden, und dazu ist die Auferstehung nöthig. Das τέλος für die vernünftige Creatur ist aber wohl kein anderes, als das beständige Verharren in dem, dem sie naturverwandt ist, also beständiger Jubel über die Anschauung Gottes und seiner Gesetze (ibid. c. 25).

Große Bedenken erregte eine Aeußerung des Athenagoras in c. 7 der Schrift de resurrectione. Athenagoras sagt hier: „Wenn man auch zugeben würde, solche unnatürliche Speise, wie Menschenfleisch für einen andern Menschen ist, werde von letzterem verdaut und verwandle sich in etwas Feuchtes oder Trockenes oder Warmes oder Kaltes [1]), auch aus diesem Zugeständnisse würde den Gegnern kein Nutzen

1) Nach Aristoteles sind Feuchtes und Trockenes, Warmes und Kaltes die 4 stofflichen Grundverschiedenheiten, aus deren wechselseitiger Verbindung alles Körperliche entsteht und wächst, also auch der Mensch genährt, sein Fleisch producirt wird. Hienach muß Alles, was gegessen und nicht roh wieder ausgestoßen wird, sich zersetzen in Feuchtes oder Trockenes oder Kaltes oder Warmes. Vgl. Brandis, Aristoteles u. s. akademischen Zeitgenossen, 2. Hälfte, 1857. S. 1000 f. 1010 f. 1258. 1285. 1319 f.

Söhne und Töchter, Andere als Brüder und Schwestern, Andere als Väter und Mütter, und sehen vor Allem darauf, daß Niemand von diesen an der Keuschheit Schaden leide. Darum sündigt Jeder, der den Kuß (einer Glaubens-Schwester) wiederholt, weil sie ihm gefällt, und wenn dieser Kuß, der mehr Gruß ist, nur ein wenig durch einen (unreinen) Gedanken befleckt wird, so schließt er vom ewigen Leben aus. Schon der begierliche Blick ist ja Ehebruch (ibid. c. 32. p. 166 sqq.).

m. Man findet bei den Christen viele Männer und Frauen, welche unverheirathet bleiben, weil sie dadurch näher mit Gott verbunden zu werden hoffen. Der Christ bleibt entweder, wie er geboren wurde, oder er heirathet einmal, denn die zweite Ehe ist eine *εὐπρεπὴς μοιχεία*, und wer nach dem Tode seiner Frau nochmals heirathet, ist ein *μοιχὸς παρακεκαλυμμένος*, ein verhüllter Ehebrecher (ibid. c. 33. p. 172; 174).

n. Und wenn der Christ heirathet, so geschieht es wegen der Kindererzeugung, und der eheliche Umgang dauert nur so lange, als die Kindererzeugung dauert, gleichwie der Landmann, wenn er Samen in die Erde gelegt, die Ernte erwartet, und nicht vorher nochmals Samen säet (ibid. c. 33. p. 170).

In den sub lit. m. angeführten Worten hat man schon enkratitische und montanistische Hyperstrenge finden und in Athenagoras deßhalb ein Mitglied der einen oder andern fraglichen Sekte erblicken wollen. Allein auch andere Väter urtheilten sehr streng über die zweite Ehe, tolerirten sie blos als das kleinere Uebel, um Fornikation zu vermeiden, und belegten die Bigami dieser Art mit temporärer Kirchenbuße, vgl. c. 1 der Synode von Laodicea, c. 3 der Synode von Neocäsarea und c. 19 der Synode von Ancyra (s. meine Conciliengeschichte, Bd. I. S. 207. 212 f. 725). Ueberdieß liegt schon im Ausdruck *εὐπρεπὴς μοιχεία*, daß Athenagoras die zweite Ehe nicht schlechthin verwerfe, und *μοιχεία* nicht im vollen Sinne des Wortes genommen wissen wolle, sondern metaphorisch spreche, denn einen anständigen Ehebruch gibt es nicht. Aehnlich ist das *παρακεκαλυμμένος μοιχὸς* zu fassen. Die Seele, das Unsichtbare, des Bigamus, will er sagen, ist getheilt zwischen zwei Frauen, wie der Leib, das Sichtbare, des Ehebrechers zweien Weibern angehört. Ein Montanist aber würde die zweite Ehe nicht eine *εὐπρεπὴς*, sondern eine wirkliche oder *αἰσχρὰ μοιχεία* genannt haben ꝛc. Dazu kommt, daß wir bei Athenagoras sonst nirgends die

geringste Spur von montanistischen oder enkratitischen Irrthümern finden, namentlich weiß er (leg. c. 31) nichts von einem tausendjährigen Reiche auf Erden, sondern sagt ausdrücklich, daß auf dieses Leben ein jenseitiges folge, im Himmel oder in der Hölle. Und was er über die Ekstase der Propheten sagt (S. 92), das bezieht sich ja nicht auf die montanistischen Propheten, sondern auf die Verfasser der biblischen Bücher.

II. Analyse der Schrift πρεσβεία περὶ Χριστιανῶν oder legatio (supplicatio) pro Christianis.

Cap. 1. Jeder Unterthan der Kaiser darf die ihm beliebigen Götter verehren, und Jeder genießt durch die Trefflichkeit der Kaiser des Rechtsschutzes, nur für die Christen ist nicht gesorgt. Sie darf Jeder mißhandeln und verfolgen. Möchten doch die Kaiser dieser Lage durch eine Verordnung ein Ende machen, denn es handelt sich nicht um Verlust von Geld u. dgl., was die Christen ohnehin gering anschlagen, sondern um Leib und Leben.

2. Sind Christen eines Verbrechens schuldig, so sollen sie aufs Strengste bestraft werden; allein bis jetzt ist kein Christ eines solchen überwiesen worden. Die Gerechtigkeit verlangt, daß man gegen die Christen das gleiche Gerichtsverfahren einschlägt, wie gegen andere Angeklagte, daß man also wegen Verbrechen nicht wegen Namen, und nur auf Beweise nicht auf Anschuldigungen hin straft. Uebrigens muß ich, wenn ich die christliche Religion zu vertheidigen anfange, vor Allem bitten, daß sich die Kaiser nicht zum voraus einnehmen lassen durch die unter dem Pöbel verbreiteten Gerüchte.

3. Drei Verbrechen sind es, die man den Christen vorwirft: Atheismus, thyesteische Mahlzeiten und ödipodeische Vermischung [1]. Wären sie schuldig, so verdienten sie vernichtet zu werden, aber schon der Umstand, daß man sie nicht aufsuchen soll (conquirendi non sunt, verordnete Trajan) spricht für ihre Unschuld.

4. Am längsten verweilt Athenagoras bei Widerlegung der ersten

---

1) Atreus, der Bruder des Thyestes, lud diesen zu einer Mahlzeit und setzte ihm da das Fleisch seiner (des Thyestes) Söhne vor. — Oedipus von seinem Vater Laios, K. von Theben, ausgesetzt, in Corinth erzogen, tödtete seinen Vater, den er nicht kannte, und heirathete seine eigene Mutter Jokaste, die er ebenfalls nicht kannte.

Anschuldigung, von c. 4—30 incl. Diagoras allerdings, sagt er, war ein Atheist, aber die Christen sind nicht Atheisten, denn sie verehren einen Gott, den Schöpfer des Alls, der, selbst ungeworden, Alles durch seinen Logos erschaffen hat.

5 u. 6. Auch die Dichter und Philosophen Euripides, Sophokles, Philolaus, Plato, Aristoteles haben nur einen ungewordenen Gott anerkannt, und sind doch nicht für Atheisten gehalten worden.

7. Durften sie ihre Ansichten, die doch nur Vermuthungen waren, ungestraft aussprechen, warum nicht die Christen, die doch für die ihrigen die vom göttlichen Geist angewehten Propheten zu Zeugen haben.

8. Ueberdieß ist der Monotheismus allein vernünftig, und die Annahme mehrerer Götter führt zu Absurditäten. Erster Vernunftbeweis für die Einheit Gottes.

9. Und nicht blos die menschliche Vernunft, auch Moses und die Propheten, deren Schriften den Kaisern wahrscheinlich bekannt sind, lehren die Einheit Gottes.

10. Es ist nun klar, daß die Christen keine Atheisten sind, sie verehren ja den ewigen Gott und seinen Sohn den Logos und den heiligen Geist (Anfänge einer spekulativen Trinitätslehre s. oben S. 61). Außerdem anerkennen sie auch eine Menge von Engeln und Dienern, welche Gott durch seinen Logos geschaffen und der Welt vorgesetzt hat, s. oben S. 64.

11. und 12. Auch die Moral der Christen und ihr Glaube an die jenseits abzulegende Rechenschaft beweisen, daß sie keine Atheisten sind.

13. Den Vorwurf des Atheismus erhebt man gegen sie hauptsächlich deßhalb, weil sie die von den Städten verehrten Götter nicht anerkennen. Es ist wahr, sie opfern nicht, aber es ist thöricht, Gott der nichts braucht, etwas opfern zu wollen. Das Gott wohlgefällige Opfer ist, ihn recht erkennen und reine Hände zu ihm erheben.

14. Zudem sind die Städte in Betreff der Götter unter sich selbst gar nicht einig; die einen verehren diese, die andern jene.

15. Und wären sie auch einig, so verehrt doch das Volk materielle Bilder als Götter, während die Christen mit Recht zwischen Gott und Materie unterscheiden.

16. Ebenso vernünftig ist es, daß sie nicht die Welt als Gott verehren.

17. Die Namen und die Bildnisse der Götter sind neu, sozusagen erst von gestern und von Menschen gemacht, also nicht ewig, was doch zum Begriffe Gottes gehört.

18. Aber man sagt, dieß seien nur die Bilder der Götter, nicht die Götter selbst, und der Dienst, den man den Bildern widme, gehe auf die Götter über. Zeuge dessen seien die Wunder, die von einigen dieser Bilder geschehen. Bevor Athenagoras hierauf antwortet, bittet er die Kaiser um Verzeihung wegen seiner Argumente, weil er vor Allem die Existenz der Götter bekämpfen muß. Er wolle ja nicht offensiv, sondern nur defensiv verfahren. Er zeigt nun c. 18—21 incl., daß die sogenannten Götter keine Götter seien, weil sie zugestandenermaßen (Belege aus den heidnischen Theogonien) nicht ewig, vielmehr alle geboren seien. Aber nicht blos dieß lasse sich gegen die Götterlehre vorbringen, sondern es spreche gegen sie noch weiter das, was von den Körpern der Götter, von ihren Thaten, Leidenschaften rc. Thörichtes und Schandbares erzählt werde.

22. Aber man sagt, das seien nur poetische Einkleidungen von Naturerscheinungen, Jupiter z. B. sei eine Personifikation des Feuers, Juno der Erde u. s. f. Allein auch dann sind sie nicht Götter, denn alles Natürliche ist materiell, vergänglich, veränderlich. Zudem lassen sich nicht alle Mythen so erklären.

23 u. 24. Es ist klar, wenn die s. g. Götter keine Götter sind, so können sie auch nicht die obenerwähnten Wunder wirken. Diese werden vielmehr von den Dämonen gewirkt. Schon Thales und Plato haben die Dämonen von Gott unterschieden, die Christen aber lehren, daß Gott Engel erschaffen und ihnen die Specialfürsorge für seine Creaturen anvertraut hat, während er die Generalfürsorge für sich behielt. Von diesen haben sich einige gegen Gott empört, besonders der Fürst der Materie. Diese gefallenen Engel faßten Neigung zu Menschentöchtern und zeugten mit ihnen die Giganten, von denen auch die heidnischen Dichter, freilich nur Ungenaues wußten.

25. Diese drei, der Fürst der Materie, die übrigen gefallenen Engel und die Seelen der Giganten, in der Luft und auf der Erde lebend, erzeugen im Menschen Bewegungen, wie sie ihrer (grausamen) Natur (der Giganten) und den fleischlichen Begierden der gefallenen Engel gemäß sind; der Archon der Hyle aber wirkt im Widerspruch gegen die Güte Gottes, so daß Viele die göttliche Weltregierung läugneten.

26. Diese Dämonen verleiten die Menschen zum Götzendienst.

Sie lecken gerne das Blut der Opferthiere. Die s. g. Götter aber, derer Namen die Bilder tragen, waren Menschen. Doch die Dämonen bemächtigten sich dieser Namen, und wirken unter diesen Namen bösartig und naturwidrig, wie es wohl Dämonen aber nicht Gott gemäß ist.

27. Zu den Idolen ziehen die Dämonen den Menschen dadurch hin, daß die unvernünftigen und trügerischen Bewegungen der Seele, welche sie veranlassen, idolsüchtige Phantasien erzeugen. Sodann aber zweitens: wenn die Seele selbst einen trügerischen Gedanken (z. B. Jemanden zu morden) gefaßt hat, so bewirken die Dämonen, daß die Leute glauben, dieser Gedanke komme von den Idolen her. Und drittens: so oft die Seele, weil sie unsterblich ist, logisch bewegt wird (Richtiges erkennt) z. B. in Betreff der Zukunft, so erndten die Dämonen auch hievon den Ruhm.

28—30. Athenagoras kommt hier nochmals auf die Götternamen zu sprechen, um zu zeigen, daß die s. g. Götter ehemals Könige, Helden, Künstler &c. gewesen seien, und beschließt damit den ersten Theil seiner Schutzschrift.

31. Den zweiten Theil zum Erweis, daß auch die beiden andern Vorwürfe (c. 3) falsch seien, beginnt Athenagoras mit der Bemerkung: es ist ein altes Gesetz, daß das Laster gegen die Tugend kämpft. Auch Pythagoras, Sokrates u. A. sind getödtet worden. Schon aus dem bisher Gesagten würden die Kaiser gemäß ihrer Weisheit den Ungrund der neuen Beschuldigungen erschließen. Ja, wenn die Christen blos dieses Leben und nicht auch ein jenseitiges annähmen, dann könnten sie möglicher Weise der Sünde dienen. Aber sie glauben an ein ewiges Leben sammt Auferstehung des Leibes, an ewige Seligkeit oder ewige Feuerstrafe. Deßhalb müssen sie sich vor Sünde hüten.

32. Die Heiden dichten den Christen das an, was sie von ihren eigenen Göttern erzählen, die fleischlichen Schandthaten derselben. Aber das Christenthum verbietet sogar den unreinen Blick. Die Christen nennen sich allerdings Brüder und Schwestern, Mütter und Väter, aber es ist dabei alles Unreine strengstens ausgeschlossen. Wer den Kuß einer Schwester aus sinnlichem Wohlgefallen wiederholt, der sündigt, und es muß bei diesem Kuß oder eigentlich Gruß die höchste Vorsicht angewendet werden, da schon der unreine Gedanke vom ewigen Leben ausschließt.

33. Ja, die verehelichten unter den Christen beschränken den ehelichen Umgang auf den Zweck der Kindererzeugung. Viele aber

bleiben unverheirathet, in der Hoffnung, dadurch enger mit Gott verbunden zu werden. Jeder soll ledig bleiben oder sich einmal verheirathen. Die zweite Ehe ist eine εὐπρεπὴς μοιχεία u. s. f. s. oben S. 78.

34. Wir werden von Unzüchtigen der Unzucht beschuldigt und darum verfolgt. Das heißt in Wahrheit Menschenfleisch fressen.

35. Wir halten es für unrecht, selbst einer gerechten Tödtung zuzusehen, und bleiben darum ferne von öffentlichen Spielen, erachten auch die Abtreibung der Leibesfrucht für unerlaubt, und wir sollten Menschen tödten und auffressen!

36. Schon unser Glaube an die Auferstehung würde uns hindern, unsern Leib zum Grabe zu machen für einen andern Menschenleib, der auferstehen wird. Hält man auch die Lehre von der Auferstehung des Leibes für albern, so schadet sie doch Niemanden. Uebrigens haben auch schon Philosophen von der Auferstehung gesprochen, aber es würde zu weit und über den Zweck dieser Rede hinausführen, wenn dieser Punkt noch erörtert werden sollte.

37. Schluß: Ihr aber (die Kaiser) möget gemäß eurer Trefflichkeit meinem Beweise Beifall widmen. Niemand ist eurer Gnade würdiger, als wir Christen, die wir beständig für euch und das Reich beten, dessen Ruhe und Glück auch uns nützlich ist.

III. Analyse der Schrift περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν, de resurrectione mortuorum.

1. Diejenigen, welche sich mit Darstellung der Wahrheit abgeben, müssen einen doppelten Weg einschlagen, pro und de veritate reden; das erstere (pro) gegen die Feinde der Wahrheit, das andere für die Lernbegierigen. Auch er (Athenagoras) wolle und müße es so machen, und vor Allem pro veritate gegen die Ungläubigen sprechen. (Jetzt beginnt der erste Theil bis c. 10 incl., abweisend die Einwürfe der Gegner.)

2. Das Nichtglauben, wenn es vernünftig sein soll, muß einen Grund haben. Im vorliegenden Falle also müßten die Ungläubigen zeigen, daß die Auferstehung wirklich nicht glaubwürdig sei. Sie müßten nachweisen, daß Gott die Auferstehung entweder nicht bewirken wolle oder nicht könne. Beides ist bei Gott nicht denkbar. Vor Allem fehlt es ihm zu dem Können nicht an Wissen.

3. Ferner, so gut er die Leiber ins Dasein zu rufen Macht hatte, so gut hat er die Macht, sie auch nach dem Tode wieder herzustellen.

4. Ein Haupteinwurf gegen die Auferstehung ist, daß manche Menschen von Thieren gefressen werden und also ihre Leiber in die der Thiere übergehen; ja noch mehr: diese Thiere werden oft wieder von Menschen verspeist, so daß Theile des einen Menschenleibs dadurch jetzt in andere Menschenleiber übergehen. Auch kommt vor, daß Menschen von Menschen verzehrt werden, also die Leiber der erstern in die der Andern übergehen. Wie könne nun da jedem Menschenleib das Seinige wieder zurückgestellt werden, da ein und derselbe Stoff jezt mehreren Menschen angehöre?

5. Diese Einwürfe beruhen vor Allem auf Nichtkenntniß der Macht und Weisheit des Schöpfers, der jedem Thiere die seiner Natur und Art angemessene Nahrung zugewiesen hat, und nicht jeglichen Stoff allen Leibern sich assimiliren läßt, auch das Geeinigte wieder auszuscheiden weiß. Außerdem beachten diese Gegner nicht die *δύναμις* (Beschaffenheit) und Natur des Nährenden und Genährten, sonst wüßten sie, daß nicht Alles, was ein Geschöpf genießt, eine ihrer angemessenen *προσφυῆς* Nahrung sei. a. Einiges nämlich wird, sobald es in den Leib kommt, sogleich zerstört und ausgestoßen, so daß es nicht einmal die erste Kochung durchmacht. b. Anderes wird gekocht, nimmt die erste Verwandlung an, aber auch es verbindet sich nicht ganz mit den zu nährenden Körpertheilen, indem Einiges schon im Magen seine nährende Kraft verliert (darum sich nicht assimiliren kann und ausgestoßen wird). c. Anderes wird bei der zweiten Verwandlung und Verkochung in der Leber ausgeschieden und verliert die Nahrungskraft. Denn auch das, was in der Leber gekocht und verwandelt wird, dient nicht alles zur Nahrung für den Menschen, sondern wird (theilweise) in die natürlichen Ueberschüssigkeiten (Unrath) zersezt; und selbst der noch übrige Nahrungsstoff wird manchmal selbst noch in den Körpertheilen in etwas Anderes verwandelt, indem die größere und stärkere Substanz die kleinere und schwächere entweder zerstört oder sich conformirt, wenn sie sich nähert.

6. Da es so bei jedem Thiere in Betreff seiner Speise eine dreifache Reinigung und Zersetzung gibt, so muß alles zur Nahrung Nichttaugliche, weil es nicht assimilirt werden kann, gänzlich zerstört und auf natürlichem Wege entfernt, oder in etwas Anderes (z. B. Urin) verwandelt und in dieser Form ausgestoßen werden. Die *δύναμις* des nährenden Körpers aber muß der des zu Nährenden

angemessen und naturgemäß sein, und wenn sie die natürlichen Reinigungen durchgemacht hat, reinster Zuwachs der Substanz werden. Dieser Theil allein verdient den Namen Nahrung; er allein assimilirt sich. Der andere naturwidrige Theil (des Gegessenen) dagegen wird entweder, wenn er mit einem stärkern Stoffe in Verbindung kommt, sogleich zerstört, oder er zerstört selbst, wenn er obsiegt, verwandelt sich in schädliche Säfte, erzeugt Schmerzen rc. Nichts nun, was für ein Geschöpf nicht naturgemäße Nahrung ist, assimilirt sich mit diesem, sondern geht entweder sogleich vernichtet durch den Bauch ab, oder wenn es länger bleibt, erzeugt es Krankheit und verderbt die naturgemäße Speise und das dieser bedürftige Fleisch. Manchmal wird es durch Arzneien rc. ausgestoßen.

7. Wenn man auch zugäbe, die unnatürliche Speise werde verdaut und verwandle sich in etwas Feuchtes oder Trockenes oder Warmes oder Kaltes (s. oben S. 75), auch aus diesem Zugeständnisse würde den Gegnern kein Nutzen erwachsen, indem die Auferstehungsleiber aus ihren eigentlichen Theilen wieder zusammengesezt werden, von den genannten aber (Feuchtes rc.) nichts ein Leibestheil ist, auch nicht mit aufersteht, indem Blut, Schleim, Galle und Athem dann nichts mehr beitragen zum Leben. Das Bedürfniß der Nahrung ist ja dann nicht mehr vorhanden. Ja, selbst angenommen, die durch solche unnatürliche Speise bewirkte Veränderung bringe noch um eine Stufe weiter bis ins Fleisch, auch dann wird das dadurch veränderte Fleisch nicht nothwendig ein Complement des Menschen, der es ißt, da einerseits das aufnehmende Fleisch das andere nicht immer behält und andererseits das aufgenommene nicht immer bleibt, sondern gar manche Veränderungen durchmacht. Es wächst und nimmt ab, z. B. durch Hitze und Krankheit, besonders aber treten solche Veränderungen ein, wenn der Leib etwas nicht Passendes genossen hat. Er schwillt auf und muß es ausstoßen. Es kann also nicht bewiesen werden, daß Menschenleiber sich mit andern Menschenleibern assimiliren.

8. Im Allgemeinen ist kein Geschöpf den Geschöpfen derselben Species vom Schöpfer als Speise angewiesen. Die Gegner müßten also beweisen, daß ausnahmsweise das Menschenfleisch für Menschen bestimmt sei, und dann wäre es ganz natürlich und recht, daß sie sich untereinander selbst auffressen. Wenn aber die unnatürliche Speise sich niemals dem Leibe des Essenden assimilirt, so ist nie ein Menschenfleisch in den Leib eines andern Menschen übergegangen,

sondern stets ausgeschieden und in die Elemente aufgelöst worden, aus denen es wieder zurückgenommen und durch Gottes Weisheit und Macht dem ganzen Leibe wieder verbunden wird, wenn auch noch so viele Veränderungen mit ihm vorgegangen sind.

9. Jene Gegner, welche Gott mit einem Töpfer oder Schmied vergleichen und meinen, wie dieser so könne auch er seine zerstörten Gebilde nicht wieder herstellen, diesen zu antworten wäre unwürdig. Aus allem Bisherigen erhellt, daß Gott die Körper wieder auferwecken kann. Aber er will es auch.

10. Wenn Gott etwas nicht will, so will er es nicht, weil es entweder ungerecht oder unwürdig ist. Aber die Wiedererweckung der Menschenleiber ist nicht ungerecht, denn sie schadet weder den andern vernünftigen Geschöpfen, noch den unvernünftigen, noch dem Auferstehenden selbst; und sie ist nicht unwürdig, denn der Auferstehungsleib ist herrlicher als der frühere.

11. Nach einer kurzen Recapitulation, daß die Auferweckung der Leiber für Gott möglich, von ihm gewollt und seiner würdig sei, und daß bei ihm das Mögliche, Gewollte und Würdige eins seien, weist Athenagoras nochmal auf den Unterschied hin, zwischen *pro* und *de* veritate zu sprechen, und beginnt dann den zweiten Theil seines Buchs, die Argumentation de veritate oder den positiven Beweis für die Auferstehung. Einen Auszug hievon haben wir schon oben S. 73 ff. geliefert, der auch für den gegenwärtigen Zweck genügt und die Composition der Schrift hinlänglich erkennen läßt.

4.

Tertullian als Apologet [1].

I. Einleitende Notizen über Tertullian.

Eine der kräftigsten Naturen des christlichen Alterthums war Quintus Septimius Florens Tertullianus, der die Reihe der lateinischen Kirchenschriftsteller auf eine würdige Weise eröffnet [2]. Er stammte aus Karthago, wo sein Vater Centurio im Heere des Proconsuls von Afrika war, und seine Geburt fällt ungefähr in die Mitte des zweiten Jahrhunderts. Im Heidenthume geboren und erzogen hat Tertullian wenigstens ziemlich tief in die Jünglingsjahre hinein dem heidnischen Unglauben und der heidnischen Unsitte angehört und schmähliche Bande der Sünde getragen, wie er es selber in einer seiner Schriften mit Offenheit andeutet [3]. Wann aber jene große Umwandlung in seinem Leben vor sich ging, die ihn zu Christus und zur strengsten Sittenreinheit führte, und welche Veranlassung insbesondere diesen Umschwung hervorgerufen habe, ist unbekannt geblieben. Vielleicht hat er aus selbsteigener Erfahrung gesprochen, wenn er in seinem Apologetikus sagt: „Das Blut der Martyrer ist ein Same fürs Christenthum“ [4]; denn leicht mag auch ihn der hohe Muth der christlichen Helden zum Nachdenken über die Sache, der sie ihr Herzblut opferten, geführt, das Nachdenken ihn

1) Aus der Tübg. theol. Quartalsch. Jahrg. 1838, mehrfach verbessert.

2) Rösler in s. Biblioth. d. K. V. Thl. 3. S. 2. hält mit H. v. Hoven u. Lindner den Minucius Felix für älter, als Tertullian; mir scheint aber doch Hieronymus die Sache genauer gewußt zu haben. Vgl. Hieron., catal. script. eccl. c. 53.

3) De resurrect. c. 59: „Ego me scio neque alia carne adulteria comisisse, neque nunc alia carne ad continentiam eniti.“

4) Apolog. c. 50: „Semen est sanguis Christianorum.“

zur Erkenntniß, diese zur Anerkenntniß und zum Bekenntnisse geleitet haben. Die Regierungsjahre Mark Aurels gaben hiezu reichliche Gelegenheit.

Daß Tertullian eine tüchtige wissenschaftliche Bildung genossen habe, davon zeugt fast jede Seite seiner Schriften und dafür bürgt seine Bekanntschaft mit der klassischen Literatur und mit der Geschichte und Mythologie des Alterthums. Weitere Nachrichten über sein früheres Leben mangeln uns leider, insbesondere sind wir nicht in den Stand gesetzt, mit voller Sicherheit den Beruf anzugeben, dem er sich gewidmet hatte. Auf eine Aeußerung des Eusebius hin, der den Tertullian einen genauen Kenner der römischen Gesetze nennt [1]), und in Rücksicht auf den häufigen Gebrauch juridischer Ausdrücke und verschiedener Vergleichungen, die Tertullian vom Gerichtswesen entlehnt, hat man lange Zeit allgemein in ihm einen bedeutenden Rechtsgelehrten erblicken zu dürfen geglaubt, dem wohl auch die Autorschaft des bekannten Tertullianischen oder Tertyllanischen Fragmentes in den Pandekten zuzuschreiben sein möchte. In neueren Zeiten haben Manche diese Ansicht bei Seite gelegt, wie mir scheint aus keinem andern Grunde, als weil die Worte des Eusebius wohl nichts anderes seien, als des alten Kirchenhistorikers eigene, aus den schon berührten Ausdrücken Tertullians u. s. w. abgeleitete Vermuthung. So wenig ich Letzteres geradezu in Abrede stellen möchte, so will es mir doch scheinen, die alte Vermuthung, Tertullian sei Rechtsgelehrter und wohl auch Anwalt gewesen, hätte so leichthin nicht aufgegeben werden sollen. Ich weiß zwar wohl, daß der Gebrauch von Gerichtsterminis überhaupt hiefür um so weniger ein bündiger Beweis sein kann, als in jenen alten Zeiten das Gerichtsleben nicht in den Wänden eines Hauses eingeschlossen, und die Gerichtspraxis der Masse des Volkes nichts Fremdes und Unbekanntes war. So wenig aber jene Ausdrücke und Vergleichungen Tertullians an sich und obenhin betrachtet über Tertullians Stand und Beruf etwas Sicheres zu geben im Stande sind, so können sie doch genauer erwogen und in Verbindung mit andern Momenten Beweiskraft erlangen. Nun ist aber bekannt, daß für den römischen Jüngling, der nicht der ackerbauenden Klasse und noch weniger der Hefe des Volks angehörte, hauptsächlich zwei Lebenswege,

---

1) **Euseb.**, Hist. eccl. lib. II. c. 2.: „*Τερτυλλιανὸς τοὺς Ῥωμαίων νόμους ἠκριβωκώς.*“

die zu Ehren und Reichthümern führen konnten, sich öffneten. Der eine dieser Wege führte durch die Schulen der Rhetorik zur Rechtspraxis, der andere war der der militärischen Laufbahn. Nun könnte man freilich vermuthen, Tertullian habe als der Sohn eines Centurio den letzteren Lebensweg eingeschlagen; allein unverkennbar zeigt sich in seinen Schriften eine Abneigung gegen diesen Stand, die nicht gänzlich auf Rechnung der damaligen christlichen Ansichten geschrieben werden kann, und die schwerlich sich so gestaltet haben würde, wenn Tertullian selbst in die Fußtapfen seines Vaters getreten wäre. Weit mehr hat die Vermuthung für sich, daß Tertullian den zweiten breiten Lebensweg, den römische Jünglinge zu wandeln pflegten, eingeschlagen und verfolgt habe. Hiefür spricht seine nicht gemeine Bekanntschaft mit der alten Literatur, Geschichte und Mythologie, wie sie leichter der römische Sachwalter, als der römische Krieger sich erwerben konnte. Zur Rechtspraxis mußte ihn seine natürliche Beredsamkeit, die in seinen Schriften sich kund gibt, mußte ihn die Gabe eines den Gegner zerschmetternden Witzes und die Waffe der Ironie leiten, die er handzuhaben wußte, wie keiner. Nehmen wir dazu, wie ihm die technischen Ausdrücke der Jurisprudenz und die Vergleichungen vom Gerichtswesen her immer so leicht bei der Hand sind, wie nicht er sie zu suchen scheint, sondern sie ihn, wie sie am häufigsten gerade da vorkommen, wo der Affekt des Redners in einem Gusse die Worte herausströmt und an ein künstliches Suchen gar nicht denken läßt; so erhöhet sich die Wahrscheinlichkeit, daß eine längere Rechtspraxis in späteren Jahren noch diese Reminiscenzen eingegeben habe. Dazu kommt noch, daß in den Streitschriften Tertullians eine Advokatentaktik unverkennbar ist. Dazu wollen wir freilich eine gewisse Kraft des Ausdrucks, die an Derbheit grenzt, nicht rechnen, denn es hat gewiß zu allen Zeiten grobe und höfliche Advokaten gegeben; aber es kommen bei Tertullian Wendungen vor, die den Rechtsanwälten eigenthümlich sein sollen, wo er die Beweislast von sich auf die Gegner abwälzt, die von ihnen erhobenen Beschuldigungen ihnen selbst wieder zuschiebt und dergleichen. Nehmen wir all' dieses zusammen; so möchten wir so lange der Vermuthung beipflichten, Tertullian sei vor seiner Bekehrung Rechtsanwalt gewesen bis ein, wenigstens etwas gewichtiger Gegengrund uns eines Andern belehren kann.

Daß Tertullian nach seiner Bekehrung, als er wahrscheinlich schon verheirathet war, Presbyter der katholischen Kirchengemeinde

gewesen sei, sagt Hieronymus ausdrücklich [1]), ob zu Rom oder zu Karthago, darüber stritten die Alten und streiten die Neuen. Semler hat sich für Rom erklärt [2]), weil, wie er meint, die Worte des hl. Hieronymus: Neid und Schimpf von Seite römischer Cleriker hätten den Uebertritt Tertullians zur Sekte der Montanisten veranlaßt, ebensosehr darauf hinweisen als einzelne Aeußerungen Tertullians selbst, die seinen Aufenthalt zu Rom kundgeben. Dagegen hat sich der gelehrte Du Pin und in neuesten Zeiten Neander für Karthago entschieden, da Tertullian in verschiedenen zu verschiedener Zeit abgefaßten Schriften als ein zu Karthago Ansässiger rede.

Im mittleren Mannesalter trat Tertullian, wie Hieronymus sagt [3]), zur Sekte der Montanisten über, unstreitig der größte Mann dieser Partei, der diesem seltsam gestalteten Ganzen wenigstens einigen Halt und einige Vernünftigkeit gab. Abermals fehlt uns hier eine chronologisch richtige und zuverlässige Bestimmung und es ist nur Vermuthung, freilich nicht unwahrscheinliche und aus Tertullians eigenen Schriften, besonders von Dr. Nössélt und P. Lumper abgeleitete, daß sein Austritt aus der Kirche zwischen die Jahre 200 bis 202 falle. Höchst wahrscheinlich ist, daß Tertullian nie mehr zur Kirche zurückkehrte, und wenn der heilige Augustin recht berichtet [4]), ward Tertullian in der letzten Zeit seines Lebens Stifter einer eigenen Sekte, die nach ihm sich nannte. Sein Tod wird bald ums Jahr 220, bald um ein paar Decennien später angesetzt.

II. Tertullians innerer Beruf zum Apologeten.

Fassen wir jezt vorzüglich Tertullian als Apologeten ins Auge, denn in dieser Beziehung hat er unstreitig den größten Ruhm erlangt und unter den Alten die Palme errungen.

Tertullian hatte ohne Zweifel inneren Beruf zum Apologeten des Christenthums. Im Heidenthum geboren und erzogen, hatte er an sich die Kraftlosigkeit des Heidenthums kennen gelernt, hatte erfahren, wie es nicht den Frieden der Seele, nicht die Ruhe in den Stürmen

---

1) Catal. script. eccl. c. 53.: „Hic cum usque ad mediam aetatem presbyter ecclesiae permansisset, invidia postea et contumeliis clericorum romanae ecclesiae ad Montani dogma delapsus . . . . .

2) In seiner Ausgabe opp. Tertull. Tom. V. dissert. 1. §. 2. p. 222—227.

3) Catal. script. eccl. l. c.

4) August., de haeres. c. 86.

der Leidenschaften, nicht die Sicherheit in den Gefahren der Welt, nicht die trostvolle Aussicht im Blicke auf das Grab und was hinter ihm liegt, zu geben im Stande sei. Desto stärker und lebendiger hatte er sich nachher von der heiligenden Kraft des Christenthums überzeugt, hatte im Gegensatze zu seinem Heidenthum und seinem unsittlichen Wandel den unvergleichlichen Werth der Christusreligion kennen und schätzen gelernt und erfaßte sie jezt mit um so stärkerer Liebe, und mit allem Feuer der Begeisterung. Darum sprach er nun aus dem innersten Herzen heraus für das Christenthum, sprach mit einer Wärme, wie sie nur das Gefühl eigener Rettung vom Rande des Abgrunds gibt, sprach mit einer lebendigen Ueberzeugung und lebenskräftigen Beredsamkeit, wie sie nur aus der Fülle der Begeisterung hervorfließt. Damit verband er eine Furchtlosigkeit und Kühnheit, wie sie nur der hat, der weiß, daß er im Besitze der kostbaren Perle ist, gegen die alles Andere als Auskehricht betrachtet werden muß, und daß ihm diesen Schatz keine irdische Macht und keine Gewalt dieser Welt zu rauben im Stande sei. Das Christenthum hatte ihn gerettet, das wußte Tertullian; sollte er nicht auftreten für die Sache des Christenthums wider seine Gegner, nicht auftreten mit der Begeisterung und Entschiedenheit des Neophyten? Und wer konnte besser und mit stärkerer Ueberzeugung den beseligenden Einfluß des Christenthums auf die Veredlung und Besserung des Menschengeschlechtes darthun, als gerade er selber? Hatte er doch selber erfahren, daß im Christenthum eine Kraft liege, die da siegt über Welt und Fleisch. Darum stellte er es auch ganz besonders heraus, wie nur die gröbste Mißkennung und absichtlich-bösliche Entstellung die gangbaren Vorwürfe dem Christenvereine aufbürden könne, wie das Christenthum vielmehr in seinen herrlichen Wirkungen zur Veredlung und Verbesserung der Menschheit seinen göttlichen Ursprung und Charakter erweise und Allen kund thue, die nur nicht absichtlich ihre Augen gegen die Thatsachen des täglichen Lebens verschlößen. Deßhalb nimmt Tertullian eines seiner Hauptargumente aus den Sitten der Christen [1]), zeigt, welche Umwandlung mit Jedem, der von dem Heidenthum zu Christus sich kehre, vorgehe, wie der Unzüchtige keusch und lauter, der Ungerechte ein Muster der Gerechtigkeit werde, wie der Untreue zur lauteren Treue, der ungehorsame böse Sohn zur willig-aufrichtigen Folgsamkeit und Zucht

1) Vgl. Apolog. c. 39.

sich hinwende [1]), wie also gerade das Christenthum geeignet sei, der Welt Heil zu bringen, der Welt, die dafür mit dem Weltdank lohne.

So hat den Tertullian der Gang seines eigenen Lebens zum Apologeten gebildet, wie nachmals den heiligen Augustin, und es ist dieß der erste Punkt, der seinen Beruf zum Vertheidiger seines Glaubens und seiner Brüder begründete. Er hatte dem Christenthum sein wahres Leben zu danken, darum mußte er für das Christenthum sprechen, er hatte den Segen der Christusreligion an sich selber erfahren, darum konnte er mit aller Ueberzeugungsfülle sprechen.

Als das Zweite, was den Tertullian zum Apologeten befähigte, begreifen wir den Reichthum seines Geistes und die Fülle seiner Kenntnisse. In allen seinen Schriften verräth sich ein entschiedenes kräftiges Talent, ein Talent, das von der Natur reichlich begabt ist mit einer nie versiegenden Quelle der Gedanken, mit einer Gewalt der Beredsamkeit, die jede Widerrede erdrückt und den Gegner vernichtet, mit einem Feuer der Phantasie, die immer neue Bilder schafft und in den frappantesten Compositionen unerschöpflich ist, mit einem schneidenden Witze und einer beißenden Ironie, die den Polemiker schon zum Voraus seines Sieges versichert. Wir wollen zwar nicht läugnen, daß manchmal seine Kraft mehr in der Gewalt der Worte als in der der Beweise liegt, daß er mitunter mehr hinreißt, als überzeugt, mehr mit der Satyre geißelt, als widerlegt, mehr den Gegner verstummen macht, als durch Gründe zurückweist; aber welchem entschiedenen feurigen Redner ist nicht schon das Gleiche begegnet, und wer will ihn darob anklagen, wenn es bei ihm kein unredlicher Kunstgriff ist, der überall die Kraft der Beweise ersetzen soll? Mit diesen natürlichen Gaben verband Tertullian eine Fülle von Kenntnissen, eine reiche Gelehrsamkeit. Die Weltgeschichte und Roms Geschichte insbesondere liegt vor ihm bis in die kleinsten Details offen, die speziellsten Umstände sind ihm bekannt und bieten sich ihm dar zur Verfolgung seines Zweckes, er weiß sie zu benützen. Mit den Systemen der alten Philosophen ist er vertraut und sie dienen ihm zu vielfachen Vergleichungen mit der christlichen Weisheit. Der Wandel und die Sitten der Philosophen und aller großen Männer der Vorwelt, ihr Benehmen in einzelnen Fällen, wie der Totalcharakter ihres Lebens bieten sich ihm dar zu frappanten Contrasten mit dem Wandel und den Sitten nicht blos der christlichen Helden, sondern

1) Vgl. Apolog. c. 3.

der Mehrzahl der Gläubigen. Die antike Mythologie ist ihm nach allen Richtungen hin erschlossen und gibt ihm das Mittel, den Polytheismus in seiner vollen Unvernunft zu entlarven. Die ganze klassische Literatur der Griechen sowohl als der Römer liefert ihm Materialien zu seiner Polemik. Dabei kennt er das Leben seiner Zeit auf das Genaueste, kennt seine Gebrechen und Mängel, seine Lächerlichkeiten und Schwächen, die Verkehrtheit und Verdorbenheit nach allen Seiten. In das Innere des Privatlebens, wie in das Weite und Große der Oeffentlichkeit bringt sein scharfer Blick, das Thun und Treiben seiner Zeitgenossen ist ihm erschlossen, er sieht die Triebfedern so mancher Thaten und Maßnehmungen und deckt mit unbarmherziger Hand Alles auf. Daß er in der Welt und mit ihr gelebt habe, sieht man hier überall.

Endlich wird Niemand in Abrede stellen, daß sich Tertullian durch eine tiefe, genaue und gründliche Kenntniß des Christenthums auszeichnete, daß er über seinen Glauben und die Gründe desselben nachgedacht und geforscht, ihn lauterer und von menschlichen Zuthaten freier, als manche seiner Zeitgenossen aufgefaßt, die Stellung des Christenthums in der Welt begriffen und die göttliche Religion nach ihren verschiedenartigen Beziehungen hin erwogen habe. Selten hat er sich, so lange seine Verbindung mit der Kirche dauerte, Irrthümer zu schulden kommen lassen, hat nicht, wie die Alexandriner, das Christenthum mit platonischen oder andern philosophischen Ideen zersetzt, wenn er gleich einer wissenschaftlichen Auffassung durchaus nicht fremd geblieben ist, hat nicht, wie nach ihm Arnobius und Lactantius, dem Vorwurfe Raum gegeben, mehr und besser die Sache der Gegner bestritten, als die eigene vertheidigt zu haben [1]).

Diese genaue und richtige Kenntniß des Christenthums, die Tertullian als einer der gelehrtesten Priester seiner Zeit besaß, seine Bekanntschaft mit der alten Literatur und Geschichte, seine tiefe Kenntniß des Lebens und die natürlichen reichen Anlagen seines Geistes erscheinen uns somit als das zweite Moment, das ihn zum Apologeten befähigte. Hat sein Lebensgang mehr seine moralische Tüchtigkeit zu diesem Berufe erzeugt, so begründete seine Geistesbildung und Geistesbeschaffenheit mehr seine scientivische Fähigkeit, die Sache seines Glaubens zu führen.

Wenn wir übrigens in Tertullian einen ruhigen und sanften

---

1) cfr. Hieron. ep. 13. ad Paulinum.

Vertheidiger seines Glaubens und seiner Brüder erwarten wollten, würden wir uns durchaus täuschen und irren. Die herbe Seite seines Geistes und Herzens hat sich auf so auffallende Weise in seinen Vertheidigungsschriften ausgeprägt, daß diese mehr den Charakter eines Gerichtes über die Heiden, als einer Apologie für die Christen tragen. Haben es andere Naturen verstanden, in bescheidener Beredsamkeit durch die stille Kraft der Gründe und die schlichte und anspruchslose Darstellung des Thatbestandes die Vorwürfe zu entkräften, welche auf den Christen und dem Christenthum lasteten, die Unschuld ihrer Brüder in's helle Licht zu stellen und jedes unverdorbene und menschlich fühlende Herz mit Mitleid und Wohlwollen gegen die zu erfüllen, welche um ihrer Gewissenhaftigkeit willen zahllose Leiden und unsägliche Martern zu erdulden hatten, haben es andere Naturen verstanden, die Gemüther ihrer Feinde zu besänftigen und dem Hasse dadurch seine Schärfe zu nehmen; so ist Tertullian dem Kämpfer gleich, der seine Gegner bis zur Verzweiflung reizt und im Gefühle seiner überwiegenden Kraft und seiner sieghaften Sache auf sie wie ein Löwe hineinstürzt, jeder Gefahr trotzend und spottend. Haben es Andere verstanden, im Tone der Bitte ihre Apologien an den Thronen der Gewalthaber niederzulegen; so ruft es Tertullian nicht einem einzigen, sondern allen Vorstehern des römischen Reichskolosses zu: ihr seid abscheulich ungerecht, bis zur aufgelegtesten Thorheit, seid Lügner und Verleumder in allweg, seid Gottesverächter, lasterhaft bis zur unnatürlichen Wollust und schändlichem Morde, seid Mörder der Unschuldigen, seid Empörer und Staatsverbrecher, Betrüger und Narren, und eure Fehler und Schandthaten wollt ihr uns aufbürden, uns den allein Reinen. Eure Götter sind nichtig, sind eitle Namen verstorbener Menschen, von denen ihr die schlechtesten und lasterhaftesten ausgewählt habt, um sie mit göttlicher Ehre zu umkleiden. Euer oberster Gott ist ein Blutschänder, Ehebrecher, Mädchenräuber, Knabenschänder, das sind die Loblieder, die ihr ihm singen könnt. Was ihr als Weisheit eurer Weisesten anstaunt, das haben diese von uns gestohlen und verfälscht. Und wie sind diese Weisen beschaffen? Sie sind so schlecht, als ihr selber, Hurenwirthe, Ehebrecher, Tyrannen und Lüstlinge.

In solchem Tone spricht Tertullian zu den Großen des Reiches, ihn noch verstärkend durch die beißende Ironie, die er meisterhaft handhabt. Höret uns nur, sagt er z. B., das thut euren Gesetzen gar keinen Abtrag, im Gegentheil können sie ihre Kraft erst dann

recht zeigen, wenn sie auch die gehörte Wahrheit verdammen, K. 1. Und anderswo: forschet doch näher nach den Schandthaten, die ihr uns aufbürdet, denn welch' ein Ruhm wäre es für einen Richter, wenn er einen Christen aufbringen könnte, der schon einige hundert Kinder verspeist hat. K. 2. Seit Tibers Zeiten macht ihr uns solche Vorwürfe, so oft habt ihr indeß bei unseren Versammlungen uns überrascht, wer aber hat je einen Christen am Munde noch triefend vom Blute eines eben verzehrten Kindes dem Richter überliefert? K. 7. Andere Verbrecher zwingt ihr, einzugestehen, uns — zu läugnen. Aber ich denke wohl, weil ihr uns für die ärgsten Verbrecher haltet, wollt ihr uns nicht unglücklich machen, ihr pflegt ja wohl auch zu dem Mörder zu sagen: läugne, und zu dem Tempelräuber: wenn du nicht bald aufhörst, zu gestehen, so wird man dich noch strafen müssen. K. 2.

In diesem ironisch-beißenden Tone spricht Tertullian fast in allen Kapiteln seines Apologetikus, abwechselnd zwischen der spitzigen Waffe des Witzes und der Keule des Strafgerichts.

Bei solcher Vertheidigungsmanier, die ganz natürlich aus der natürlichen Bitterkeit und Herbe Tertullians hervorfloß, wäre es von ihm Thorheit gewesen, zu wähnen, er könne durch seine Vertheidigungsschrift die Gemüther zu milderen Maßregeln umstimmen, könne gleichsam Milde erbetteln. Vielmehr sagt er gleich im Eingange selbst: „wir bitten um keine Nachsicht und Gnade für uns, denn wir wundern uns über unsere Lage nicht. Wir wissen, daß wir fremd sind auf Erden, daß wir unter Fremden leicht Feinde finden, aber auch, daß unsere Heimath und Hoffnung der Himmel ist.“ Und am Ende ruft er den heidnischen Obrigkeiten wieder zu: „Wohlan ihr guten Statthalter, dem Volke um so lieber, wenn ihr Christen aufopfert, — kreuziget, foltert, verdammt, vernichtet uns. Unser Blut ist Same für's Christenthum. Wir aber sagen euch ob dieser Verurtheilungen noch Dank, überzeugt, daß Gott uns freispreche, während ihr uns verdammt.“

Wer so sprach, und durch ein ganzes, für die Oeffentlichkeit bestimmtes, und gerade an die Todfeinde gerichtetes Buch also sprach, hat gewiß keine Nachsicht und Schonung von Seite dieser so vielfach gereizten Feinde erwarten können und erwartet. Nur dadurch hätte Tertullian auf eine Verbesserung der Lage der Christen einwirken können, wenn es ihm gelungen wäre, die Heiden und ihre Obrigkeiten von Grund aus von ihrer Ungerechtigkeit und Thorheit zu

überzeugen, und durch sein scharfes Messer die faulen Flecken aus ihrer ganzen Anschauungsweise auszuschneiden. Es wäre aber dieß eine so sanguinische Hoffnung gewesen, daß wir kaum glauben können, sie habe unserem Apologeten seine Schutzschrift diktirt. Uns scheint vielmehr, es habe ihn bei ihrer Abfassung nur die Absicht geleitet, die Ungerechtigkeit und Böswilligkeit der Heiden in ihrem Verhältniß zu den Christen in's hellste Tageslicht zu stellen, die Nichtigkeit der gegen diese erhobenen Anklagen und Vorwürfe in ihrer ganzen Blöße aufzudecken, mit den Heiden aber nebenbei ein Gericht zu halten, wie sie noch keines erfahren hatten, möge daraus folgen was da wolle.

Gewiß aber hat die Vertheidigung Tertullians nicht dazu beigetragen, die Lage der Christen günstiger und ihr Schicksal freundlicher zu gestalten, wenigstens hat Kaiser Septimius Severus bald nach Abfassung des Apologetikus, da er doch bisher den Christen so freundlich war, den Uebertritt zum Christenthum förmlich verboten [1]). Wollen wir auch nicht behaupten, daß Tertullians herber Ton solche Maßregel hervorgerufen habe, so ist diese Thatsache doch ein Beweis, daß sich die Lage der Christen nach Abfassung der Tertullianischen Schutzschrift nicht zum Besseren gewendet habe.

So erscheint uns denn Tertullian ausgerüstet mit allen Gaben zum Apologeten, nur nicht mit der nöthigen Milde und Schonung. Er ist mehr Strafredner gegen die Christenfeinde, als Schutzredner für seine Brüder.

Abgesehen von speziellen apologetischen Tendenzen, wie sie z. B. dem Schriftchen **de corona** zu Grunde liegen, sind es zwei Hauptwerke, in denen Tertullian den Heiden gegenüber die Sache des Christenthums führte, nämlich sein Apologetikus und die zwei Bücher **ad nationes**. Daß die erstere dieser Schriften vor der zweiten den Vorzug verdiene, ja nicht blos dieß, — daß sie überhaupt die schönste und gehaltreichste Schrift Tertullians ist, ein Zeuge seiner geistigen Kraft und seiner großen Wissenschaftlichkeit, so wie eine Fundgrube für die Kenntniß des christlichen Alterthums und ein anziehendes Kraftwerk der Rhetorik, darüber kann kein Zweifel obwalten. Um so weniger glauben wir etwas Ungehöriges zu unternehmen, wenn wir hier einen kurzen Auszug aus dieser berühmten, mit Recht zu allen Zeiten bewunderten Apologie mittheilen.

---

1) **Spartian.** in vita Severi. c. 17.

III. Hauptinhalt des Apologetikus.

K. 1. Wenn es euch, ihr Vorsteher des römischen Staates, da ihr an öffentlicher und erhöheter Stelle, gleichsam auf dem Gipfel der Stadt zu Gerichte vorsitzet, nicht erlaubt ist, offen zu untersuchen und vor Zeugen zu prüfen, was denn an der Sache der Christen erwiesen sei, wenn ihr hochgestellte Herrn blos diese einzige Art von Rechtshändeln mit dem gewöhnlichen Richterfleiße öffentlich zu untersuchen euch scheuet oder schämet, wenn endlich, was erst kürzlich geschah, der auf häusliche Verfolgung gar sehr bedachte Haß gegen diese Sekte jede Vertheidigung hindert; so möge der Wahrheit erlaubt sein, wenigstens auf dem verborgenen Wege stiller Buchstaben zu euren Ohren zu gelangen. Der Christen-Sache verlangt keine Nachsicht, weil sie sich auch über ihren Zustand nicht wundert, und weiß, daß sie ihre Heimath und Hoffnung nicht auf Erden, sondern im Himmel habe. Nur Eines wünscht sie zuweilen, nicht ungekannt verdammt zu werden. Was verlieren dabei die Gesetze? Sie können ja ihre Macht nur um so stärker zeigen, wenn sie auch die gehörte Wahrheit verdammen. Aber eben, weil ihr uns nicht kennet, hasset ihr uns in höchster Unbilligkeit. Diejenigen von euch aber, die das Christenthum kennen gelernt haben, hören auf, es zu hassen, und werden selber Christen, und dieser sind es so viele, daß ihr selbst auch laut beklaget, alles sei mit Christen angefüllt. Deßungeachtet wollt ihr uns nicht kennen lernen und fahret fort in eurem böslichen Hasse.

K. 2. Wie euer Haß, so ist euer ganzes Verfahren mit uns ungerecht. Wenn es euch so ausgemacht ist, daß wir Verbrecher sind, warum behandelt man uns dann nicht, wie die übrigen Verbrecher? Bei uns untersucht man nichts, als den Namen, forscht gar nicht, welche Verbrechen wir begangen haben. Sonderbarer Weise ist es sogar verboten, uns auszukundschaften, nur wer schon angezeigt ist, soll gestraft werden. Andere zwingt man zum Gestehen, uns zum Läugnen. Daraus folgt, daß es nur auf unseren Namen abgesehen ist. Diesen habt ihr bisher mit dem eines Verbrechers für identisch gehalten, jetzt ahnet ihr, daß ihr euch hierin täuschet, aber um dieß nicht eingestehen zu dürfen, wollt ihr uns davon abbringen, uns als Christen zu bekennen, damit ihr der weiteren Untersuchung und damit der Beschämung überhoben seid.

K. 3. Ja der Haß gegen den bloßen Namen Christ ist so

groß, daß man ihn solchen Leuten zum Vorwurf macht, die man sonst lobt. Wenn Jemand seit seiner Bekehrung zum Christenthum besser geworden ist, so gereicht ihm doch der Name eines Christen immer zu größerem Hasse, als seine Besserung zur Empfehlung und mancher verstößt seine jetzt treue Frau, weil sie Christin ward, während er sie als Ehebrecherin behielt. Und doch ist der Name Christ unschuldig, mögt ihr ihn von χρίω salben, oder von χρηστὸς tauglich ableiten. Auch um unseres Stifters willen könnt ihr unsern Namen nicht hassen, denn auch diesen suchet ihr nicht kennen zu lernen. — (Soweit die Einleitung, nun die eigentliche Apologie stets mit Polemik verbunden. —)

K. 4. Ihr haltet uns immer die Gesetze entgegen, die unsere Existenz verbieten, aber Gesetze können falsch sein, weil sie von Menschen verfaßt sind, und in der That sind auch schon viele Gesetze später wieder aufgehoben und geändert worden. Ueberhaupt müssen die Gesetze sich prüfen lassen, wenn sie herrschen wollen.

K. 5. Man kann aber ein Gesetz schon nach dem Gesetzgeber beurtheilen. Der erste nun, der gegen die Christen mit dem kaiserlichen Schwerte gewüthet hat, war Nero, was aber von einem Nero verdammt wird, kann nur etwas Gutes sein. Nach ihm hat Domitian, dem Nero an Grausamkeit gleich, dasselbe gethan, aber nie war einer von den weisen Fürsten ein Christenverfolger [1]). Wie können aber Gesetze beschaffen sein, deren Urheber die schändlichsten und ungerechtesten Menschen gewesen sind?

K. 6. Ihr möget aber nicht sagen, daß ihr treu und fest an den Gesetzen haltet ohne zu untersuchen, ob sie gut seien oder nicht, denn ihr leistet ja sonst den Gesetzen, selbst denen in Beziehung auf den Götterdienst, nicht so blinden Gehorsam. — (Beispiele. Sofort beginnt Tertullian die Vorwürfe, die den Christen gemacht wurden, zu beantworten. —)

K. 7. Man nennt uns die Lasterhaftesten wegen unseres gottesdienstlichen Mordens und nachherigen Speisens von Kindern, und wegen der nach dem Essen begangenen Blutschande, wobei die Hunde die Kerzen auslöschen und wie Hurenwirthe Finsterniß besorgen, damit die unreinen Lüste sich nicht schämen dürfen. Seit Tibers Zeiten

---

1) Hier sagt Tertullian manches ohne Zweifel Unrichtige, das sich aber als Sage unter den Christen gebildet hatte, daß z. B. Mark Aurel wegen der legio fulminea die Christen beschützt habe u. s. w.

macht ihr uns solche Vorwürfe. Ihr habt uns aber so oft bei unseren Versammlungen überfallen, und nie solche Frevel angetroffen. Anderen Beweis, als das Hörensagen habt ihr nicht.

K. 8. Gegen solche Schandthaten, wie ihr sie uns aufbürdet, sträubt sich schon jede Menschennatur. Wer kann so Schreckliches thun, selbst wenn er glaubte, dadurch das ewige Leben zu erwerben? Wer kann einem unschuldigen Kinde das Eisen in den Leib stoßen, sein Brod in das ausströmende Blut tauchen und es mit Freuden verspeisen und nebenbei schon wieder auf Blutschande mit seiner Mutter oder Schwester sinnen? Schaudert eure Natur vor solchen Schandthaten zurück, so schreibet sie auch nicht den Christen zu, denn sie sind Menschen wie ihr.

K. 9. Aber ihr glaubet solches von uns, weil ihr selber solche Schandthaten begehet, dem Saturn Kinder opfert, Jupitern zu Ehren Menschenblut vergießet, eure Kinder aussetzt oder mordet, die Leibesfrucht abtreibt u. dgl. Ihr solltet aber doch wissen, daß die Christen nicht einmal Blut überhaupt genießen, denn unter den Versuchungen, die ihr den Christen bereitet, gehöret ja auch die, daß ihr ihnen Blutwürste zum Verspeisen vorsetzet. Und wo ist mehr Blutschande zu treffen, als bei euch? Wir aber leben keusch und kennen den Ehebruch nicht.

K. 10. Eure Hauptanklage gegen uns ist, daß wir den Göttern nicht opfern und den Kaisern die schuldigen Opfer nicht bringen. Es ist wahr, wir beten eure Götter nicht an, aber sie sind keine Götter, sondern Menschen, wie euer ältester Gott Saturnus selber. Jetzt noch stehen die Städte, worin eure Götter geboren wurden.

K. 11. Ihr sagt freilich, sie seien nach ihrem Tode erst Götter geworden; aber dann müßt ihr auch zugeben, daß es einen höhern Gott, gleichsam einen Obereigenthümer der Göttlichkeit gibt, der aus Menschen Göttern macht. Warum aber soll er Menschen vergöttlichen? Bedarf er etwa ihrer Hilfe, der Hilfe verstorbener Menschen? Ist nicht schon Alles vorher da gewesen, der Donner vor Jupiter, der Weinstock vor Bachus? Oder gibt der Obergott einzelnen Menschen die Göttlichkeit zur Belohnung ihrer Verdienste? Dann wohl denen, die Blutschande und Ehebruch getrieben, Mädchen geraubt und Knaben geschändet haben, wie Jupiter? Wie könnt ihr jetzt Lasterhafte verdammen, da ihre Collegen Götter geworden sind?

K. 12. Aber eure Gottheiten sind nichts, als leere Namen Ver-

storbener; und ihre Bildnisse, welche man nachher anbetet, werden, bis sie fertig sind, eben so grausam als wir Christen mißhandelt, geschnitten, behauen, im Feuer geschmolzen u. dgl. Da werden wohl alle, die gestraft werden, bei euch Götter werden müssen.

K. 13. Ihr sagt freilich: mögen diese Götter auch sein wie sie wollen, sie sind einmal unsere Götter, Staatsgötter und darum zu ehren. Aber eben ihr Heiden ehret diese Götter am allerwenigsten selbst, ihr schmelzet sie um, macht aus einem Saturnus (Bild) einen Nachttopf, verkauft, verpfändet und versteigert andere, unterwerft sie der Steuer u. dgl.

K. 14. Bei dem Opfer betrügt ihr sie, schlachtet ihnen schäbige Thiere und gebt ihnen nur, was ihr nicht brauchen könnt, und das ist noch klug von euch. Bei euren Dichtern und Philosophen aber, aus denen ihr doch die Weisheit lernen wollt, findet man unanständige Nachrichten und Spöttereien über die Götter in Menge. — (Beispiele. —)

K. 15. Am schamlosesten werden in euren Theatern die Götter behandelt, dort werden sie euch zum Gelächter dargestellt und die verworfensten Menschen treten als Götter auf. In euren Tempeln werden Ehebrüche begangen, zwischen den Altären wird Hurenhandel getrieben, Tempelräuber sind bei euch nichts seltenes. Ganz anders die Christen.

K. 16. Einige von euch träumen freilich, daß wir den Kopf eines Esels anbeten, welchen Verdacht Tacitus aufgebracht hat [1]). Die Sache ist grundlos, aber ihr verehret Thiere. Wer uns die Kreuzesverehrung vorwirft, der ist selber unser Kultgenosse, denn auch ihr betet Holz an und Klötze, verehret Kreuzesgestalten bei den Trophäen und überhaupt in der Kriegsreligion. Andere behaupten, wir beten die Sonne an, und neuerdings hat ein verworfener Kerl eine neue Auflage von Gottheit uns aufgebürdet, die Eselsohren hat und einen Huf, aber ein Buch dazu und eine Toga. Da hättet gewiß ihr, die ihr ja auch Götter mit gemischten Gestalten habt, sogleich zur Verehrung herbeieilen sollen.

K. 17. Wir aber verehren einen ganz andern Gott, ihn den Schöpfer und Bildner des Alls, den unsichtbaren, unantastbaren, wahren und großen Gott, den die Natur und das Zeugniß jeder Menschenseele verkündigt.

1) Histor. lib. V. c. 3 et 4.

K. 18. Damit man aber unsern Gott besser kennen lerne, hat er ein schriftliches Dokument — die Bibel — durch die von ihm erleuchteten Männer angeordnet. Ptolemäus Philadelphus hat dieses Buch ins Griechische übersetzen lassen, es ist euch zugänglich, und wird jetzt noch alle Samstage bei den Juden verlesen, gehet dort hin und ihr werdet den wahren, den Christengott, kennen lernen.

K. 19. Diesen heiligen Büchern gibt ihr hohes Alter das größte Ansehen, auch ihr schätzet ja die Glaubwürdigkeit nach dem Alter. Die spätesten der Propheten sind aber nicht jünger, als eure ältesten Weisen, älter sogar als eure Götter.

K. 20. Eben so wie das Alter spricht für diese Bücher ihre Majestät, alles ist in ihnen vorherverkündiget, alles ist bisher eingetroffen, darum glauben wir auch das Zukünftige, das sie prophezeien.

K. 21. Obgleich wir uns aber auf die alten Schriften der Juden gründen, so sind wir doch von diesen verschieden, denken aber dennoch von Gott nicht anders als sie, und sind, obgleich wir Christus anbeten, doch keine Menschenanbeter. Die Juden waren nämlich immer Gottes Volk, wichen jedoch in Aufgeblasenheit von ihm ab, daher ihr unglückliches Schicksal. Es war aber von ihren heiligen Männern verkündigt, daß Gott sich einst aus allen Völkern treue Verehrer auswählen werde. Dieß geschah durch Christus den Sohn Gottes, geboren von einer Jungfrau, die keinen Mann erkannte. Er ist der *λόγος*, den eure Philosophen dunkel kannten. Die Juden glauben aber nicht, daß der ihren Vätern verheißene Messias schon gekommen sei, und das ist der Grundunterschied zwischen uns und ihnen. Ja, sie haben den im Fleische erschienenen *λόγος*, wie es vorausgesagt war, ans Kreuz gebracht. Doch er ist erstanden und ging noch 40 Tage mit seinen Schülern um, zuletzt fuhr er auf in den Himmel. Untersuchet selbst, ob diese Religion wahr ist. Ist sie es aber, so ist die der Dämonen falsch.

K. 22. Wir behaupten auch, daß es solche geistige Substanzen gebe, wie eure Weisen sagen, aber die h. Schrift lehrt uns, daß die Dämonen von den gefallenen Engeln abstammen. Ihre Wirksamkeit geht auf das Verderben der Menschen, auf Krankheit des Körpers und der Seele. Besonders führen sie ihn vom wahren Gott ab und machen, daß sie selber von den Menschen als Götter verehrt werden. Dieß bewerkstelligen sie durch ihre Prophezeiungen und Orakel, die dämonische Nachäffung wahrer Prophezeiung.

K. 23. Eure Götter und Dämonen sind blos dem Namen nach verschieden, in der That aber eins. Dieß würde an den Tag kommen, so bald ein Christ einen Dämonischen oder von Gott, wie ihr meint, Bewohnten durch Exorzismus zum Bekenntniß zwingt. Alle würden sich als böse Geister bekennen. Eure Götter sind also den Christen unterworfen, sind keine Götter. Wir aber herrschen über sie durch den Namen Christi. Und wenn nun sie gegen sich selber zeugen, so dürfet ihr ihnen gewiß glauben.

K. 24. Das Gesagte ist Beweis genug, daß wir die römische Religion nicht beleidigen, denn eure Götter sind ja keine. Auf euch aber fällt der Vorwurf, daß ihr die wahre Religion vernachlässiget. Auch das ist bei euch Irreligiosität, daß ihr uns die eigene Wahl der Gottheit verbietet, während ihr sie Andern erlaubt, und uns zur Verehrung derer, die wir nicht verehren wollen, zu zwingen suchet.

K. 25. Manche von euch sagen, die Römer sind wegen ihrer sorgsam eifrigen Frömmigkeit so mächtig geworden, und folgern daraus, daß ihre Götter wahrhaft existiren und ihre Verehrer belohnen. Aber viele von diesen Göttern waren ja den Römern nicht eigen; haben sie, obgleich fremd, dennoch zum Glanze Roms beigetragen, hat Zeus sein Creta, Juno ihr geliebtes Karthago dem ihr verhaßten Geschlechte des Aeneas geopfert? Zudem stehen die Götter ja selbst unter dem Fatum. Auch hat es schon früher Herrscher gegeben, ehe eure Götter waren; wer hat nun damals die Herrschaft verliehen, als eure Götter noch gar nicht existirten? Und endlich ist gewiß, daß Rom früher groß ward, ehe es viele Götter verehrte, und seine Größe meistens durch Irreligiosität, durch Eroberungen und Verwüstungen erlangt hat.

K. 26. Nicht eure Götter also geben Größe und Herrschaft, sondern der, der vor allen Zeiten war und unter dem die Menschheit schon stand, ehe es Staaten gab.

K. 27. Da eure Götter so gar nicht existiren, so können wir sie auch nicht verletzen, wenn wir ihnen nicht opfern. Ihr rathet uns freilich zu opfern, wir könnten ja doch heimlich Christen bleiben, und haltet unsere Weigerung für Wahnsinn. Aber solchen Rath geben euch die Dämonen, unsere Hasser und Neider.

K. 28. Dieselben bösen Geister haben euch die Anweisung gegeben, uns zum Opfern für die Kaiser zu zwingen, und da wir es nicht thun, werfet ihr uns die Verletzung einer noch größeren Ma-

jestät (als der der Götter) vor, denn euch gilt der Kaiser mehr, als Jupiter, und mit Recht.

K. 29. Bevor ihr uns hierüber anklagt, solltet ihr zeigen, daß es dem Kaiser etwas nütze, wenn wir bei jenen Bildern opfern. Eure Götter können ja sich selber nicht helfen, und die Kaiser müssen Wachen hinstellen, daß sie nicht gestohlen werden. Wie kann in ihren Händen das Wohl des Kaisers liegen, der ja über sie herrscht?

K. 30. Wir aber beten für den Kaiser zu dem ewigen, wahren und lebendigen Gott. Zu ihm beten wir mit unschuldigen Händen und aus dem Herzen, beten für alle Obrigkeiten um langes Leben, und Ruhe des Reiches, Sicherheit des Hauses, Treue des Senates und Tapferkeit der Heere. Und um all dieses können wir nur bei dem bitten, der allein es geben kann und will. Und während wir zu ihm für den Kaiser beten, zerfleischet ihr uns.

K. 31. Zweifelt ihr daran, daß wir für den Kaiser beten, so leset unsere heiligen Schriften, wo sogar das Gebet für die Feinde und Verfolger — und das sind ja die Kaiser — geboten ist, und worin ausdrücklich das Gebet für die Obrigkeiten vorgeschrieben wird.

K. 32. Auch um eines andern Grundes willen beten wir für die Erhaltung des römischen Staates, denn wir wissen, daß durch sein Bestehen das Weltende und seine Schrecken (wegen des Antichrists u. dgl.) hinausgeschoben werden. Beim Leben des Kaisers schwören wir wohl, weil er von Gott gesetzt ist, nicht aber bei den Genien des Kaisers, denn diese sind Dämonen.

K. 33. In der That gehört der Kaiser mehr uns an, als euch, denn unser Gott hat ihn gesetzt. Wenn wir aber den Kaiser nicht Gott nennen, so versündigen wir uns nicht gegen ihn, denn nur dadurch ist er Kaiser, daß er Mensch ist. Wird er ja doch selbst als triumphirender Imperator erinnert, daß er Mensch sei. Er ist um so größer je mehr er sich Gott unterwirft.

K. 34. Wir nennen den Kaiser zwar Herr, aber nicht um ihn Gott gleich zu stellen, am liebsten jedoch nennen wir ihn Vater des Vaterlandes. Ihn Gott zu betiteln, ist niedrige Schmeichelei.

K. 35. Deßhalb also nennt man uns wohl Staatsfeinde, weil wir dem Kaiser keine nichtigen und vermessenen Titel beilegen, seine Ehrenfeste nicht durch Ausschweifung feiern u. dgl. Aber wie seid denn ihr Freunde des Kaisers, wer von euch wünscht nicht immer eine Thronveränderung, selbst in jenem Augenblicke, wo ihr dem

Kaiser zuruft: „von unseren Jahren mehre Jupiter dir die deinen!“ Ihr sagt, das thut nur das Volk. Immerhin, aber sie sind doch Römer, und gerade die ärgsten Ankläger der Christen. Aber auch die höheren Stände sind nicht treu, das beweisen Cassius, Niger, Albinus und andere Empörer. Sie sind keine Christen. Und eben jetzt werden die Ueberreste einer großen Verschwörung entdeckt, sie haben die Feste für den Kaiser prachtvoll mitgemacht, aber dabei einen andern Kaiser im Sinne gehabt. Und warum forschen denn Manche von euch bei Astrologen und Wahrsagern nach dem Tode des Kaisers? Das thut kein treuer Unterthan.

K. 36. So seid ihr Römer selbst die größten Feinde der Kaiser, wir aber wünschen nicht blos dem Kaiser, sondern jedem Menschen nur Gutes.

K. 37. Wo habt ihr gesehen, daß wir Böses mit Bösem vergelten? So oft habt ihr und das Volk schon gegen uns gewüthet und nie haben wir Rache genommen, da doch schon eine einzige Nacht mit wenigen Fackeln eine genugsame Rache hätte geben können. Und wenn wir durch offenen Aufstand uns rächen wollten, wären wir nicht stark genug, da wir den ganzen Erdkreis erfüllen? In einer einzigen Provinz sind mehr Christen, als in allen euren Heeren zusammen Soldaten. Ihr hättet keine Bürger mehr, wenn wir uns trennten, und wer würde euch gegen den schädlichen Einfluß der Dämonen befreien, wenn wir es nicht mehr thäten?

K. 38. So dürftet ihr wohl unsern Verein als einen erlaubten anerkennen, denn nichts ist uns mehr ferne, als politische Bewegungen. Wenn wir aber an euren Theatern, am Circus u. dgl. nicht theilnehmen, was kann es euch schaden, wenn solches uns nicht ergötzt?

K. 39. Jetzt will ich euch aber das schöne Thun und Treiben der Christen beschreiben. Wir bilden einen Leib durch das Bewußtsein der gemeinsamen Religion, durch die Göttlichkeit unserer Lehre und durch den Bund unserer Hoffnung. Wir versammeln uns gemeinsam, um gleichsam in geschlossenen Reihen zu Gott zu flehen. Solche Gewalt ist Gott angenehm. Wir beten auch für die Kaiser, für ihre Beamte, für die Gewalthaber auf Erden, für die allgemeine Ruhe und um Aufschub des einbrechenden Weltendes. Wir versammeln uns zur Betrachtung der heiligen Schrift, nähren unsern Glauben mit heiligen Gesängen, richten unsere Hoffnung auf, festigen unser Vertrauen und halten auch in der Verfolgung strenge an der Zucht

der göttlichen Vorschriften. Bei unseren Zusammenkünften gibt es Ermahnungen, da herrscht eine göttliche Censur, denn wir sind von der Gegenwart Gottes überzeugt. Den Vorsitz führen bei uns die geprüftesten Greise, die diese Ehre nicht um Geld, sondern um ihrer guten Zeugnisse willen erhalten haben, denn keine göttliche Sache ist um Geld feil. Wir haben zwar eine Art Kasse, aber es wird keine unanständige Summe einer feilen Religion hier gesammelt. Je an einem Monatstage bringt Jeder einen mäßigen Beitrag, wenn er will und kann, denn gezwungen wird dazu Niemand, jede Gabe ist freiwillig. Nicht zu Gastmälern und Trinkgelagen werden diese Gelder verwendet, sondern um die Armen zu ernähren und zu begraben, für die Waisen, für gebrechliche Greise, für Schiffbrüchige und Gefangene. Und darob tadelt ihr uns, weil wir uns lieben, während ihr euch hasset, weil bei uns Einer für den Andern zu sterben bereit ist, während ihr zum gegenseitigen Morde geneigter seid. Wir sind Brüder auch durch die Gemeinschaft der Güter, was bei euch alle Brüderschaft zerreißt. Weil wir aber der Seele und dem Gemüthe nach vereinigt sind, so haben wir auch unbedenklich unsere Güter gemein. Alles haben wir gemeinsam, außer die Frauen, ihr aber habt nur hierin Gemeinschaft. Was Wunder, wenn wir bei unserer gemeinsamen Liebe gemeinsame Mahlzeiten haben, deren Charakter schon in ihrem Namen „Liebesmahle" ausgedrückt ist? Dabei ist jeder Aufwand Gewinn, denn er geschieht zur Labung der Armen. Hier sind keine Schmarotzer, wie bei euch, die es sich zur Ehre ihrer geknechteten Freiheit rechnen, auf den Bauchcontrakt hin unter Schmach sich zu füttern. Bei uns legt man sich nicht eher zu Tische, als bis das Gebet verrichtet ist, man ißt, so viel der Hunger verlangt, trinkt, so viel der Keuschheit zuträglich ist. Nach Beendigung der Mahlzeit wird Jeder aufgefordert, in Mitte der Versammlung Gott zu lobsingen. Mit Gebet schließt man wieder das Gastmahl und geht dann fort zu gleicher Bescheidenheit und Zucht, als habe man nicht so fast eine Mahlzeit als eine Unterweisung eingenommen. Ist eine solche Versammlung eine unerlaubte Faktion?

K. 40. Ihr vielmehr verdient den Namen einer Faktion, denn ihr handelt so gegen die unschuldigen Christen, wie es rebellische Partheien thun. Euer Beschönigungsgrund dabei ist thöricht, als seien die Christen Schuld an allem Unglück. Gab es denn nicht schon ähnliches Unglück vor dem Auftreten Christi? Ja jetzt ist des

Unglücks weniger als ehmals, denn um des Gebetes der Christen willen ist Gott barmherziger.

K. 41. Das Unglück aber, das über die Welt kommt, kommt um eurer Sünden willen. Aber ihr saget, das zeuge gegen unsern Gott, daß auch wir, seine Verehrer, von dem Unglück getroffen werden. Doch wisset, daß erst am Ende der Zeiten die Austheilung (von Lohn und Strafe) statt hat, uns aber dienen diese Unglücksfälle zur Ermahnung, und wir tragen sie auch nicht so schwer als ihr, da wir nicht so sehr an dem Zeitlichen hängen. Wenn ihr aber glaubt, diese Uebel kommen wegen uns, warum beschützen denn euch eure Götter nicht davor?

K. 42. Weiter werfet ihr uns vor, wir seien unnütz für den menschlichen Verkehr. Aber wir nehmen doch Theil an Allem, an Kauf und Verkauf, an Handel und Schifffahrt, an Krieg und an Ackerbau, zahlen gewissenhaft die Abgaben. Nur das, was uns thöricht scheint, machen wir nicht mit.

K. 43. Nur Hurenwirthe, Giftmischer u. d. gl. können sich beklagen, daß wir ihnen nichts zu verdienen geben.

K. 44. Wo ist aber unter denen, die tagtäglich als Verbrecher verurtheilt werden, je ein Christ? Höchstens als Christ; wegen seiner Religion wird Einer gestraft. Ist aber Einer ein Verbrecher, so ist er schon kein Christ mehr.

K. 45. Wir sind also allein die Unschuldigen, und zwar darum, weil Gott und der vollkommene Meister uns die Unschuld gelehrt haben. Unser Sittengesetz ist deßhalb viel reiner und vollkommener, als das eure, selbst die bösen Gedanken und Begierden, nicht blos die Thaten sind bei uns verboten. Und wir unterlassen das Böse nicht aus Furcht vor einer kurzen zeitlichen Strafe, sondern in Rücksicht auf die Ewigkeit. Wir fürchten das Gericht Gottes, nicht blos das eines Proconsuls.

K. 46. Manche von euch halten uns für eine philosophische Sekte. Warum gestattet ihr uns aber nicht dieselbe Freiheit, wie diesen? Wir sind doch weit tugendhaftere und bessere Bürger, als die Bekenner irgend einer philosophischen Sekte. — (Vergleichung des Christen und des Philosophen. —)

K. 47. Mit den Philosophen aber werden wir deßhalb verglichen, weil diese Vieles aus unserer hl. Schrift entlehnt, aber verunstaltet haben. Ihnen hierin folgend haben Einige auch unsere neue Lehre mit ihren philosophischen Meinungen und Ansichten verfälscht.

(Die Häretiker, Gnostiker.) Solche aber weisen wir ab, und halten ihnen unsere Glaubensregel entgegen. Ihr aber verlacht uns, wenn wir die reine Lehre vortragen, während ihr der entstellten der Philosophen euren Beifall gebt.

K. 48. Die Pythagoräische Seelenwanderung z. B. glaubt ihr; die christliche Auferstehungslehre aber, die gewiß viel vernünftiger ist, ist euch ein Abscheu! — (Rechtfertigung derselben.)

K. 49. Wenn wir solche Lehren vorbringen, so nennt man es Vorurtheil, bei euren Philosophen aber sind sie hohe Weisheit und Zeichen des Genies. Gesetzt aber auch, diese unsere Lehre sei unwahr, so ist sie doch nützlich und macht uns besser. Wie möget ihr uns darum strafen? Höchstens solltet ihr spotten. Und weßhalb brüstet ihr euch, wenn ihr uns strafet? Das könnet ihr ja nur, wenn wir es wollen, und die Strafe der Aenderung unserer Gesinnung vorziehen.

K. 50. Aber, saget ihr jetzt zu uns: „was beklaget ihr euch dann, wenn wir euch verfolgen? Ihr wollt ja leiden, und müßt diejenigen lieben, die euch zu leiden Gelegenheit geben." Wir antworten: das Leiden an sich ist uns natürlich nicht angenehm, aber der Sieg, wie dem Soldaten der Krieg lästig, aber der Sieg erfreulich ist. Wir aber siegen, wenn wir getödtet werden. Ihr ehret ja sonst den Heldenmuth des Dulders, z. B. an Regulus, uns aber haltet ihr darob für Wahnsinnige. Wohlan denn, fahret fort in eurer Verfolgung, der Christen Blut ist nur eine Aussaat. Wir sagen euch noch Dank für die Verurtheilungen, überzeugt, daß Gott uns freispricht, während ihr uns verdammt. —

Dieß der Hauptinhalt des Apologetikus von Tertullian. So einig die Gelehrten über den Werth dieses Buches sind, so wenig haben sie sich über die Abfassungszeit desselben verständigt, und wenn auch Mosheim für Eruirung derselben sehr vieles gethan hat, so glauben wir doch, er habe noch eine Nachlese übrig gelassen, die einer neuen Untersuchung über

IV. Die Abfassungszeit des Apologetikus von Tertullian

werth sei. Wir haben dabei keineswegs den Zweck und die Absicht, einer frischen Hypothese Anklang und Anerkennung verschaffen zu wollen. Wer den Stand der Streitfrage kennt, kann dieß schon im vorhinein nicht vermuthen. Vielmehr haben wir uns die Aufgabe gestellt, die Beweise für die verschiedenen Meinungen zu sichten, und

nach Befund zu vernichten oder zu stärken, und so die Akten dem Abschlusse näher zu bringen.

Die verschiedenen Ansichten über die Abfassungszeit des Apologetikus theilen sich in zwei Hauptklassen, je nachdem diese Abfassung in die Zeit vor oder nach dem Jahre 202 verlegt wird. Im Jahre 202 erließ nämlich Kaiser Septimius Severus, der in den ersten neun Jahren seiner Regierung (193—202) den Christen günstig war, ein Verfolgungsedikt gegen sie, und erst nach dem Erlaß dieses Ediktes soll Tertullian, wie manche Gelehrte meinen, seine Schutzschrift für die Christen verfaßt haben.

Die Coryphäen dieser Ansicht sind der gelehrte Engländer Wilhelm Cave [1]), und der scharfsinnige Critiker Anton Pagi, der sich zwar Anfangs für das Jahr 198 entschieden hatte [2]), aber nachher für das Jahr 205 in die Schranken getreten ist [3]).

Andere rückten die Abfassung des Apologetikus noch weiter hinaus und glaubten, sie falle in die Zeiten Caracalla's, so der vielfach um die Kirchengeschichte verdiente Joseph Scaliger [4]) und Andere.

Ihnen steht besonders Mosheim entgegen, der in einer eigens über die Abfassungszeit des Apologetikus gefertigten Dissertation die Ansichten der Genannten zu widerlegen und seine Ueberzeugung, diese Schutzschrift Tertullians stamme aus dem Jahre 198, mit Gründen zu belegen versucht hat [5]). Ihm ist in der Hauptsache Lumper [6]) gefolgt, hat aber mit zu vieler Willigkeit alle Argumente Mosheims recipirt, durch einige Zugaben jedoch sich eigene Verdienste erworben. Auf beide, besonders auf Mosheim, werden wir vielfach bald billigend, bald tadelnd Rücksicht zu nehmen Gelegenheit haben.

Um aber unsere Untersuchung in lichtvoller Kürze führen zu können, werden wir sie folgende Punkte durchlaufen lassen:

---

1) Historia liter. script. eccl. T. I. p. 42.

2) In seiner dissert. hypatica. P. II, c. III. §. XII.

3) Critica ad Ann. Baron. T. II. ad ann. 199. n. VI.

4) Not. ad Chronic. Euseb. in Thesauro temp. p. 229.

5) Diese Dissertation ist abgedruckt im ersten Bande von Mosheims Dissertationes ad historiam eccles. pertinentes, und in der Ausgabe des Apologeticus von Sigebert Haverkamp, dem Mosheim diese Dissertation widmete.

6) Gottfr. Lumper, historia theol. crit. P. VI.

a. Welches sind die weitesten Grenzen, innerhalb welche die Abfassung des Apologetikus fallen kann?

Haben wir gefunden, daß es die Jahre 196 und 211 seien, so fragt sich:

b. Muß die Abfassung, wie Cave, Pagi 2c. meinen, erst nach 202 erfolgt sein, oder ist ihr Hauptargument grundlos?

c. Wenn es aber wahrscheinlicher ist, daß die Abfassung des Apologetikus vor's Jahr 202 falle, welches Jahr empfiehlt sich dann hiefür mit der größten Wahrscheinlichkeit?

a. Welches sind die weitesten Grenzen, innerhalb welche die Abfassung des Apologetikus fallen kann?

Den terminus a quo giebt Tertullian in der in Frage stehenden Schrift selber mit solcher Genauigkeit an, daß darüber gar kein Zweifel obwalten kann. Im vierten Kapitel nämlich wirft er die Frage auf: „hat nicht kürzlich Severus das so thörichte Papische Gesetz abgeschafft?" Er hat also nach dem Regierungsantritte des Septimius Severus, welcher in's Jahr 193 fällt, diese Worte und damit den Apologetikus geschrieben.

Eine noch nähere Bestimmung findet sich im 35. Kapitel; hier erwähnt Tertullian des Niger und Albinus und ihres Thronstreits mit Severus. Den Aufstand des Albinus in Gallien setzen aber die Einen in's Jahr 196, die Andern in's Jahr 197, um einige Jahre früher empörte sich Pescennius Niger. Nehmen wir nun das Jahr 196 für den Anfang des Albinischen Aufstandes an, wofür sich die Meisten mit den meisten Gründen entscheiden [1]); so folgt, daß eben dieses Jahr der terminus a quo für die Abfassung des Apologetikus sei.

Schwieriger ist die Bestimmung des terminus ad quem, denn hier tritt uns Scaliger mit der Behauptung entgegen, es falle die Abfassung des Apologetikus über die Jahre des Septimius Severus hinaus in die Regierung seines Sohnes Caracalla. Scaliger sagt nämlich: apologeticum dubito an sub Severo scripserit *(Tertullianus)*, quum dicat: *Papias leges heri Severus constantissimus principum exclusit,* videtur de mortuo loqui. Es ist aber diese Vermuthung, durch das Wort *heri* werde ein schon Gestorbener bezeichnet, gänzlich aus der Luft gegriffen und von Haverkamp in

---

1) So Baronius, Tillemont, Mosheim und Lumper, bei welch' beiden letzteren eine weitere Beweisführung hiefür nachgesehen werden kann.

in seinem Commentare zum Apologetikus und von Mosheim in seiner Dissertation schon sieghaft widerlegt. Das Gleiche gilt von den Behauptungen des Peter Allix, der Scaligern folgend in den Worten Tertullians cap. 47.: *expedite autem* praescribimus *adulteriis nostris* (den Häresien), *illam esse regulam veritatis, quae veniat a Christo etc. etc.* eine Anspielung auf Tertullians Werk de praescriptionibus entdecken wollte. Abgesehen aber davon, daß diese Vermuthung so grundlos ist, als die Scaligers, ist sie auf die gewiß irrige Meinung basirt, das Werk de praescriptionibus haereticorum falle in die spätere, montanistische, Periode Tertullians.

Und wenn derselbe in einer Stelle aus dem zwanzigsten Kapitel, wo Tertullian von schrecklichen Naturereignissen spricht, eine Bezugnahme auf ein solches Ereigniß vom Jahre 210 erblicken will, so kann man ihm nur mit Mosheim erwiedern: perii, si vera dicis.

Sind aber alle diese Gründe, welche für die nachseverische Zeit sprechen sollen, nichtig, so liegt es uns doch noch ob, zu zeigen, daß wirklich unter Septimius Severus der Apologetikus verfaßt sein müsse. Hierin ist uns schon Mosheim im zehnten Paragraph seiner erwähnten Dissertation vorangegangen, und wir haben nur mehr seine Argumente zu prüfen und zu vervollständigen. Mosheim beruft sich hier auf eine Stelle im fünften Kapitel des Apologetikus, wo Tertullian die Römer mit folgenden Worten anredet: *de tot exinde* (von Domitian an) *principibus ad hodiernum, divinum humanumque sapientibus, edite aliquem debellatorem christianorum.* Mosheim behauptet nun, hier rechne Tertullian den gegenwärtigen Kaiser unter die humanum divinumque sapientes, dieß könne aber unmöglich von Caracalla gesagt sein, der mehr einem Thiere, als einem Weisen habe verglichen werden können. Aber Tertullian habe solches mit Recht von Septimius Severus sagen können, den Spartianus als philosophiae ac dicendi studiis satis deditum, doctrinae quoque nimis cupidum schildert [1]).

Dieß Argument möchte angehen, wenn Tertullians Worte nothwendig den gegenwärtigen Kaiser unter die divinum humanumque sapientes rechneten. Da aber dieß nicht der Fall ist, so können wir diesem Argumente an sich, wie es Mosheim gibt, keine volle Kraft beimessen.

Aber dieß Argument erstarkt, wenn wir hinzufügen: wäre Severs

1) Vita Severi c. 18.

Edikt gegen die Christen schon erlassen gewesen, so hätte Tertullian nicht behaupten können, keiner der einsichtsvolleren Kaiser habe seit Domitian die Christen verfolgt. Wie hätte er kurz nach dem Tode des Septimius Severus, wo Jedermann sich dieses Ediktes erinnerte, wo Jedermann besonders im Gegensatze zu Caracalla den Sever den verständigen Fürsten beizählte, solches behaupten können? Ueberhaupt läßt Tertullian nirgends durchblicken, daß ihm neuere oder jüngere Gesetze gegen die Christen bekannt sind, und wo er am meisten und ausführlichsten von solchen Gesetzen redet, Kap. 4—6, hat er nur alte, von einzelnen Beamten wieder aufgefrischte Gesetze im Auge. Besonders zeigen die Beispiele von Abänderungen alter Gesetze, die er beibringt, daß er die Gesetze gegen die Christen mit diesen alten Gesetzen in Eine Linie stelle und es für gar nichts Auffallendes hielte, wenn diese Verfolgungsgesetze nun endlich einmal antiquirt würden. Wie hätte er solches schon etwa 9 Jahre nach Severs Edikt von diesem sagen können und wollen? Und wenn auch, wenn überhaupt Severs Edikt schon vorhanden gewesen wäre und Tertullian es unter die zu abrogirenden gerechnet hätte; so hätte er gewiß an der Stelle im vierten Kapitel, wo er eben den Sever als Beispiel anführt, wie Kaiser alte Gesetze abgeändert oder aufgehoben haben, die günstigste Gelegenheit nicht unbenützt vorbei gelassen, zu bemerken: „Hat es Septimius Severus selbst mit den Gesetzen Anderer so gemacht, wer kann noch Bedenken tragen, mit seinem Gesetze auf gleiche Weise zu verfahren?“ Aber Tertullian sagt dieß nicht, denn er kennt Severs Edikt noch nicht, und spricht nicht von so neuen Gesetzen.

Bedenken wir noch, daß Tertullian, wo er von Severus zu sprechen kommt, in freundlichen Ausdrücken von ihm spricht, wie Kap. 4, was ein Mann von Tertullians Heftigkeit und Bitterkeit gewiß nicht gethan haben würde, wenn die Christenverfolgung dieses Kaisers schon vorausgegangen wäre, was er gewiß nach Severs Tod nicht gethan haben würde — er, der die Christenverfolger mit den stärksten Schimpfnamen belegt; so wird es uns mehr als wahrscheinlich, der Apologetikus könne nicht erst nach Severs Tod verfaßt sein.

Und da gar kein Wahrscheinlichkeitsgrund für die Meinung Scaligers und seiner Freunde vorliegt, so tragen wir kein Bedenken, das Todesjahr des Septimius Severus (Jahr 211) für den terminus ad quem der Abfassung des Apologetikus zu erklären.

Nachdem wir nun die Zeitgrenzen gefunden haben, innerhalb

deren die Abfassung des Apologetikus kann statt gehabt haben, so fragt sich jezt:

b. **Muß die Abfassung dieser Schutzschrift, wie Pagi, Cave und Andere meinen, erst nach dem Jahre 202 erfolgt sein, oder ist das Hauptargument für diese Behauptung grundlos?**

Wie schon oben bemerkt wurde, ist eine Anzahl von Gelehrten, Pagi und Cave an ihrer Spitze, der Ansicht, allerdings falle die Abfassung des Apologetikus in die Regierungsjahre Severs, aber in die zweite Hälfte derselben vom Jahre 202 an, denn erst in diesem Jahre habe Sever ein Verfolgungsedikt gegen die Christen erlassen, während er in der ersten Hälfte seiner Regierung aus Dankbarkeit gegen den Christen Proculus, dem er seine Gesundheit verdankte, sich als einen Gönner der Christen erwiesen habe. Der Apologetikus aber spreche überall von einer Christenverfolgung als eben bestehend oder jüngst geendigt, darum müsse er nach dem Jahre 202 verfaßt sein.

Man sieht auf den ersten Blick, daß diese Ansicht und Argumentationsweise in sich selbst als nichtig zusammenfällt, wenn nachgewiesen werden kann, daß schon in den ersten 9 Jahren der Regierung Severs, also vor dem Jahre 202, solche Verfolgungen über die Christen hereinbrachen, wie sie der Verfasser des Apologetikus vor Augen hatte. Von dieser Seite hat schon Mosheim in seiner angeführten Dissertation von §. 4. an die Vertheidiger dieser Meinung angegriffen und nachzuweisen unternommen, daß wirklich solches Unglück schon vor 202 über die Christen gekommen sei.

Zuerst bemerkt Mosheim ganz richtig, aus dem Umstande, daß Severus erst im Jahre 202 ein Verfolgungsedikt gegen die Christen erließ, könne durchaus nicht gefolgert werden, es hätten die Christen vorher unter dieses Kaisers Regierung durchaus keine Verfolgung erlitten, denn es sei ja Jedermann bekannt, wie häufig einzelne Statthalter, besonders solche, die um die Gunst des Pöbels buhlten, zu verschiedenen Zeiten ältere Gesetze gegen die Christen wieder hervorzogen und in Anwendung brachten.

Nach dieser vorläufigen Bemerkung schickt sich Mosheim an, zu beweisen, daß in der That vor 202 unter Severs Regierung Christenverfolgungen statt gehabt hätten und sucht dieß zuerst aus dem Apologetikus selbst darzuthun. Er sagt deßhalb: Tertullian schreibt im 35. Kapitel seines Apologetikus: *„nec ulli magis depostulatores*

Christianorum quam vulgus. Plane caeteri ordines pro auctoritate religiosi ex fide, nihil hosticum de ipso senatu, de equite, de castris, de palatiis ipsis spirat." Nach Anführung dieser Worte Tertullians fährt Mosheim also fort in seinen eigenen Worten: „quid pro nobis evidentius facere possit, equidem nescio. Palatia ipsa, quibus Augustus cum filiis continebatur, de hostium christianorum numero eximit (Tertullianus). . Haec qua fronte scripsisset, si legum in vexandis christianis jam adfuisset auctoritas?" Mosheim meint also, in den angeführten Worten sage Tertullian, nur das Volk sei den Christen feindlich, alle übrigen Stände, besonders der kaiserliche Palast sei ihnen gewogen, das aber hätte Tertullian nicht schreiben können, wenn damals schon Severs Edikt erlassen gewesen wäre. Nun aber habe doch zur Zeit der Abfassung des Apologetikus schon eine Verfolgung gewüthet, also müsse diese älter sein, als Severs Edikt.

Dieses Argument Mosheims wäre glänzend, wenn es wahr wäre. Aber Mosheim hat den Sinn der Worte Tertullians in der angezogenen Stelle falsch aufgefaßt, und sie außer allem Zusammenhange betrachtet. Folgende Uebersetzung aber wird den wahren Sinn jener Worte leicht herausstellen. Den Vorwurf, die Christen seien Feinde kaiserlicher Majestät, auf die Heiden selbst zurückwälzend, sagt nämlich Tertullian: „Euch Quiriten und dich, „Heimathvolk der sieben Hügel gehe ich an (zu sagen), ob diese „römische Zunge irgend eines Kaisers schont? Zeuge ist die Tiber, „Zeuge die Thier(fechter)schule. Wenn die Natur vor eure Brust „eine durchsichtige Masse gestellt hätte, in wessen Herz würde nicht „das Bild eines neuen und wieder eines neuen Kaisers eingegraben „sich zeigen, wie er eben um Geschenke auszutheilen den Vorsitz führt? „selbst in jener Stunde, wo sie rufen: Von unseren Jahren mehre „die deinen dir Jupiter! Solches zu rufen versteht der Christ nicht „so gut, als es dem neuen Kaiser zu wünschen. Aber du erwiderst, so „macht es nur das Volk. Ist es auch nur das Volk, so sind es doch „Römer, und es giebt keinen ärgeren Ankläger der Christen, als eben „das Volk. Die übrigen Stände wohl werden schon ihrer Würde „gemäß gewissenhaft und treu sein, und weder der Senat, noch die „Ritterschaft, noch das Heer, noch die Hofleute athmen wohl irgend „etwas Feindseliges. Aber woher waren denn Cassius, Niger „und Albinus (scil. die gegen Severus empörten Feldherrn)? „u. s. f."

Jene von Mosheim angeführten Worte beziehen sich also, wie der Augenschein zeigte, auf das Verhältniß der hohen Stände zum Kaiser, nicht aber zu den Christen. Deßhalb ist Mosheims erstes Argument falsch.

Besser ist sein zweites, des Inhalts: Tertullian spricht wohl von Gesetzen gegen die Christen, aber nicht im Geringsten von neuen, eben gegebenen Gesetzen, sondern durchweg und unverkennbar von alten [1]), die immer wieder aufgefrischt würden von den römischen Beamten unter dem nichtigen Vorwand, der schuldige Gehorsam gegen sie verpflichte zur Christenverfolgung. So hätte Tertullian nicht sprechen können, wenn eben zuvor Septimius Severus sein Edikt gegen die Christen erlassen hätte. Diese Worte Tertullians fallen also vor 202, und darum auch die Christenverfolgung, die diese Worte unserem Apologeten entlockt hat.

Wir haben dieses Argument oben unter Lit. a. benützt, wo es unserer Ueberzeugung nach an seinem rechten Platze steht. Es muß ja zuerst nachgewiesen sein, daß Tertullian unter Severus geschrieben habe, dann erst kann man sagen: er kennt kein neues Gesetz gegen die Christen, also hat er seinen Apologetikus vor 202 verfaßt.

Noch einen dritten Beweis sucht Mosheim aus dem Apologetikus selber zu führen, und sagt: Tertullian spricht in sehr scharfen und heftigen Ausdrücken gegen die Kaiser, welche Edikte gegen die Christen erließen. Wie hätte er nun als vernünftiger Mensch denken können, durch seinen Apologetikus seinen Brüdern zu nützen und den Kaiser zu gewinnen, wenn er diesen, der nach dem Jahre 202 sich nothwendig durch Tertullians Worte hätte getroffen fühlen müssen, also verletzt hätte? Daraus folge nun, Tertullian habe zu einer Zeit geschrieben, wo Severus jene beleidigenden Worte noch nicht auf sich beziehen konnte, also vor dem Jahre 202. Und da Tertullian schon vor 202 von eben bestehenden Verfolgungen spreche, so müsse noch vor 202 oder vor dem Edikte Severs solche Verfolgung bestanden haben.

Hier setzt Mosheim wieder als erwiesen voraus, die Abfassung des Apologetikus falle in die Zeit Severs, was er doch erst zu beweisen hatte, und außerdem nimmt er als etwas, was sich von selber verstehe, an, Tertullian habe bei Abfassung seines Apologetikus die Absicht gehabt, animum caesaris emollire, was, wie wir unter

---

1) Vergl. hauptsächlich cap. 4. 5. 6 des Apologet.

Nummer II. gezeigt haben, nicht so richtig und ausgemacht ist. Tertullian spricht ja nicht die Sprache des Bittenden, sondern dessen, der zu Gericht sitzt und strenges Gericht hält.

Wir können darum dieses dritte Argument Mosheims nicht benützen, während wir von dem zweiten an einer früheren Stelle Gebrauch machen konnten.

Es erscheint uns aber diese ganze Argumentationsweise Mosheims auf eine auffallende Weise breit und weitschweifig zu sein. Um nämlich zu zeigen, daß der Apologetikus vor dem Jahre 202 verfaßt sein könne, weil schon vor diesen Jahren Christenverfolgungen statt hatten, beweist Mosheim: Der Apologetikus ist vor 202 verfaßt, er spricht aber von Christenverfolgungen, also müssen diese dem Jahre 202 vorausgegangen sein. Sind sie aber dieses, so kann der Apologetikus vor 202 verfaßt sein. Und erst auf diese Kreisdeduktion läßt er wieder den Beweis folgen, daß der Apologetikus vor 202 verfaßt sei.

Um solcher Weitschweifigkeit zu entgehen, lassen wir diese aus dem Apologetikus selbst genommenen, zum Theile unkräftigen Beweise für die Existenz einer Verfolgung unter Sever vor 202 ganz bei Seite, und suchen andere einfachere auf, welche das Vorhandensein solcher Verfolgungen erhärten.

Da springt es uns gleich in die Augen, daß Mosheim gerade jene Stelle Tertullians zu benützen übersah, aus welcher hauptsächlich die Existenz einer Christenverfolgung unter Severus vor dem Jahre 202 bestritten wird, die aber in der That für das Vorhandensein solcher Verfolgungen spricht. Es ist dieß jene bekannte Stelle aus der Schrift an Scapula c. 4., worin Tertullian erzählt: Severus sei von dem Christen Proculus durch ein Oel geheilt worden und darum persönlich den Christen günstig gewesen. In dieser Stelle sagt Tertullian zugleich: Severus habe angesehene Männer und Frauen, die er als Anhänger des Christenthums kannte, nicht nur nicht hart behandelt, sondern sie auch öffentlich gegen die Wuth des Volkes in Schutz genommen. Offenbar hat also das Volk zu jener Zeit schon, wo Severus den Christen noch freundlich und günstig war, also vor dem Jahre 202 gegen die Christen gewüthet. Und wenn das Volk solches that, ist es dann nicht möglich und nicht wahrscheinlich, daß einzelne Statthalter und Beamte, um des Volkes Gunst zu gewinnen, sich Christenverfolgungen auf den Grund alter Gesetze erlaubten?

Ruft ja Tertullian im Apologetikus selber den Statthaltern zu: „ihr suchet durch Ungerechtigkeit des Pöbels Gunst“ [1]).

Dasselbe erschließen wir aus einer Stelle im sechsten Kapitel der Schrift Tertullians an die Martyrer, worauf schon Mosheim hingewiesen hat. Dort stellt Tertullian den um des christlichen Glaubens willen Verfolgten und Gefangenen vor, wie Mancher um eines Menschen willen das zu dulden geneigt sei, was für Gott zu dulden er Bedenken tragen würde. Um dieß im Beispiele zu zeigen, beruft sich Tertullian gerade auf die Gegenwart, wo Personen aus allen Ständen von dem Einen verfolgt werden, wenn sie gegen ihn standen, von seinen Gegnern aber leiden müssen, wenn sie für jenen standen. Man erkennt hieraus leicht den Thronstreit zwischen Severus, Pescennius Niger und Albinus, da aber dieser ums Jahr 197 sich durch den Tod des Albinus endigte, so fällt die Abfassungszeit der Schrift an die Martyrer auch in dieses Jahr, wenigstens nahe zu. Die Existenz dieser Schrift ad martyres beweist aber dann selbst, daß schon vor 202 unter Severus Christenverfolgungen statt gehabt und besonders in der Nähe Tertullians vorgekommen waren. Nehmen wir hinzu, daß das vierte Kapitel dieser Schrift mit dem letzten des Apologetikus großentheils gleichen Inhalt hat, so wird es wahrscheinlich, daß Tertullian in seinem Apologetikus dieselben Martyrer im Auge hatte, an die er hier ein Schreiben erließ, und daß der Apologetikus und die Schrift an die Martyrer so ziemlich in eine Zeit und zwar vor das Jahr 202 fallen.

Einen dritten Erweis für die Existenz von Christenverfolgungen unter Septimius Severus v o r 202 liefert Mosheim aus den Stromaten des Alexandrinischen Clemens. Nach allgemeiner Annahme habe Clemens dieß Werk, besonders die ersten Bücher lange vor dem Jahre 202 verfaßt, nun aber spreche er im zweiten Buche von einer eben tobenden Verfolgung, wie vor seinen eigenen Augen so viele Christen mit allen Arten von Qualen und Martern heimgesucht würden, was offenbar für eine Christenverfolgung unter Sever vor dem Jahre 202 spreche. Wir würden diesem Argumente gerne unseren Beifall schenken, wenn es unwidersprechlich erwiesen wäre, daß Clemens das zweite Buch seiner Stromata vor 202 verfaßt habe. Wir finden dieß allerdings wahrscheinlich, aber nicht in der Weise erhärtet, daß es bei einer chronologischen Untersuchung Norm

---

1) Quibus favor vulgi de iniquitate captatur. cap. 49.

geben könnte. Ebensowenig sind wir im Stande, von einem weiteren Beweise Gebrauch zu machen, den Lumper anführt [1]), um darzuthun, daß Severus selber schon vor dem Jahre 202 strenge Maßregeln gegen die Christen ergriffen habe. Denn das aus Spartianus angeführte Beispiel zeigt blos, daß er einen jüdischen Jüngling auf die Anklage seines Vaters hin gestraft habe; es ist aber durchaus unerwiesen, daß dieser Jüngling seines Vaters und des Kaisers Zorn wegen Uebertritt zum Christenthum sich zugezogen habe.

Es bleibt uns somit für den Beweis, daß schon vor dem Jahre 202 unter Severus Christenverfolgungen statt gehabt haben, nichts übrig, als

1. die unläugbare Thatsache, daß viele Verfolgungen nicht durch besondere Befehle der Kaiser, sondern durch die Volkswuth hervorgerufen und von der Willkühr einzelner Beamten verhängt wurden;

2. daß Tertullian auch von keinen anderen, als solchen, rede, daß er insbesondere keine neuen Gesetze gegen die Christen von Seite der Kaiser gekannt habe;

3. daß Tertullian in seiner Schrift an Scapula von Christenverfolgungen vor dem Jahre 202 schreibt, denn Severus nahm damals die Christen selber noch in Schutz, und Tertullian kannte ihn noch nicht als Verfolger;

4. daß Tertullian schon vor dem Jahre 202 Veranlassung hatte, an die christlichen Martyrer zu schreiben, daß also Verfolgungen dazumal schon stattgefunden hatten.

Sind auch diese Argumente nicht zahlreich, so sind sie doch hinlänglich genug, die so ganz grundlose Meinung: vor dem Jahre 202 hätten unter Sever die Christen kein Ungemach zu dulden gehabt und darum könne der Apologetikus nicht vor 202 verfaßt sein, zu entkräften.

Wir gehen nun zur dritten Frage über:

c. Wenn es wahrscheinlicher ist, daß die Abfassung des Apologetikus vor's Jahr 202 falle, welches Jahr empfiehlt sich dann hiefür mit der größten Wahrscheinlichkeit?

Haben wir eben nachgewiesen, daß der Apologetikus gar wohl vor dem Jahre 202 verfaßt sein könne, da schon dazumal so vielfache Verfolgungen über die Christengemeinde hereingebrochen waren, als

---

1) Hist. theol. crit. T. VI. p. 41.

in der fraglichen Schutzschrift erwähnt werden, so dürfen wir nur mehr auf das schon unter lit. a. Gesagte und auf einiges unter b. Beigebrachte zurückblicken, um es wahrscheinlich zu finden, daß der Apologetikus einem der früheren Jahre sein Entstehen verdanke.

Vor dem Jahre 202 konnte Tertullian mit weit mehr Recht, als nachher, sagen, daß keiner der einsichtsvolleren Kaiser Christenverfolgungen gesetzlich befohlen haben. c. 5.

Vor dem Jahre 202 konnte er von keinen neuen Kaisergesetzen gegen die Christen sprechen, und es ist keine fraus mehr von ihm, wenn er alle vorhandenen als veraltet behandelt. Nach 202 wäre aber solche Argumentationsweise nicht nur eine perfide, sondern auch eine thörichte gewesen, da Jedermann den Apologeten einer Verhehlung der Wahrheit hätte bezüchtigen und überführen können.

Nach 202 hätte Tertullian ohne Zweifel in ganz anderen Ausdrücken von Severus gesprochen, als er es noch im Apologetikus thut, hätte es schwerlich vermieden, den grausamen Christenverfolger mit seiner scharfen Geißel zu treffen.

Diesen schon aus dem Vorhergehenden genommenen Gründen reihet sich noch ein neuer an, der zugleich zu noch genauerer Bestimmung der Abfassungszeit dient, und aus Kapitel 35 des Apologetikus entnommen ist. Wie schon früher bemerkt wurde, wälzt Tertullian in diesem Kapitel die Beschuldigung: die Christen seien staatsgefährlich, auf die Heiden selber zurück und sagt dann gegen Ende des Kapitels: „Die, welche jetzt als Genossen oder Billiger verbrecherischer „Verbindungen tagtäglich entdeckt werden, diese von der kaisermörde„rischen Ernbte noch übrige Nachlese, mit wie frischen und buschigen „Lorbeeren haben sie nicht die Thüren geschmückt, mit wie vieler „hohen und hellen Laternen Licht die Vorhallen geschwärzt, mit wie „schmuck- und glanzvollen Polstern die Plätze des Forums unter sich „ausgetheilt? nicht um die öffentliche Freude mitzufeiern, sondern um „ihre besonderen Wünsche bei der (ihnen) fremden Feierlichkeit aus„zusprechen und um das Vorbild und Zeichen ihrer Hoffnung einzu„weihen, indem sie den Namen des Fürsten im Herzen wechselten. „Ebenso benehmen sich diejenigen, welche die Astrologen, Haruspices, „Augurn und Magier über des Kaisers Absterben befragen."

Nach dieser Stelle zu urtheilen hat Tertullian den Apologetikus zu einer Zeit geschrieben, wo eben noch die Ueberreste einer staatsverbrecherischen Verbindung aufgesucht und aufgefunden wurden. Diese Verschworenen hatten sich einige Zeit vorher noch bei einer zu Ehren

Severs veranstalteten Feierlichkeit den Schein gegeben, als ob sie selbe von Herzen mitfeierten, hatten aber dabei an einen ganz anderen Kaiser gedacht, als an den; dem die Feierlichkeit gewidmet war.

Nun ist bekannt, daß Kaiser Septimius Severus im Februar des Jahres 197 bei Lyon den Gegenkaiser Albinus besiegte und vernichtete, daß er sofort in Gallien die Partei des Albinus unterdrückte, die Angelegenheiten in Britannien ordnete, dann schnell nach Rom zog, hier alsbald eine Festivität wegen seiner Siege veranstaltete [1]), einige Zeit nachher, wahrscheinlich im Jahre 198 seine Quinquennalien feierte, hierauf gegen die Parther auszog und nebenbei in Syrien die Partei des schon seit 194 todten Niger erstickte [2]).

Wenn nun Tertullian sagt, daß eben, während er dieses schreibe, die Ueberreste einer staatsverbrecherischen Partei aufgefunden würden, so geht dieß offenbar auf die Albiner oder Nigerianer, und da er jene von Sever und zu seinen Ehren veranstalteten Festlichkeiten, sei es die Quinquennalien oder die etwas früheren Siegesfestivitäten, als schon vergangen darstellt, so kann er die besagte Stelle und mit ihr den Apologetikus, da er offenbar aus einem Gusse ist, nur in der Zeit vom Ende des Jahres 197 bis ungefähr zur Mitte des Jahres 199 geschrieben haben.

Engere Grenzen, glauben wir, werden mit Sicherheit für die Abfassung des Apologetikus nicht gesteckt werden können, es müßte denn entschieden sein und sich entscheiden lassen, ob Tertullian unter jener Nachlese von Verschworenen blos die Albiner oder blos die Nigerianer vom Jahre 199 verstehe. Mosheim meint zwar, jene Worte aus dem Kapitel 35 des Apologetikus beziehen sich ohne Zweifel auf die Albiner allein, von denen Spartianus, einer der Kaisergeschichtschreiber erzähle, viele von ihnen seien um die Zeit, als Sever gegen die Parther rüstete, also im Jahre 198 umgebracht worden. Dieß ist allerdings richtig, ja Spartianus gibt sogar, was Mosheim noch hätte benützen sollen, ein langes Verzeichniß von gemordeten Senatoren. Aber daraus folgt nicht, daß Tertullian in jener Stelle ausschließlich an die Albiner gedacht habe. Denn wenn sich Mosheim darauf beruft, Tertullian meine solche Rebellen (oder Verdächtige), welche in Rom die Feierlichkeiten mitmachten, was aber die Nigerianer nicht treffen könne, weil diese in Syrien sich aufhielten; so

1) Herodian., hist. lib. III. c. 8.
2) Spartian., in vita Severi. c. 14 et 15.

hat der gelehrte Mann übersehen, daß Spartianus auch erzählt, bei jener Verfolgung (199) seien selbst viele Freunde (aus der Umgebung) des Kaisers hingerichtet worden, weil er sie für treulos und gefährlich hielt [1]). Diese haben gewiß auch zu Rom die Feierlichkeiten mitgemacht, und darum können sie ebenso gut in jener Stelle Tertullians gemeint sein, als die Albiner.

Im Gegensatze zu Mosheim hat sich Lumper für das Jahr 199 entschieden [2]). Er argumentirt in der Hauptsache also: Spartianus stellt die zwei Thatsachen, daß Sever die Nigerianer verfolgte und daß er diejenigen strafte, welche sich bei Astrologen nach seinem Tode erkundiget hatten, zusammen. Tertullian aber stellte die Nachlese von Empörern und solche, welche auch bei Magiern, Astrologen 2c. den Tod des Kaisers zu erforschen suchten, gleichfalls zusammen. Ohne Zweifel sind diese Astrologenberather bei Tertullian dieselben, wie bei Spartianus, darum sind auch die Majestätsverbrecher bei Tertullian dieselben, wie bei Spartianus, also Nigerianer.

Solcher Schluß geht aber um so weniger an, als, wie Lumper selber gesteht [3]), Spartianus nicht selten die Zeitordnung verkehrt, und das frühere an den späteren Platz stellt, ja Lumper meint sogar, die Bestrafungen der Astrologenberather seien um ein Jahr vor denen der Nigerianer und darum noch zu Rom erfolgt. Wir können daraus gegen Lumper und aus seinen eigenen Worten heraus also argumentiren: daraus, daß Spartianus die Zeitordnung verkehrte, folgt nicht, daß Tertullian sie auch verkehrte; hat er sie aber nicht verkehrt, so müssen die Majestätsverbrecher, von denen er spricht, älter sein, als die des Spartianus, darum sind sie dann aber auch Albiner, keine Nigerianer.

So sehen wir denn, daß weder Mosheim noch Lumper hinreichende Gründe für die eine und andere Erklärung und Beziehung jener Stelle hatte und daß darum hieraus kein gültiger Schluß weder zu Gunsten des Jahres 198 noch für 199 gezogen werden kann. Man könnte freilich sagen, die Vorgänge in Rom, wo so viele Albiner hingerichtet wurden, seien wahrscheinlich dem Tertullian bekannter gewesen, als die in Syrien über die Nige-

---

1) „Inter haec (Severus) Pescennianas reliquias Plautiano auctore persequebatur, ita ut nonnullos etiam ex amicis suis quasi vitae suae insidiatores appeteret." Spart. in vita Severi c. 15.

2) histor. theol. crit. T. VI. p. 65. 66. 67 seq.

3) l. c. p. 66.

rianer verhängten Strafen. Aber auch letztere konnten gar leicht zu den Ohren Tertullians gekommen sein, zumal wenn er sich damals in Rom aufhielt, wie nicht unwahrscheinlich ist.

Haben wir durch unsere Untersuchung die Grenzen für die Abfassung des Apologetikus wieder um ein Jahr weiter gesteckt, als es Mosheim und Lumper gethan haben, und weder für das Jahr 198 noch für 199 uns entschieden; so glauben wir doch, dieses Schwanken zwischen zwei Jahren könne der Geschichte und ihrem Verständnisse keinen Abtrag thun, und es sei gerathener, eine sichere, wenn auch etwas weitere Grenze anzusetzen, als durch die Behauptung einer engeren aber unerwiesenen einer wenigstens zweifelhaften chronologischen Bestimmung das Bürgerrecht zu verschaffen.

5.

Die Entwicklung des Cölibates und die kirchliche Gesetzgebung über denselben, sowohl bei den Griechen als Lateinern [1]).

Der Priestercölibat hat eine doppelte Grundlage: a) Die eine ist die Idee der ungehinderten Hingabe an die Sache Gottes und der Kirche. Diesen Gedanken hat schon der Apostel Paulus ausgedrückt in den Worten: „Wer keine Frau hat, sorgt (d. h. kann sorgen) für die Sache des Herrn, wie er dem Herrn wohlgefalle; wer aber eine Frau hat, sorgt für das Irdische, wie er der Frau gefalle, und ist getheilt" (1. Cor. 7, 32. und 33.). Paulus empfiehlt darum den Cölibat, damit „ihr wohlanständiger und anhaltender dem Herrn dienen könnet, ohne Hinderniß" (a. a. O. V. 35.). In dem Ausdrucke „wohlanständiger" ist zugleich der zweite Grund für den Cölibat schon angedeutet, dieser liegt nämlich b) in der zu allen Zeiten der Kirche festgehaltenen Ueberzeugung, daß die Virginität höher stehe, als der Ehestand und eine höhere sittliche Virtuosität sei. Darum sagt Paulus: „wer seine Tochter heirathen läßt, thut wohl; und wer sie nicht heirathen läßt, thut besser" (ibid. V. 38.). Ja, indem Christus sagte: „es gibt Verschnittene, die sich um des Himmelreichs wegen selbst verschnitten; wer es zu fassen vermag, der fasse es," — indem er diese Worte sprach, bezeichnet er selbst die Bewahrung der Virginität um des Himmelreichs willen für eine ungemein hohe und erhabene Sache, für einen großen sittlichen Aufschwung. Dasselbe drückt auch Johannes in der Offenbarung 14, 4. aus: „diese (die besonders Erkornen) sind es, welche mit Weibern sich nicht befleckten; Jungfrauen sind sie, welche dem Lamme folgen, wohin es geht." Diese Erhabenheit der Virginität sprachen auch schon die Bücher des A. T. aus. So

1) Aus Jahrgang 1853 der Neuen Sion, mehrfach verbessert.

lesen wir z. B. im Buche der Weisheit: „o wie schön ist ein keusches Geschlecht im Tugendglanze... ewig triumphirt es mit der Siegeskrone und trägt den Preis für die Kämpfe unbefleckter Reinigkeit davon“ (4, 1. 2.) und weiter unten 6, 20.: „die Reinigkeit führt ganz nahe zu Gott.“ Und Jesus Sirach sagt 26, 20: „Alles was man schätzt, ist mit einer enthaltsamen Seele nicht zu vergleichen.“

Stand aber diese doppelte Ueberzeugung fest, daß a) nur der Unverheirathete ungetheilt Gott dienen könne, und daß b) die Virginität höher stehe, als der Ehestand, so mußte sich mit innerer Nothwendigkeit frühe schon in der Kirche die Praxis bilden, daß viele Gläubige, auch Laien [1]), um des Himmelreichs, d. i. um der Sache Gottes und der Kirche willen unverehelicht blieben, und die allernächste innere Aufforderung dazu hatte der Klerus, hatten jene, deren Amt es war, a) sich ganz besonders ausschließlich Gott zu widmen und b) den Andern voranzugehen in sittlicher Virtuosität. c) Sie kamen durch ihr Amt in die engste Berührung mit Gott, darum galt gerade für sie das bereits angeführte Wort der Weisheit: „die Reinigkeit führt ganz nahe zu Gott.“

So entstand der Cölibat zunächst freiwillig, aus freier Begeisterung, a) aus begeisterter Hingabe an die Sache Gottes und b) aus begeistertem Streben nach möglichst hoher sittlicher Virtuosität. Aber durch ein besonderes Kirchengesetz geboten ist der Cölibat in den ersten drei Jahrhunderten unseres Wissens niemals worden. Der Apostel Paulus gestattete, daß Männer, die nur einmal verheirathet waren, zu Bischöfen, Priestern und Diaconen gewählt werden könnten (I. Tim. 3, 2. 12. Tit. 1, 5. 6.). Diesem gemäß treffen wir in der alten Kirche unzählige verheirathete Bischöfe, Priester und Diaconen, und es kann sich nur fragen, a) ob dieselben als bereits verheirathet in den geistlichen Stand eintraten, oder b) ob sich Manche erst nach erhaltener Ordination verehelichten.

Fassen wir den letzten Punkt zuerst in's Auge, so können wir zwar hundert berühmte Bischöfe des Alterthums nennen, die verheirathet waren, aber keinen Einzigen, der erst nach seiner Ordination geheirathet hätte, und selbst Paphnutius, welcher sich auf der Synode zu Nicäa dagegen aussprach, daß den als verheirathet ge-

1) Dieß bezeugen Athenagoras, legatio n. 33 und Justin., Apolog. I. n. 15.

weihten Geistlichen der eheliche Umgang mit ihren Frauen untersagt werde, erklärt auf der andern Seite ganz ausdrücklich, es sei alte Ueberlieferung der Kirche, daß, wer unverheirathet in den Klerus eintritt, nicht mehr zur Ehe schreite [1]. — Noch früher haben die apostolischen Constitutionen lib. VI. c. 17 diesen Satz ganz deutlich ausgesprochen, indem sie verordnen: den Bischöfen, Priestern und Diaconen sei, wenn sie unverehelicht zur Weihe kommen, nicht erlaubt, nach der Ordination noch zu heirathen, wohl aber den Ministris (Subdiaconen), Cantoren, Lectoren und Ostiariern [2]. Eben damit stimmt auch der 27. (25.) apostolische Canon überein, wenn er sagt: ex iis, qui non ducta uxore ad clerum promoti sunt, jubemus, si velint, uxorem ducere lectores et cantores solum [3].

Deßungeachtet kam es wenigstens bei einigen Priestern vor, daß sie nach empfangener Ordination noch heiratheten, aber es wurde dieß von der Kirche für unstatthaft (solche Ehen jedoch in alter Zeit nicht für ungiltig) erklärt und mit Absetzung vom Priesteramte und mit reductio in statum laicalem bestraft. So hat die Synode von Neocäsarea in Kleinasien, eines der allerfrühesten Concilien, zwischen J. 314—325 abgehalten, gleich an die Spitze seiner Canonen den Satz gestellt: „Wenn ein Priester heirathet, so soll er aus dem Klerus ausgeschlossen werden; der Priester aber, welcher Unzucht treibt oder Ehebrecher wird, soll gänzlich (aus der Kirche) ausgestoßen und zur Buße angehalten werden [4]. Wir sehen hieraus, daß in jenen Zeiten, wo die Kirche während der Verfolgungen nicht immer ihre Disciplin strenge hatte festhalten können, einige Priester gewagt hatten, nach ihrer Ordination noch zu heirathen, daß aber die Synode dieß bei Strafe der Ausschließung aus dem geistlichen Stande verbietet. Stärker jedoch noch als die Verehelichung eines Priesters bestraft sie die Fornikation und den Ehebruch eines solchen.

---

1) Socrates, hist. eccl. lib. I. c. 11. und Sozomenus, hist. eccles. lib. I. c. 23. Vgl. auch was wir weiter unten über Paphnutius sagen werden.

2) Bei Cotelerii Patrum apostol. Opera, T. I. p. 350. Vergl. Drey, neue Untersuchungen über die Constitutionen und Canones der Apostel. S. 57 und 810.

3) Bei Cotel. l. c. p. 445 und bei Harduin, Collectio Concil. T. I. p. 15., meine Conciliengesch. Bd. I. S. 781.

4) Harduin, Collectio Conciliorum, T. I. p. 282; auch aufgenommen in das Corpus juris canonici von Gratian c. 9. Distinctio 28. vgl. meine Conciliengesch. Bd. I. S. 211.

Es war anerkannt Praxis und Ordnung der ganzen alten Kirche, daß, wer unverheirathet in den geistlichen Stand eintrat, auch unverheirathet bleiben mußte, wie dieß noch jetzt nicht bloß bei den Lateinern, sondern auch bei den Griechen der Fall ist, obgleich letztere die Priesterehe (wenn sie vor der Ordination geschlossen wurde) gestatten. Nur in einem Falle durfte in der alten Kirche ein bereits Ordinirter auch nach empfangener Weihe noch heirathen; aber nur ein Diacon. Die Synode von Ancyra in Galatien, welche im Jahre 314, ungefähr zur Zeit der oben angeführten Synode von Neocäsarea gehalten wurde, sagt in ihrem 10. Canon: „Wenn Diaconen gleich bei ihrer Aufstellung (Wahl) erklärten und sagten: sie müßten heirathen und könnten nicht ledig bleiben und hernach wirklich heirathen, so sollen sie im Dienst bleiben, weil ihnen der Bischof bei ihrer Aufstellung die Verehelichung gestattet hat. Wenn sie aber zur Zeit ihrer Aufstellung schwiegen und bei der Weihe es auf sich nahmen, ledig zu bleiben, später jedoch heirathen, so sollen sie das Diaconat verlieren [1]." —

Es fragt sich jetzt: haben diejenigen, welche als bereits verheirathete Männer in den Klerus eintraten, nach ihrer Ordination den ehelichen Umgang mit ihren Frauen noch fortgesetzt oder nicht? Die Antwort lautet: ein Gesetz hierüber gab es in der alten Kirche nicht, und es war den Geistlichen dieser Art nicht geboten, den ehelichen Umgang nach ihrer Ordination aufzugeben. Viele verzichteten jedoch darauf freiwillig und lebten mit ihren Frauen wie Brüder mit Schwestern, aber Manche und Viele setzten auch den ehelichen Umgang unbedenklich und ungehindert fort, wie noch jetzt die Priester in der griechischen Kirche; nicht aber die griechischen Bischöfe, wozu immer solche gewählt werden, die gar nie verheirathet waren. — Ja der 6. apostolische Canon verbietet sogar den Geistlichen, ihre Frauen zu entlassen, indem er sagt: episcopus vel prebsyter vel diaconus uxorem suam ne ejiciat *religionis praetextu*; sin autem ejecerit, segregetur; et si perseveret, deponatur [2].

Wann aber wurde diese Fortsetzung des ehelichen Umgangs verboten? Daß man sie schon in den Zeiten der apostolischen Väter

---

1) Bei Harduin, Collectio Conciliorum, T. I. p. 275; auch aufgenommen in das Corpus juris canonici von Gratian c. 8. Distinctio 28. S. meine Conciliengesch. Bd. I. S. 198.

2) Harduin, Collectio Concil. T. I. p. 11; auch im Corpus jur. can. c. 14. dist. 28. Conciliengesch. Bd. I. S. 775.

mitunter nicht gerne sah, entnehmen wir aus dem Briefe des heil. Ignatius von Antiochien (im J. 107) an Bischof Polykarp von Smyrna c. 5. Manche Laien lebten in beständiger Virginität, und einzelne von diesen blickten nun, wie Ignatius sagt, mit einer gewissen Geringschätzung auf den in der Ehe lebenden Bischof herab; deßhalb ermahnt er jene zur Demuth und schreibt: „wer in der Keuschheit bleiben kann zur Ehre dessen, der der Herr des Fleisches ist, der bleibe darin. Wenn er sich aber rühmt, und höher dünkt, als der Bischof, so ist er verloren [1])".

Sehen wir in dem Benehmen jener Laien eine ungerechte, und darin von dem apostolischen Vater Ignatius, dem Schüler des Evangelisten Johannes, getadelte Opposition gegen die verehelichten Geistlichen, so wollen Andere in dem Bischofe Pinytus von Gnossus (auf Creta) um's Jahr 160 n. Chr. denjenigen entdecken, welcher das erste Cölibatsgesetz erlassen habe. Eusebius berichtet uns nämlich in seiner Kirchengeschichte (Buch IV. c. 23.): der berühmte Bischof Dionysius von Corinth, der um's Jahr 160 n. Chr. lebte, habe den genannten Bischof in einem Briefe ermahnt, er solle den Brüdern nicht die schwere Last der Keuschheit als nothwendig auflegen, sondern auf die Schwäche der meisten Menschen Rücksicht nehmen. Pinytus aber habe geantwortet: Dionys möge in einem zweiten Briefe seiner Gemeinde eine kräftigere Speise, eine vollkommenere Lehre, darreichen. Man sieht hieraus, daß Pinytus allerdings ein großer Lobredner des Cölibats und nahe daran war, ihn zur Pflicht zu machen. Aber wir sehen auch, daß er denselben nicht blos seinen Klerikern, sondern der ganzen Gemeinde aufzulegen geneigt war. That er aber dieß, so verstand sich von selbst, daß er besonders seinen Geistlichen die Ehelosigkeit zur Pflicht machen wollte.

Dieser Versuch, den Cölibat gesetzlich einzuführen, steht jedoch in der alten Kirche vereinzelt, und es ist gar kein Zweifel, daß noch das ganze dritte Jahrhundert hindurch, zwar nicht die Verheirathung nach der Ordination, wohl aber die Fortsetzung einer schon vor der Weihe geschlossenen Ehe den Priestern gestattet war. Einen Beleg dafür finden wir auch in dem 49. Briefe des heil. Cyprian an Papst Cornelius. Er schildert darin den Carthagischen Priester Novatus, welcher das Novatianische Schisma in Carthago im Jahr 250 veranlaßt hatte, und sagt unter Anderem: „er habe seine schwan-

1) S. meine Ausg. der Opera Patrum apostol. p. 288 sqq. edit. IV.

gere Frau so mißhandelt, daß sie zu frühe niedergekommen und er so zum Mörder seines eigenen Kindes geworden sei [1]." Wir sehen, nicht daß der Priester Novatus in der Ehe lebte und den ehelichen Umgang fortsetzte, macht ihm der heil. Cyprian zum Vorwurf, sondern daß er seine schwangere Frau mißhandelte.

Das erste Cölibatsgebot aber erließ die Synode von Elvira in Spanien. Die jetzt untergegangene Stadt Elvira lag in der Nähe des jetzigen Granada in Südspanien und der bischöfliche Stuhl Elviras wurde später nach Granada übertragen. In Elvira aber kamen, als es noch blühte, gleich nach der Regierungsabdankung Diokletians und Maximians im J. 305 oder 306 eine große Anzahl von Bischöfen aus allen Provinzen Spaniens zu einer großen Nationalsynode zusammen, um die Schäden zu heilen, welche in den vorausgegangenen schweren Zeiten der Kirche geschlagen worden waren. In ihrem 33. Canon verordneten sie: „Die Bischöfe, Priester und Diaconen, überhaupt alle Kleriker, die den heil. Dienst, nämlich den am Altare verwalten, müßen sich ihrer Frauen enthalten, bei Strafe der Absetzung." Die Worte lauten: **Placuit in totum prohibere episcopis, presbyteris et diaconibus, vel omnibus clericis positis in ministerio [2], abstinere se a conjugibus suis et non generare filios: quicunque vero fecerit, ab honore clericatus exterminetur [3].**

Ein paar Decennien später, im J. 325 wurde die erste allgemeine Synode zu Nicäa gehalten, und auch diese soll nach dem Zeugnisse der alten griechischen Kirchenhistoriker Socrates, Sozomenus und Gelasius, ein Cölibatsgesetz zu erlassen beabsichtigt haben [4], in demselben Sinne, wie die Synode von Elvira, daß verheirathete Bischöfe, Priester und Diaconen (Sozomenus fügt auch die Subdiaconen bei),

1) Epist. 49. p. 64. ed. Bened. Paris. 1726.

2) Daß dieß vom Altardienst, näher von den Dienstleistungen bei Ausspendung der Sakramente zu verstehen sei, erhellt aus der Parallelstelle in can. 2 der carthagischen Synode vom Jahre 390, wo es heißt: zum Cölibate seien verpflichtet die Bischöfe, Priester, nec non et Levitae (Diaconen und Subdiaconen) vel qui sacramentis divinis inserviunt. Vgl. Harduin, T. I. p. 951; im Corp. jur. can. c. 3. Dist. 31.

3) Bei Harduin, Collectio Conciliorum, T. I. p. 253 sq. S. m. Conciliengesch. Bd. I. S. 140.

4) Socrates, historia eccles. I, c. 11. Sozomenus, hist. eccl. I, 23. Gelasius Cyzicenus, hist. Concilii Nicaeni II, 32. bei Harduin, l. c. T. I. p. 438.

welche schon vor ihrer Ordination verehelicht gewesen, den ehelichen Umgang nicht fortsetzen dürften. Da sei Paphnutius, Bischof einer Stadt in Oberthebais in Aegypten, ein Mann von sehr großem Ansehen, der in der Verfolgung unter Maximian ein Auge verloren hatte, durch Wunder berühmt war und bei Kaiser Constantin d. Gr. in so hohen Ehren stand, daß derselbe oft voll Ehrfurcht seine leere Augenhöhle küßte, öffentlich und mit Entschiedenheit dagegen aufgetreten und habe mit starker Stimme gerufen: „man solle den Geistlichen kein zu hartes Joch auflegen, denn die Ehe und der eheliche Umgang seien etwas ehrwürdiges und unbeflecktes, und man solle ja nicht durch übertriebene Strenge der Kirche schaden, denn nicht Alle könnten eine gänzliche Begierdelosigkeit durchführen, und es werde auch (durch das Nichtverbot des ehelichen Umganges) die Züchtigkeit jeder Frau (eines Geistlichen) am besten bewahrt werden (d. h. die Frau eines Geistlichen käme in Gefahr, auswärts sich zu entschädigen, wenn ihr Mann den ehelichen Umgang mit ihr nicht mehr fortsetzen dürfte). Auch der Umgang eines Mannes mit seiner rechtmäßigen Frau sei etwas züchtiges. Es genüge, wenn der, welcher unverheirathet in den Klerus eintritt, nicht mehr zur Ehe schreite, nach der alten Ueberlieferung der Kirche; aber man solle den Geistlichen nicht von der Frau trennen, welche er früher, als er noch Laie (Gelasius fügt bei: oder Lector oder Cantor) war, in einmaliger Ehe geheirathet hat." Diese Rede des Paphnutius machte aber um so mehr Eindruck, als er selbst nie in der Ehe gelebt, überhaupt nie mit einem Weibe Umgang gehabt hatte. Von Jugend an wurde er in einem Ascetenhause erzogen und war mehr als jeder Andere wegen großer Keuschheit berühmt. Die Synode folgte darum seiner Mahnung, hob die Verhandlung über diesen Gegenstand auf und überließ es dem freien Willen jedes einzelnen Geistlichen, ob er sich seiner Frau enthalten wolle oder nicht.

Die Wahrheit der Geschichte mit Paphnutius ist von Baronius [1]), Valesius [2]) und Andern in Zweifel gezogen worden. Ersterer bemerkt, die Synode von Nicäa habe ja selbst in ihrem dritten Canon ein Cölibatsgesetz gegeben, folglich sei es unwahr, daß sie durch Paphnutius von der Aufstellung eines solchen zurückgehalten worden sei. — In der That aber handelt der 3. nicänische Canon gar nicht von

1) Annales eccl. ad ann. 58. n. 21.

2) Annotat. ad Socrat. hist. eccl. I, 11.

den Ehefrauen der Geistlichen, sondern von den sogenannten mulieribus subintroductis. Solche sollen nicht in den Häusern der Geistlichen sein; die Ehefrau aber kann gar nicht unter den Begriff einer mulier subintroducta oder συνείσακτος fallen. Ausführlicher handelt darüber Natalis Alexander[1]), der auch die Behauptung Bellarmin's widerlegt, Socrates habe die ganze Geschichte mit Paphnutius zu Gunsten der Novatianer fingirt, und da er sonst öfters Unrichtiges behaupte, verdiene er auch hier keinen Glauben. Wenn die Novatianer wirklich, wie Epiphanius angibt[2]), den Lehrsatz aufstellten, in Betreff der Ehe sei den Klerikern dasselbe erlaubt, wie den Laien, so theilte wenigstens Socrates diese Ansicht nicht, denn er erklärt es ja, oder läßt es durch Paphnutius für eine alte Ueberlieferung erklären, daß diejenigen, welche unverheirathet ordinirt wurden, nicht mehr zur Ehe schreiten dürften. — Außerdem ist Socrates nur einer partiellen Sympathie für die Novatianer verdächtig, keineswegs aber gehört er geradezu zu ihnen, und noch weniger läßt sich erweisen, daß er zu ihren Gunsten irgendwo die Geschichte verfälschte. Wenn er aber da und dort ungenau und selbst unrichtig erzählte, so folgt daraus noch lange nicht, daß die ganze Geschichte über Paphnutius eine absichtliche Lüge sei. — Auf eine andere Weise, als Bellarmin, argumentirt Valesius (l. c.), nämlich ex silentio. a) Rufin, sagt er, erzähle in seiner Kirchengeschichte (I, 4) Mehreres über Paphnutius, namentlich sein Martyrthum, seine Wunder und sein Ansehen beim Kaiser, aber von der Cölibatssache wisse er kein Wort; und b) unter den ägyptischen Bischöfen, welche auf der Synode waren, werde kein Paphnutius genannt. Man sieht, die zwei Gründe des Valesius heben sich selbst auf, denn da ja eben Rufin den Paphnutius als zu Nicäa anwesend aufführt, so ist damit das zweite und Hauptargument des Valesius schon umgestoßen. Will er aber blos sagen: in den Unterschriftstabellen der nicänischen Bischöfe finde sich kein Paphnutius, so beweist dieß gar nichts, indem diese Cataloge höchst unvollständig sind, und auch andere erweislich zu Nicäa gewesene Bischöfe nicht darin vorkommen, z. B. Jakob von Nisibis, Marcellus von Ancyra und Bischof Spiridion[3]). Das Argumentum ex

1) Historia eccles. Seculi IV. T. IV. Diss. 19. p. 389 seqq. edit. Venet. 1778.

2) Epiphan. haeres. 59. c. 4.

3) Vgl. Tübinger theol. Quartalschrift 1851. S. 83. u. Conciliengesch. Bd. I. S. 283.

silentio ist aber offenbar nicht kräftig genug, um eine Erzählung zu verwerfen, welche mit der alten, besonders griechischen Kirchenpraxis in Betreff der Priesterehe ganz in Uebereinstimmung steht. Eine solche wollte jedoch Thomassin nicht finden [1]), indem er aus Epiphanius, Hieronymus, Eusebius und Chrysostomus beweisen zu können glaubte, daß auch in der morgenländischen Kirche den Priestern die Fortsetzung der früher abgeschlossenen Ehe verboten gewesen sei. Aber die den Cölibat betreffenden Aeußerungen der von ihm angeführten Väter beweisen nur, daß auch die Griechen eine hohe Achtung vor der gänzlichen priesterlichen Enthaltsamkeit hatten; daß sie aber dieselbe allen Priestern zur absoluten Pflicht machten, das beweisen diese Stellen nicht, und zwar um so weniger, als der 6. und 27. apostolische Canon, so wie der 4. Canon von Gangra und der 13. der Trullanischen Synode, sowie die ganze Praxis der griechischen Kirche dagegen sprechen.

Eine andere Deutung der Paphnutiusschen Sache haben endlich Lupus und Phillips versucht [2]). Sie meinen, Paphnutius habe nicht gegen das Cölibatsgesetz im Allgemeinen, sondern nur dagegen gesprochen, daß die Synode dieses auch auf die Subdiaconen habe ausdehnen wollen. Diese Deutung steht jedoch mit dem oben mitgetheilten Excerpte aus Socrates, Sozomenus und Gelasius in sichtlichem Widerspruch, denn diese reden offenbar von dem Cölibate auch der Priester und Diaconen.

Von da an ist in der Geschichte des Cölibates der Unterschied zwischen der morgenländischen und lateinischen Kirche nicht aus den Augen zu lassen. In der letztern hielt man im Allgemeinen an der Bestimmung von Elvira fest und untersagte den Geistlichen, zunächst vom Diacon an aufwärts, die Fortsetzung auch der schon vor der Weihe geschlossenen Ehe. Aber auch jene unter den niederen Kirchendienern, welche am Altare dienten, mußten in Virginität verbleiben. So verordnete im J. 390 in ihrem 2. Canon die schon oben erwähnte große Synode zu Carthago unter dem Vorsitze des Bischofs Genethlius [3]),

---

1) Vetus et nova ecclesiae disciplina etc. P. I. Lib. II. c. 60. n. 1—15.

2) Vgl. Phillips Kirchenrecht, Bd. I. K. 64. N. 4. und Freiburger Kirchenlexicon, u. d. Art. Cölibat, Bd. II. S. 660.

3) Bei Harduin, Collect. Concil. T. I. p. 951; Conciliengesch. Bd. II. S. 46.

und ihre Verordnung ist auch in das Corpus juris canonici übergegangen c. 3. Dist. 84. und c. 3. Dist. 31. Das Gleiche sprach Papst Innocenz I. ein paar Decennien später mit größter Entschiedenheit aus (im Corpus juris canonici c. 4., 5. und 6. Dist. 31.), und noch früher sagte eines der größten Lichter der Kirche, der heil. Hieronymus: sacerdoti, cui semper pro populo offerenda sunt sacrificia, semper orandum est; si semper orandum est, ergo semper matrimonio carendum [1]). Sofort schreibt Papst Leo d. Gr. um's Jahr 443: „Die Bischöfe, Priester und alle Altardiener müssen sich des ehelichen Umgangs enthalten; doch dürfen sie ihre Frauen nicht entlassen, sondern müssen sie haben, quasi non habeant, damit einerseits die Liebe bewahrt wird und doch die Werke der Ehe ein Ende haben (quo et salva sit charitas connubiorum et cessent opera nuptiarum) [2]). Wer den ehelichen Umgang auch nach der Weihe noch fortsetzte, wurde sogar von der Communion ausgeschlossen. Dies milderte jedoch die Synode von Tours im J. 461 c. 2. dahin, daß zwar solche Cleriker keinen höhern Grad mehr erlangen, auch das heilige Opfer nicht mehr darbringen und den heil. Dienst nicht mehr vollziehen dürften, daß ihnen aber die heil. Communion gestattet sein solle [3]). — Bei den Bischöfen, Priestern und Diaconen ließ sich das Eheverbot leichter durchführen, als bei den Subdiaconen, bei letzteren aber fanden Leo d. Gr. [4]), Gregor d. Gr. [5]) und die 8. toledanische Synode im J. 653 c. 6. wiederholt für nöthig, die Cölibatspflicht dringend einzuschärfen; Papst Stephan IV. aber setzte im J. 769 auf einer römischen Synode den Unterschied zwischen der griechischen und lateinischen Kirche in Betreff des Cölibates sehr schön und richtig auseinander [6]). Wie er, so hat schon früher auch die 9. toledanische Synode c. 10. im J. 655 das Cölibatsgebot für alle

1) Hieron. contra Jovian. Lib. I. n. 34 ed. 257. T. II. ed. Migne; auch im Corp. jur. can. c. 7. Dist. 31.

2) Leonis M. Epist. 167 ad Rusticum episc. Narbon. n. 3. Opp. ed. Baller. T. I. p. 1421, auch mit nicht ganz accuratem Text im Corp. jur. can. c. 10. Dist. 31.

3) Vgl. meine Conciliengesch. Bd. II. S. 568.

4) Leo. M. Epist. 14. c. 3. ed. Baller. p. 687 und im Corp. jur. can. c. 1. Dist. 32.

5) Lib. III. Epist. 34. an B. Leo von Catania in Sicilien; auch im Corp. jur. can. c. 2. Dist. 32.

6) Seine Worte finden sich im Corp. jur. can. c. 14. Dist. 31.

Cleriker vom Subdiacon an aufwärts zu erneuern für gut gefunden (bei Harduin, T. III. p. 975 f. Concilgesch. B. III. S. 94). Dasselbe that Benedict VIII. auf einer Synode zu Pavia im J. 1018 (bei Harduin, l. c. T. VI. Pars I. p. 813 f. Concilgesch. B. IV. S. 639), und nach ihm Papst Leo IX. (im Corp. jur. can. c. 14. Dist. 32.). So stand die Sache, als Hildebrand (nachmals Papst Gregor VII.) Einfluß auf die kirchlichen Verhältnisse zu erhalten begann (seit 1048). Von ihm geleitet geboten die Päpste Leo IX., Nicolaus II. und Alexander II., man solle bei keinem Geistlichen, der ein notorischer Concubinarius sei, die Messe hören (c. 5. und 6. Dist. 32.); unter concubinarius aber wurde auch derjenige Geistliche verstanden, der den Umgang mit einer vorher schon geehelichten Frau fortsetzte oder erst nach der Weihe heirathete. Derselbe Papst Alexander II. sprach auch gegen alle Bischöfe, Priester und Diaconen, welche ein Weib nehmen oder ein schon früher genommenes behalten würden, die Absetzung aus (bei Harduin, T. VI. P. I. p. 1113 und im Corp. jur. can. c. 16. Dist. 81.). Auf diese Vorgänge hin verordnete nun Gregor VII. auf der Fastensynode des Jahres 1074, daß kein concubinarischer Geistlicher Messe lesen oder auch in einem andern niederen Ordo am Altare dienen dürfe. Den Functionen der Widerspenstigen aber solle das Volk durchaus nicht anwohnen, „nec illi, qui in crimine fornicationis jacent, Missas celebrare, aut secundum inferiores ordines ministrare altari debeant. Statuimus etiam, ut si ipsi contemtores fuerint nostrarum, immo sanctorum Patrum, constitutionum, populus nullo modo eorum officia recipiat" (bei Harduin, T. VI. P. I. p. 1523 f. Concil.-Gesch. B. V. S. 20.). Eine ähnliche Verordnung von ihm findet sich auch im Corp. jur. can. c. 15. Dist. 81., und damit harmonirt auch, was sein Zeitgenosse Lambert von Hersfeld (Aschaffenburg) erzählt: „Der Papst Hildebrand verordnete, daß die Priester nach den alten Kirchengesetzen keine Weiber haben, die Verheiratheten dieselben entweder entlassen oder abgesetzt werden sollten; auch solle künftig Keiner in diesen Stand zugelassen werden, der nicht auf immer Enthaltsamkeit und eheloses Leben verspreche [1]." — Wir sehen hieraus, wie grundfalsch es ist, wenn man den Papst Gregor VII. zum Erfinder des Cölibates machen will. Er hat nur die längst

1) Bei Pertz, Monum. T. VII. Script. T. V. p. 218.

bestandenen Kirchengesetze darüber erneuert und fest auf ihrer Durchführung beharrt, hat das Cölibatsgebot, welches im Laufe der Zeit, in jenen rohen Jahrhunderten (Sec. IX u. X) und durch den häufigen Zerfall der vita canonica unter den Weltklerikern, vielfach übertreten worden war, nicht blos auf dem Papier, sondern auch in der Wirklichkeit vollzogen sehen wollen. Und Gregor, von dem öffentlichen Urtheil seiner Zeitgenossen unterstützt, setzte seine Absicht durch und stellte die alten Cölibatsgesetze wieder in Kraft, namentlich um die Kirche von der Gewalt der Laien zu emancipiren. Er sagt ja: non liberari potest ecclesia a servitute laicorum, nisi liberentur clerici ab uxoribus (Epist. III. 7.). Die Strafe aber, womit er die Priesterehe belegt, war die Absetzung ab officio und a beneficio. Aber hat Gregor auch in Betreff der Giltigkeit der Priesterehe nichts Neues eingeführt? Die Canonisten, z. B. Walter (Kirchenrecht §. 212.) sagen: „Die Ehe selbst aber war doch noch giltig und zog nur, wie früher, die Entfernung von den geistlichen Verrichtungen nach sich." Wir fügen bei, der Beweibte wurde nicht nur von den Verrichtungen ab officio, sondern auch a beneficio suspendirt und verlor alle Einkünfte, wie Urban II., und die Synode von Melfi im Jahr 1089 ausdrücklich erklärten (c. 10. Dist. 32. und Concilgesch. B. V. S. 175.). Aber auch gegen den Satz Walters, „die Ehe war doch noch giltig," erheben sich uns Bedenken. An einer Stelle (c. 11. Dist. 32.) spricht Urban II., Gregor's Freund und zweiter Nachfolger, allerdings nur von dem Verluste der dignitas, die den verheiratheten Geistlichen treffe; dagegen in c. 10. Dist. 32. erklärt er mit der Synode von Melfi: „wenn ein beweibter Geistlicher das Weib auf Warnung des Bischofs nicht entlasse, so dürfe letzteres durch die weltlichen Fürsten zur Sclavin gemacht werden (principibus indulgemus licentiam, ut eorum foeminas mancipent servituti) Concilgesch. B. V. S. 175. Darin liegt doch schwerlich die Anerkennung der Giltigkeit einer solchen Ehe! In Folge hievon wurden in Flandern die Weiber der Geistlichen gefangen genommen [1]). Sonach scheinen Gregor VII. und seine nächsten Nachfolger den Rechtssatz bereits vorbereitet zu haben, welchen bald darauf eine Reihe von Synoden, vom Beginn des 12. Jahrhunderts an, aussprachen, daß Ehen, von Priestern, Diaconen, Subdiaconen und Mönchen nach ihrer Weihe eingegangen, durchaus null und nichtig sein. Nicht erst

1) Conciliengesch. Bd. V. S. 231.

das 9te allgemeine Concil im Jahr 1123, wie die Canonisten angeben, sondern schon die Synoden zu Troyes im Jahr 1107 und zu Rheims im Jahr 1119 sprachen dies aus [1]). Mit ihnen übereinstimmend erklärte die 9te allgemeine Synode unter Papst Calixt II.: „Presbyteris, diaconis, subdiaconis et monachis concubinas habere seu matrimonia contrahere penitus interdicimus; contracta quoque matrimonia ab hujusmodi personis disjungi, et personas ad poenitentiam redigi debere, *juxta sacrorum canonum diffinitiones* judicamus [2]).“ Gerade in den letzten Worten: juxta etc. liegt die Berufung auf älteres Recht, und sie sprechen für uns und gegen Walter dafür, daß schon vor der Lateransynode, wohl seit Gregor VII. jene Ehe für ungiltig erachtet wurde. — Wie die erste, so erklärte sofort die zweite Lateransynode im Jahre 1139 (10. allgemeines Concil): solche Ehen seien nichtig und müßten wieder aufgelöst werden [3]). — Anders war es in Betreff der Ehen der Minoristen. Daß auch diese ungiltig seien, ist nirgends gesagt. Ja, viele Jahrhunderte lang haben beweibte Minoristen die Kirchendienste versehen (c. 14. Dist. 32), und erst seit dem 12. Jahrhundert wurde es Praxis, daß die Minoristen zwar heirathen durften, aber dann das Kirchenamt und die Privilegien des geistlichen Standes verloren [c. 1. 2. 3. 5. 7. 9. X. de cleric. conjug. (3, 3)]. Allein Bonifaz VIII. milderte dieß um's Jahr 1300 wieder dahin, daß Minoristen, die nur einmal und zwar mit einer Jungfrau verheirathet sind, im Amte bleiben dürften, wenn der Bischof es erlaube und sie die klerikalische Kleidung und die Tonsur trügen; auch sollten sie sich des privilegium canonis erfreuen [c. 1. de cleric. conjug. in VI. (3, 2)] und darum Jeder der Excommunikation verfallen, der sich an ihnen vergreife. Diese Verordnung in Betreff der Minoristen erneuerte das Concil von Trient Sess. XXIII. c. 6, de Reform. Ebenso hat das Tridentinum in can. 9. Sess. XXIV. de Sacram. matrim. die seit den lateranensischen Synoden bestehende Gesetzgebung über die Nichtigkeit und Ungiltigkeit der Priesterehen bestätiget und erneuert und damit die

---

1) S. Conciliengesch. Bd. V. S. 260. 319.

2) Concil. Lateran. I. c. 21. bei Harduin, T. VI. P. II. p. 1114. und im Corp. jur. can. c. 8. Dist. 27. Conciliengesch. B. V. S. 340.

3) Concil. Lateran. II. c. 6. et 7. bei Harduin, l. c. p. 1209. und theilweise im Corp. jur. can. c. 40.; Causa 27. quaest. 1. Conciliengesch. Bd. V. S. 391.

Kirchengesetzgebung des Abendlandes über den Cölibat zum Abschluß gebracht.

Blicken wir jetzt wieder auf die morgenländische Kirche. Da die Nicäner Synode kein Cölibatsgesetz erließ, so blieb es in der griechischen, überhaupt morgenländischen Kirche im Allgemeinen bei der von Paphnutius ausgesprochenen bisherigen Praxis: „wer unverheirathet in den geistlichen Stand eintritt, darf nicht mehr heirathen; wer aber als verheirathet ordinirt wird, darf die Ehe fortsetzen." — Doch machte sich auch hier von Zeit zu Zeit ein Streben nach dem eigentlichen Cölibate geltend. Zeuge davon ist zunächst 1) die allerdings ungerechte Verachtung der verheiratheten Priester, wogegen die Synode von Gangra in Kleinasien ankämpfte. Dieselbe wurde nach dem Nicänum, vielleicht erst kurz vor dem Jahre 380 gehalten, und verordnete in ihrem 4. Canon: „Wenn Jemand in Betreff eines verheiratheten Priesters behauptet, daß man an dem Gottesdienste, wenn er das Opfer darbringt, keinen Antheil nehmen dürfe, der sei im Banne [1]." Baronius [2]) und Binius [3]) gaben sich vergebliche Mühe, diesen Canon dahin zu deuten, als wolle er nur solche Geistliche schützen, welche zwar Frauen haben, aber seit der Ordination nicht mehr Umgang mit ihnen pflegen. Allein das kirchliche Cölibatsgesetz bedarf gewiß keiner Künsteleien und Sophistereien zu seiner Vertheidigung. Die Sache aber verhält sich dießmal also. Eustathius, B. von Sebaste, ein eben so eifriger Mönch als Semiarianer, hatte in seiner afterascetischen Richtung die Ehe überhaupt gering geschätzt und den Satz aufgestellt, kein Verheiratheter habe Hoffnung bei Gott. Deßhalb verlangte er von allen Christen die Lösung ihrer bisherigen Ehen [4]), und ganz consequent mußten dann seine Anhänger einen verheiratheten Geistlichen meiden, weil ihnen die Ehe als etwas an sich sündhaftes erschien. Aber haben denn nicht auch Gregor VII. und einige seiner Vorgänger den Laien verboten, am Gottesdienste verheiratheter Geistlichen Antheil zu nehmen? Haben sie sich damit

---

1) Bei Harduin, T. I. p. 534; auch im Corp. jur. can. c. 15. Dist. 28. Conciliengesch. Bd. I. S. 754.

2) Baronii Annales ad ann. 361. n. 55.

3) Siehe die Noten des Binius bei Mansi, Collectio Concil. T. II. p. 1117.

4) Vgl. das Synodalschreiben des Concils von Gangra, bei Harduin, T. I. p. 530. Conciliengesch. Bd. I. S. 752 f.

nicht in vollen Gegensatz zu der Synode von Gangra gesetzt? — So scheint es; aber es scheint nur so. α) Die Eustathianer mieden den Gottesdienst eines wirklich und rechtmäßig verheiratheten Geistlichen (denn die Priesterehe war in der griechischen Kirche erlaubt); die lateinischen Geistlichen zur Zeit Gregor's VII. dagegen lebten nicht erlaubter Weise in der Ehe. Dazu kommt noch zweitens β) die Eustathianer mieden den Gottesdienst eines verheiratheten Geistlichen, weil sie die Ehe überhaupt verwarfen, also aus einem dogmatisch falschen Grunde; Gregor VII. dagegen und seine Vorgänger erblickten in der Ehe einen heiligen Stand, und verboten den Gottesdienst der concubinarii zu besuchen, nicht aus einem dogmatischen, sondern aus einem disciplinären Grunde, um dadurch die concubinarii zur Entlassung der Weibspersonen und zur Einhaltung des Cölibates zu zwingen. Daß aber auch ein unenthaltsamer Geistlicher die Sakramente giltig spenden könne, diesen dogmatischen Satz hat Gregor nicht im Geringsten bestritten (vgl. die Note Gratian's zu c. 6. Dist. 32.), und einer seiner größten Vorgänger, Nikolaus I. hat denselben in seinem Schreiben an die Bulgaren ausdrücklich ausgesprochen (im Corp. jur. can. c. 5. Causa XV. quaest. 8. und c. 17. Dist. 28. s. Conciliengesch. B. IV. S. 336.)

Doch nicht bloß die häretischen Eustathianer neigten sich in der morgenländischen Kirche dem Cölibate zu, sondern wir finden dieselbe Richtung 2) auch bei den Orthodoxen, wie Socrates bezeugt. In seiner Kirchengeschichte Buch V. c. 22., erzählt er: „in Thessalien (Theil von Griechenland) sei die Praxis, daß ein Geistlicher, der nach seiner Ordination mit seiner schon früher rechtmäßig geehlichten Frau Umgang pflege, abgesetzt werde, während viele orientalische Geistliche ohne ein Gesetz sich freiwillig ihrer Frauen enthielten, andere aber, selbst Bischöfe, mit ihren Frauen Kinder erzeugten. Der Urheber jener Praxis in Thessalien sei Bischof Heliodor von Tricca gewesen, der in seiner Jugend den erotischen Roman „Aethiopica" verfaßt habe; und dieselbe Praxis, wie in Thessalien, herrsche auch in Macedonien und Achaia." Socrates behauptet also, daß zu seiner Zeit, um's Jahr 450, a) in einigen Provinzen Griechenlands, in Thessalien, Macedonien nnd Achaia, dieselbe Cölibatspraxis herrsche, wie wir sie in der lateinischen Kirche getroffen haben, und zwar, daß hier der Cölibat gesetzlich vorgeschrieben sei. b) In den meisten andern Provinzen des Orientes dagegen sei zwar kein Cölibatsgesetz

vorhanden, aber viele Kleriker halten denselben freiwillig. — Bezeugt somit Socrates in diesen zwei Punkten eine Hinneigung auch der Griechen zum Cölibate, so sagt er in der angeführten Stelle drittens: c) viele andere Geistliche, auch Bischöfe, setzten den ehelichen Umgang nach der Weihe fort. Gegen diese Behauptung, soweit sie die Bischöfe anlangt, müssen wir aus der Geschichte des Bischofs Synesius Einsprache erheben, und dieser Synesius selbst ist unser dritter Zeuge für die auch unter den Griechen vorhandene Neigung zum Cölibate. Im Jahre 410 nämlich wurde der bisherige Philosoph Synesius zum Bischofe von Ptolemais in der Pentapolis (zum Patriarchat Alexandrien gehörig) erwählt. Er wollte jedoch die Wahl nicht anders annehmen, als wenn man ihm gestatte, den ehelichen Umgang mit seiner Frau fortzusetzen. Es wurde ihm dieß gewährt und Synesius wirkte nun auch als Bischof auf eine sehr wohlthätige Weise [1]. — Daraus sehen wir a) daß es damals im Jahr 410 auch bei den Griechen schon die Regel war, daß ein Bischof den ehelichen Umgang nicht fortsetzen dürfe. Wenn daher Socrates noch 40 Jahre später von πολλοῖς spricht, die als Bischöfe jenen Umgang fortsetzen, so hat er sicher nicht gerade die Gegenwart, sondern eine etwas frühere Zeit im Auge gehabt. b) War es aber um's Jahr 410 schon Regel, daß der griechische Bischof sich jenes Umgangs enthalte, so war es doch noch nicht eine Regel ohne Ausnahme, wie eben das Beispiel des Synesius beweist. Synesius hat sich vor seiner Weihe zum Bischof das ausbedungen, was den griechischen Priestern als Recht zustand, und es findet dieser Fall sein Analogon in der Concession der Synode von Ancyra can. 9., wo davon die Rede ist, daß die Diaconen sich bei oder vor ihrer Weihe etwas ausbedingen könnten, gerade auch in Betreff des ehelichen Lebens (s. oben).

Was wir aber dem Gesagten zu Folge schon um's Jahr 410 als Regel treffen, nämlich die Ehelosigkeit der griechischen Bischöfe, das wurde fortan immer mehr stringentes Kirchengesetz, wie aus dem c. 48. der Trullaner Synode vom J. 692 erhellt. Hier heißt es: „die Frau desjenigen, der zur bischöflichen Würde befördert wird, muß in Uebereinstimmung mit ihrem Manne zuvor von diesem getrennt werden und nach seiner Weihe in ein Kloster eintreten, entfernt von dem Bischofssitze. Er aber muß für sie (ihren Unterhalt)

1) Vgl. Tübinger Quartalschrift 1852. S. 146. 147.

sorgen. Erscheint sie würdig, so kann sie auch Diaconissin werden [1])."
Sofort verordnet dieselbe Synode in Betreff der andern Kleriker in can. 13 [2]), daß auch Verheirathete zu Subbiaconen, Diaconen und Priestern gewählt werden können, und man von ihnen nicht verlangen dürfe, daß sie sich ihrer Frauen enthalten. Wer solches verlange, soll abgesetzt werden. Aber die verheiratheten Geistlichen müßten während der Zeit, wo ihnen die heiligen Verrichtungen obliegen, d. h. wenn der heilige Dienst gerade sie trifft, sich des ehelichen Umgangs enthalten (bei den Griechen liest nämlich nicht jeder Geistliche täglich Messe; aber wenn die Reihe ihn trifft, muß er sich, wie einst die jüdischen Priester, von seiner Frau ferne halten). — Sodann verordnet dieselbe Synode in ihrem 6. Canon, in Uebereinstimmung mit dem 26. apostolischen Canon (s. oben) und dem 14. Canon der vierten allgemeinen Synode zu Chalcedon [3]), daß nur die Lectoren und Cantoren nach ihrer Weihe noch heirathen dürften, und daß alle Andern, wenn sie sich verehelichen wollten, dieß vor der Subdiaconatsweihe thun müßten [4]). — Nicht viel später wollte jedoch die Praxis aufkommen, daß Geistliche noch innerhalb der ersten zwei Jahre nach empfangener Weihe sich verheiratheten (wahrscheinlich nach Analogie des 10. Canons von Ancyra, in Betreff der Diaconen, wovon oben die Rede war); allein Kaiser Leo der Weise (886—911) stellte dieß wieder ab und brachte das Gesetz der Trullaner Synode wieder in Geltung, mit der Modifikation und Milderung, daß die Subdiaconen, Diaconen und Priester, so sich nach empfangener Weihe verehelichen, nicht mehr wie bisher ganz aus dem Klerus ausgestoßen und ad communionem laicalem reducirt werden sollen, sondern nur, daß sie das (höhere) Amt, so sie bei ihrer Verheirathung inne hatten, verlieren, aber sonst im Klerus und Kirchendienst bleiben und für solche Funktionen verwendet werden sollen,

---

1) Bei Harduin, Tom. III. p. 1679. Conciliengeschichte Bd. III. S. 307.

2) Ibid. p. 1666 und im Corp. jur. can. c. 13. Dist. 31. Concilgesch. Bd. III. S. 303.

3) Bei Harduin, T. II. p. 607. und im Corp. jur. can. c. 15. Dist. 32. Conciliengesch. Bd. II. S. 499.

4) Bei Harduin, T. III. p. 1662. und im Corp. jur. can. c. 7. Dist. 32. Conciliengesch. Bd. III. S. 302.

welche mit der (später geschlossenen) Ehe vereinbar sind (z. B. Administrationsgeschäfte) [1]).

Dieß ist die jetzt noch geltende Gesetzgebung über die Clerogamie bei den Griechen; die practischen Folgen derselben sind aber a) daß die meisten Candidaten des geistlichen Standes bei den Griechen unmittelbar vor der Diaconatsweihe aus den bischöflichen Seminarien entlassen werden, um sich zu verheirathen (factisch meist mit Töchtern von Geistlichen), und wenn dieß geschehen, in das Institut zurückkehren, um die höhern Weihen zu empfangen; b) daß sie als Priester die in solcher Weise früher geschlossene Ehe fortsetzen, aber wenn die Frau stirbt, sich nicht wieder verheirathen dürfen; c) daß aber die griechischen Bischöfe, denen die Fortsetzung der Ehe nicht erlaubt ist, gewöhnlich nicht aus dem (weil verehelichten) Weltklerus, sondern aus der Reihe der Mönche genommen werden.

1) Novell. Leonis 3, 79. Vgl. Balsamon's Commentar zu c. 6. der Trull. Synode in Beveregii Synodicon, T. I. p. 168.

6.

Die Bischofs-Wahlen in den ersten christlichen Jahrhunderten [1]).

In der apostolischen Zeit geschah die Aufstellung der Bischöfe durch die Apostel selbst; in den unmittelbar nachapostolischen Zeiten aber stellten, wie Clemens von Rom, dieser Schüler der Apostel bezeugt [2]), die Apostelschüler (die ἐλλόγιμοι ἄνδρες, wie sie Clemens nennt), also Männer wie Titus und Timotheus, die Bischöfe auf unter Zustimmung der ganzen Gemeinde (συνευδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης, sagt Clemens l. c.), so daß also jetzt ein zweiter Factor dabei als thätig heraustrat. Die Gemeinde mußte nämlich Zeugniß geben, ob der Betreffende würdig sei oder nicht. —

Nach dem Tode der Apostelschüler änderte sich die Praxis nothwendig, indem kein einzelner Bischof mehr das überwiegende Ansehen besaß, wie sie. Worin aber die neue Weise bestanden habe, erfahren wir am besten vom heil. Cyprian, welcher Epist. 68 die Wahl und Weihe eines Bischofs ziemlich ausführlich beschreibt. „Fast in allen Provinzen, sagt er, wird es so gehalten, daß a) in der Stadt, welche einen Bischof erhalten soll, die benachbarten Bischöfe der Provinz zusammenkommen. b) Der neue Bischof wird dann gewählt plebe praesente, d. h. das Volk muß dabei anwesend sein, und zwar darum, weil es singulorum vitam plenissime novit, d. h. weil es den Wandel der einzelnen Candidaten, um die es sich bei der Wahl handelt, vollkommen kennt. c) Das Bisthum wird dann

---

1) Aus Jahrg. 1852 der N. Sion.

2) Clementis Epist. I. ad Corinth. c. 44.

übertragen universae fraternitatis suffragio und episcoporum judicio. Diese entscheidenden Worte deutete der berühmte anglikanische Gelehrte Beveridge[1]) so, daß die Comprovinzialbischöfe gewählt, die fraternitas aber, d. i. Volk und Klerus der betreffenden Gemeinde, nur die Zustimmung und das Urtheil über die Würdigkeit des Erwählten zu erklären gehabt hätten. Ich glaube jedoch, daß Beveridge dem Ausdrucke suffragio einige Gewalt angethan, und auch das judicio nicht ganz genau aufgefaßt habe. Suffragium, von sub und frango, bedeutet ein zerbrochenes Stückchen, eine Scherbe und zwar im prägnanten Sinne eines jener Scherbchen, womit die Alten in den Volksversammlungen zu stimmen pflegten. Der Ausdruck suffragium weist also darauf hin, daß die fraternitas eine Art Wahlrecht hatte, während die eigentliche Entscheidung, das judicium, in den Händen der Comprovinzialbischöfe war. Van Espen in seinem Kirchenrechte (P. I. tit. 13. n. 10.) erklärt dieß richtig: so die fraternitas, d. i. Klerus und Volk der betreffenden Gemeinde, hatten ein Vorschlagsrecht, den Comprovinzialbischöfen aber stand die Entscheidung zu, und somit der hauptsächlichste Antheil; ja es könnten Fälle vorkommen, daß sie Jemanden sine praevia plebis electione weiheten, wenn nämlich das Volk schlecht war. War aber durch ihr (der Comprovinzialbischöfe) judicium der neue Bischof bestellt, so erhielt er sogleich von ihnen auch die heilige Weihung.

Das erste allgemeine Concilium zu Nicäa im J. 325 fand nun für nöthig, gerade über den Antheil der Comprovinzialbischöfe neue Bestimmungen zu erlassen, und zwar in der Richtung, daß a) nicht ein einzelner Bischof der Provinz einen andern Bischof aufstellen könne, daß vielmehr b) hiezu mindestens drei Bischöfe gehören, und c) diese drei nur mit schriftlicher Einwilligung der Andern den Akt vornehmen dürften, endlich d) daß die Bestätigung des Geschehenen dem Metropoliten zustehe.

Der betreffende 4. Canon des Concils von Nicäa lautet nämlich also:

„Der Bischof soll eigentlich von Allen, die in der Eparchie (= Provinz) sind, aufgestellt werden; wenn aber dieß schwer ist, sei es wegen eines dringenden Nothfalls oder wegen der Weite des Wegs, so müssen wenigstens drei sich versammeln und mit schriftlicher

---

1) In s. Synodicon sive Pandectae canonum. T. II. Appendix, p. 47.

Einwilligung der Abwesenden die Cheirotonie (= Weihe) vornehmen. Die Bestätigung des Geschehenen aber soll in jeder Eparchie dem Metropoliten zustehen [1]."

Wahrscheinlich hat Bischof Meletius von Lykopolis in Aegypten, der Urheber des meletianischen Schismas, Veranlassung zu diesem Canon gegeben, indem er bekanntlich nicht lange zuvor ganz allein ohne Zustimmung anderer Comprovinzialbischöfe und ohne Approbation des Metropoliten (des Erzbischofs von Alexandrien) neue Bischöfe aufstellte; eine Unordnung, welche das Nicänum nun für alle Zukunft verhüten wollte.

Es ist schon die Frage aufgeworfen worden, ob unser Canon von der Ordination oder von der Wahl eines neuen Bischofs rede, und ich glaube mit Van Espen [2]) dahin entscheiden zu sollen, daß derselbe sich auf beide Momente zugleich beziehe, sowohl auf den Antheil der Comprovinzialbischöfe bei der Wahl, als auf die Ordination des Gewählten.

Einen Vorgang zu dieser Verordnung hatte das Nicänum in dem ersten apostolischen und 20. arelatensischen Canon; wiederholt aber und nachgeahmt wurde unser nicänischer Canon von einer Reihe späterer Synoden, namentlich zu Laodicea c. 12, Antiochien c. 19, im Codex ecclesiae afric. c. 13, auf der 4. Synode zu Toledo c. 19, und der zweiten allgemeinen zu Nicäa. Auch ging er sowohl in der griechischen als in der lateinischen Kirche in die Praxis über, und wurde in allen Sammlungen der Kirchengesetze, namentlich in das Corpus jur. can. c. 1. Dist. 64. aufgenommen.

Aber gerade bei dieser Anwendung in der Praxis exegesirten beide Kirchen unseren Canon in verschiedener Weise. Die Griechen hatten über das Eingreifen der Fürsten und weltlichen Großen auf die Bischofswahlen sehr bittere Erfahrungen gemacht, und drangen darum mit aller Gewalt darauf, das Wahlrecht dem Volke

1) Der griechische Originaltext lautet also: *'Επίσκοπον προσήκει μάλιστα μὲν ὑπὸ πάντων τῶν ἐν τῇ ἐπαρχίᾳ καθίστασθαι· εἰ δὲ δυσχερὲς εἴη τὸ τοιοῦτο, ἢ διὰ κατεπείγουσαν ἀνάγκην ἢ διὰ μῆκος ὁδοῦ, ἐξάπαντος τρεῖς ἐπὶ τὸ αὐτὸ συναγομένους, συμψήφων γινομένων καὶ τῶν ἀπόντων καὶ συντιθεμένων διὰ γραμμάτων, τότε τὴν χειροτονίαν ποιεῖσθαι· τὸ δὲ κῦρος τῶν γινομένων δίδοσθαι καθ' ἑκάστην ἐπαρχίαν τῷ μητροπολίτῃ.*

2) Vergl. Van Espen, Commentarius in canones etc. p. 89 ed. Colon. 1755.

durchaus zu entziehen und einzig und allein den Bischöfen einzuräumen. Um ein festes Fundament hiefür zu gewinnen, interpretirte schon die 7. allgemeine Synode zu Nicäa c. 3. den fraglichen Canon in der Weise, als wolle er sagen, daß ein Bischof nur von Bischöfen gewählt werden dürfe, und bedrohten Jeden mit Absetzung, der sich mit Hilfe der weltlichen Gewalt ein Bisthum erwerbe [1]). Aehnlich erklärte sich hundert Jahre später auch die 8. allgemeine Synode, indem sie c. 22 in Uebereinstimmung „mit früheren Concilien" bestimmte, der Bischof dürfe nur durch das Collegium der Bischöfe gewählt werden [2]). Die griechischen Commentatoren Balsamon u. s. f. folgten darum nur dem Beispiel dieser beiden großen Concilien, wenn sie unseren Canon 4 der Nicäner Synode in dem Sinne auffaßten, daß dadurch der bisherige Antheil des Volkes an der Bischofswahl aufgehoben und Alles den Comprovinzialbischöfen übergeben worden sei [3]).

Anders war es in der lateinischen Kirche. Zwar wurde auch hier, jedoch viel später als in der griechischen Kirche, nämlich seit dem 11. Jahrhundert, das Volk ebenfalls von dem Antheil an den Bischofswahlen ausgeschlossen [4]), aber nicht bloß das Volk, sondern auch die Comprovinzialbischöfe; und das Wahlrecht kam einzig und allein an den Klerus der Kathedralkirche [5]). Unser nicänischer Canon wurde darum von den Lateinern so aufgefaßt, als ob er über den Antheil der Comprovinzialbischöfe an der Wahl gar nichts sage (und deutlich thut er es ja auch nicht) und nur zwei Punkte bestimme:

a) zur Ordination eines neuen Bischofs sind wenigstens drei andere Bischöfe nöthig, und

b) das Confirmationsrecht steht dem Metropoliten zu (vergl. c. 8. Dist. LXIV.; c. 20. 32. 44. X. de electione I, 6).

---

1) Harduin, Collectio T. IV. p. 487. S. m. Conciliengesch. Bd. III. S. 444.

2) Harduin, l. c. T. V. p. 909.

3) Bevereg. l. c. p. 47.

4) Van Espen, Jus ecclesiast. P. I. tit. 13. c. 1. n. 5.

5) Van Espen, l. c. c. 2. n. 1. 2. 3.

Aber im Laufe der Zeit trat in der lateinischen Kirche auch noch die weitere Aenderung resp. Abweichung von der alten Praxis und nicänischen Verordnung ein, indem nämlich das Recht die neugewählten Bischöfe zu confirmiren, den Metropoliten entzogen wurde und auf den Papst überging, namentlich in Folge der Aschaffenburger Concordate.

7.

Vincentius Lirinensis und sein Commonitorium [1]).

I.

Hart an der Südküste Frankreichs, an der Küste der gesegneten Provence, zum heutigen Departement Var gehörig, liegt im Mittelmeere eine Gruppe kleiner Inseln, welche zusammen den Namen der Lirinischen führten und führen. Westlich von ihnen treffen wir Marseille und den berühmten Seehafen von Toulon, viel näher ist ihnen aber östlich die bekannte Stadt Nizza. Wie diese Inseln jetzt zu Frankreich gehören, so gehörten sie ehemals zum römischen Gallien. Zwei von ihnen sind verhältnißmäßig größer, und hießen ehemals die eine Lero, die andere Lerina, Lerinum oder Lirinum. Die erstere, Lero, heißt jetzt St. Marguerite, ist nur durch einen 1800 Fuß breiten Meeresarm vom festen Lande getrennt, 1¼ Stunde lang, ½ Stunde breit und hat ein Fort und Staatsgefängniß, in welchem unter Ludwig XIV. der Mann mit der eisernen Maske gefangen saß. Beträchtlich kleiner ist Lirinum, jetzt St. Honorat, nur 1000 Schritte lang und 400 breit.

Mit Ausnahme dieser beiden sind die Lirinischen Inseln trotz ihrer reizenden Lage nicht von Menschen bewohnt, weil sie fast nichts als Klippen und Felsen sind, in und auf welchen nur Kaninchen und Rebhühner hausen. Und auch die beiden größeren Lirinen, St. Marguerite und St. Honorat, beherbergen jetzt nur mehr Fischer. Anders war es im fünften Jahrhundert, als das kleine Lirinum (St. Honorat) noch von Mönchszellen bedeckt war, und Männer, durch Heiligkeit und Wissenschaft zugleich ausgezeichnet, in nicht ge=

1) Aus Jahrg. 1854 der Tübg. theol. Quartalschrift.

ringer Zahl daraus hervorgingen. Das kleine Lirin war ein großes Seminar von gelehrten Priestern und Bischöfen für Frankreich.

Gründer des Mönchthums auf dieser kleinen Insel war der hl. Honoratus, von dem sie jetzt den Namen trägt, aus einer edlen Familie der nicht weit entfernten alten Hauptstadt Arles entsprossen. Als er aus seiner Klosterzelle zu Lerinum hinweg auf den erzbischöflichen Stuhl seiner Vaterstadt berufen wurde, folgte ihm i. J. 426 sein Freund Maximus als Abt von Lerin. Als darauf auch dieser auf ein benachbartes Bisthum befördert wurde, dem von Riez (episc. Regiensis), ward Faustus sein Nachfolger in der Abtei i. J. 434, und später nach dem Tode des Maximus (zwischen 462—466) auch sein Nachfolger im Bisthum Riez, bekannt in der Geschichte als einer der ersten Vertreter der semipelagianischen Richtung. Aus dem Kloster Lerin kam auch der hl. Erzbischof Hilarius von Arles, der Nachfolger und Biograph des hl. Honoratus, ferner die Bischöfe Cäsarius von Arles und Eucherius von Lyon, sowie die gelehrten Priester Salvianus von Marseille, Salonius von Vienne &c., und als einer der berühmtesten unser Vincentius.

Zum Unterschiede von andern bekannten Männern dieses Namens gab ihm die Nachwelt den Beinamen Lirinensis. Er stammte, wie sein etwas jüngerer Zeitgenosse Gennadius berichtet (de viris illustr. c. 64), aus Gallien, und zwar nicht aus einer römischen, sondern national gallischen Familie. Im Proömium seines später zu besprechenden Commonitoriums sagt weiterhin Vincentius von sich selbst, daß er früher eine Zeit lang von den Stürmen des weltlichen Kriegsdiensts umhergeschleudert worden sei (cum aliquamdiu variis ac tristibus secularis militiae turbinibus volveremur). Baronius schloß hieraus (Annales eccl. ad ann. 434 n. 20), er werde wohl mit jenem Vincentius identisch sein, dessen der christliche Historiker Sulpitius Severus lobend gedenkt, und der zur Zeit des hl. Martin von Tours (ums J. 400), mit dem er öfter in seinem Kloster speiste, Präfekt von Gallien gewesen war (*Sulpit. Sever.* Dialog. lib. I. c. 17. §. 26). Es ist dieß jedoch sehr zweifelhaft, und von Tillemont, Papebroch und Andern bestritten (vgl. *Galland.* in *Migne*, cursus Patrol. complet. Tom. 50. p. 626). Ebenso ungewiß ist, ob er ein Bruder des hl. Bischofs Lupus von Troyes war, wie Einige aus einer Aeußerung des Eucherius erschließen wollten (*Migne*, l. c. p. 625 u. p. 711). Gennadius berichtet weiter, daß

Vincentius apud monasterium in Lirinensi insula Presbyter gewesen, und damit stimmt wieder überein, was dieser ebenfalls im prooemium des Commonitoriums von sich selbst sagt, daß er sich aus der Welt in den Hafen des Mönchthums geflüchtet und die frequentiam et turbas urbium gemieden habe. Er bewohne jetzt, fügt er bei, eine entlegene Villula und darin ein verborgenes Klösterlein. Der gelehrte Cardinal Noris wollte hieraus schließen, daß Vincentius zur Zeit der Abfassung des Commonitoriums nicht in Lirinum gewohnt haben müsse, indem diese Insel nur Mönchszellen aber keine Villen gehabt habe. Wahrscheinlich, meint er, sei er damals in einem Kloster zu Marseille gewesen und habe sich wohl erst später nach Lirin zurückgezogen (*Noris*, histor. Pelagiana, lib. II. c. 11. p. 161. ed. Patav. 1677. u. *Migne*, l. c. p. 625 sq.). Allein wenn die Mönchszelle, welche Vincentius zu Lirinum bewohnte, ein kleines Gärtchen oder Aehnliches um sich hatte, konnte er sie leichtlich eine villula sammt Klösterlein nennen, und viele Gelehrte haben darum sicher mit Recht jene Stelle im Widerspruch mit Noris auf Lirinum bezogen.

Von Gennadius erfahren wir weiter, daß Vincentius unter dem Namen Peregrinus eine validissima disputatio gegen die Ketzer geschrieben habe und damit ist gerade das Commonitorium gemeint, in dessen Proömium das Pseudonoma Peregrinus ausdrücklich vorkommt. Der Verfasser nennt es aber Commonitorium, d. h. Erinnerungsschrift deßhalb, weil er dieß Buch seiner eigenen Erklärung gemäß zur Unterstützung seines Gedächtnisses abfaßte, um die Hauptpunkte der kirchlichen Ueberlieferung (der Häresie gegenüber) stets zur Hand zu haben und durch wiederholtes Lesen sich fester einprägen zu können. Das Princip, wovon er dabei ausgeht, und das er auch im Contexte nicht häufig genug wiederholen kann, lautet: „jede Neuerung in der Lehre ist verdächtig, und nur die alten und im Alterthum allgemein anerkannten Dogmen sind festzuhalten."

Damit ist zugleich der Zweck und Grundgedanke dieses Werkes angegeben, welches von jeher in der Kirche und selbst von Akatholiken die größten Lobsprüche erfahren und fast unzählige Auflagen erlebt hat. Die besten darunter sind die drei von Baluzius in den Jahren 1663, 1669 und 1684 zu Paris besorgten Editionen, deren Text und Noten auch in die Bibliotheca Patrum von *Gallandius* T. X. und in die neue große Sammlung der lateinischen

Kirchenväter von Abbé Migne, T. 50. übergegangen ist. Eine mit ausführlichen Prolegomenen und zahlreichen, freilich auch oft überflüssigen Noten (während nöthige mangeln) versehene Ausgabe lieferte der allbekannte frühere Freiburger Theologe Engelbert Klüpfel (Viennae 1809); eine wohlfeilere und compendiösere ließ Dr. Herzog i. J. 1839 zu Breslau erscheinen. Ueberdieß ist das Commonitorium in viele lebende Sprachen übersetzt worden, so ins Deutsche schon i. J. 1563 zu Ingolstadt durch Seb. Faber, und i. J. 1785 zu Bamberg durch Mich. Feder, Prof. der Theologie zu Würzburg.

Ueber den Werth des Commonitoriums sagt Baronius: Vincentius aureo plane opusculo fidem catholicam egregie testatam reliquit, quo cum omnes haereses, tum maxime haeresin Pelagianam cum auctoribus suis impugnat. Claruit temporibus Honorii imperatoris, magnamque sui nominis in ecclesia catholica famam reliquit (*Baron.* notae ad Martyrolog. rom. ad d. 24. Mai); und an einer andern Stelle: Quam mira fuerit Vincentii eruditio libellus ipse ostendit, ut vix sit reperire, qui paucioribus chartis majora et feliciori tractatu concluserit (*Baron.* Annales eccl. ad ann. 434. n. 20). Wieder an einer andern Stelle (l. c. ad ann. 431. n. 188) nennt Baronius das Commonitorium ein opus certe aureum. Aehnlich bezeichnet es Bellarmin (de scriptor. eccles.) als parvum mole et virtute maximum, und die Magdeburger Centurien sagen darüber: si quis diligentius pensitabit, dicet scriptum esse eruditum et acutum, quodque haereticorum fraudes clare in apertum producat, detegat atque egregie impugnet (Centuria V. c. 10).

Die Abfassungszeit des Commonitoriums erfahren wir aus dem 42. Kapitel desselben, wo von der dritten allgemeinen Synode zu Ephesus (v. J. 431) gesagt ist, sie sei ungefähr vor drei Jahren gehalten worden. Dies weist uns auf das Jahr 434 als Entstehungszeit des Commonitoriums hin.

Nach der ausdrücklichen Erklärung des Gennadius und nach den unverkennbaren Spuren, die sich im Commonitorium selbst noch finden, hatte dieses Anfangs zwei Bücher, aber das zweite davon ist verloren gegangen, und zwar weil, wie Gennadius versichert, dem Verfasser selbst schon das Manuscript dieses Theiles gestohlen wurde. Er fügt bei: Vincentius habe nun den Sinn dieses zweiten Buches ganz ins Kurze gezogen und dem ersten Buche angehängt.

In der That sind die letzten drei Kapitel des Ganzen in seiner gegenwärtigen Gestalt nur eine Recapitulation, und zwar c. 41 eine Recapitulation des ersten, c. 42 und 43 eine solche des zweiten Buchs oder wie Vincentius selbst sagt, des zweiten Commonitoriums. Aber der Anfang des drittletzten Kapitels (c. 41): „quae cum ita sint, jam tempus est, ut ea, quae duobus his commonitoriis dicta sunt, *in hujus secundi fine* recapitulemus" zeigt, daß dieser Anhang nicht ein Ersatz für das verloren gegangene zweite Buch, sondern eine Recapitulation beider Bücher zugleich sein sollte, und daß damals, als Vincentius diesen Anhang schrieb, das zweite Buch oder Commonitorium noch existirt habe. Daß dem so sei, sah und bemerkte schon Georg Calixtus in seiner Dissertation über das Commonitorium, zum Bremer Abdruck der Baluz'schen Edition vom Jahre 1688.

Ob dieser Vincentius auch der Verfasser der Vincentianae objectiones, welche gegen die Augustinische Prädestinationslehre gerichtet waren und von dem berühmten Schüler Augustins, St. Prosper von Aquitanien bekämpft wurden, ist zweifelhaft; Baronius (ad ann. 431. n. 188) verneint es ganz entschieden, Andere, namentlich Cardinal Noris (l. c. p. 160) und Natalis Alexander (hist. eccl. Sec. V. T. V. 47. ed. Venet. 1778) halten es dagegen für wahrscheinlich, und es hängt die ganze Entscheidung dieses Punktes von der weiteren Frage ab, ob der Verfasser des Commonitoriums den Semipelagianern angehört habe, oder nicht. Gerhard Johann Vossius und Noris wollten im Commonitorium selbst einige Stellen entdeckt haben, in denen Vincentius sichtlich gegen die Schüler Augustins polemisire, und ihre Beweisführung schien alsbald so schlagend, daß Natalis Alexander, Thomassin, die Mauriner, die Ballerini, Lorenz Berti und andere große Auktoritäten, auch Engelbert Klüpfel dieser Ansicht beitraten. Es macht uns dieß eine neue vorurtheilsfreie Prüfung dieser Frage zur Pflicht; und wir suchen ihr in Kürze folgenderweise zu entsprechen. 1) Daß nirgends im Commonitorium, auch nicht in den incriminirten Hauptstellen (c. 37 und 43) der Semipelagianismus ganz unverkennbar zu Tage trete, erhellet schon daraus, daß Theologen ersten Ranges wie Baronius und Bellarmin davon auch bei wiederholter Durchlesung des Buchs nichts bemerkten und der Orthodoxie des Verfassers die rühmlichsten Zeugnisse ausstellten (s. oben S. 148 und besonders *Baron.* ad ann. 431. n. 188). Sobann darf 2) nicht außer Acht gelassen werden,

daß der ganze Grundgedanke des Commonitoriums, sein Princip, wie wir es oben angaben, durch und durch katholisch, durch und durch allen Irrlehren und Häresien zuwider ist. Dabei darf jedoch 3) nicht verschwiegen werden, daß Vincentius allerdings in einer semipelagianischen Atmosphäre lebte. Marseille war bekanntlich die erste, Lirinum die zweite Heimath des ältesten Semipelagianismus, und gerade Faustus von Riez, dieses berühmte Haupt der Semipelagianer, war lange Mitbruder des Vincentius und wurde sein Abt gerade um die Zeit, als er sein Commonitorium schrieb.

4) Betrachten wir nun die incriminirten Stellen im Einzelnen. Die erste findet sich am Ende des Kapitels 37, wo Vincentius sagt: „Die Häretiker pflegen unbedachtsame Menschen, besonders durch folgende Versprechung zu berücken. Sie wagen nämlich zu versprechen und zu lehren, daß in ihrer Kirche, d. h. im Conventikel ihrer Gemeinschaft, eine große und besondere und ganz persönliche Gnade Gottes (magna et specialis ac plane personalis quaedam Dei gratia) vorhanden sei (mitgetheilt werde), so daß die Mitglieder ihrer Partei ohne alle Selbstanstrengung, ohne allen eigenen Fleiß, auch wenn sie nicht darum bitten, nicht suchen, nicht anklopfen, von Gott so besorgt werden, daß sie auf den Händen der Engel getragen, d. h. durch Engelbeschützung bewahrt, niemals ihren Fuß an einen Stein stoßen, d. i. geärgert (scandalizari = zum Bösen verleitet) werden können." Hier habe Vincentius, meinen Noris, Natalis Alexander u. A., sicherlich die Schüler Augustins und die Augustin'sche Prädestinationslehre im Auge gehabt, und ihre Argumente, etwas schärfer gefaßt, lauten: a) zur Zeit der Abfassung des Commonitoriums hat Niemand anderer, als die Augustinianer, Aehnliches gelehrt, und b) das von Vincentius Gesagte paßt auf die Augustinianer theils in der That, theils nur so, wie die Semipelagianer deren Lehre entstellt haben. ad a) Die erste Behauptung ist insofern unläugbar, als uns allerdings keine Secte des Alterthums bekannt ist, welche eine specialis und personalis gratia gelehrt hätte, die den Menschen ohne all sein Zuthun selig mache. Wollte aber etwa Jemand an die mit Vincentius gleichzeitigen Priscillianisten denken, die wohl in Folge ihres manichäischen Grundcharakters die Freiheit läugneten, so ist zu erwidern, daß im manichäischen Systeme allerdings die Freiheit des Willens keinen Platz hat, daß sie aber keineswegs durch eine gratia Dei irresistibilis, sondern durch den Dualismus aufgehoben erscheint, näm-

lich durch die Naturverschiedenheit der zwei im Menschen vorhandenen Seelen, wovon die eine, die pneumatische, stets gut, die sinnliche stets böse sein muß.

ad b) Augustin und seine Schule, und mit ihnen die orthodoxe Kirche lehren, daß Gott einige Menschen von Ewigkeit her zur Seligkeit auserwählt, also ihnen vor allen Andern das donum perseverantiae verliehen habe. Es ist dieß wahrhaft eine gratia magna, ja maxima, und weil nicht Allen zusammen, sondern nur Einigen zugewendet, eine gratia specialis und personalis. Somit und insoweit passen die oben angeführten Worte des Commonitoriums allerdings auf die Augustinianer, sind Bekämpfung ihrer Lehre, und Vincentius stellt sich damit in die Reihe der Semipelagianer, welche den Augustinianern gegenüber die Existenz einer gratia specialis und personalis läugneten. So sagt z. B. Faustus von Riez (lib. I. c. 15): non *specialem* esse circa credentes Dei munificentiam, und an einer andern Stelle: sed dicis, quia non omnibus detur, sed donum sit *personale* credulitatis, et illis tantum credere suppetat, quibus specialiter donavit, ut crederent. Non ita est (diese Stelle ist aufbewahrt von Maxentius in s. respons. ad epist. Hormisdae, in d. Bibl. max. PP. Lugd. T. IX. p. 544. F. und bei *Noris*, l. c. p. 158).

Ferner lehrt Augustin (und mit ihm die Kirche), daß wer diese Gnade (das donum perseverantiae) erhalten habe, gewiß selig werde; und darum passen die Worte des Commonitoriums ita divinitus dispensatur, ut... nunquam possint offendere ad lapidem pedem suum, i. e. nunquam scandalizari, ihrem Hauptinhalte nach abermals auf die Augustinianer, sind abermals eine Bekämpfung dieser. Nur wenn man nunquam scandalizari so fassen wollte, als werfe Vincentius seinen Gegnern vor: „nach ihrer Ansicht könne ein Prädestinatus in gar keinem einzelnen Falle sündigen," so hätte er damit die Lehre der augustinischen Schule entstellt, wie er dieß in dem Weiteren gethan hat. Wir gelangen damit zur zweiten Unterabtheilung des lit. b, nämlich zu der Behauptung: Vincentius schreibe denen, die er in der fraglichen Stelle des c. 37 angreift, theilweise ganz dasselbe zu, was die Semipelagianer den Augustinianern, deren Lehre entstellend, zum Vorwurfe gemacht hätten. Erstere beschuldigten nämlich die Letztern, nach ihrer Ansicht mache Gott den Menschen selig ohne all sein Zuthun, ohne alle seine Mitwirkung. So wirft Faustus von Riez in seinem berühm-

ten Werke de gratia Dei et humanae mentis libero arbitrio, lib. I. c. 3. (in der Biblioth. max. PP. Lugd. T. VIII. p. 527) den Augustinianern vor: „sie sagen, daß zur Verehrung Gottes, auch nach der Taufe, kein Gehorsam erfordert werde, sondern die Gnade allein die Seligkeit des Menschen wirke.

Augustin und die Kirche lehren allerdings, die Gnade werde uns nicht deßhalb zu Theil, weil wir bitten und anklopfen, sondern sie sei ein freies Geschenk Gottes, ja gerade auch das, daß wir um die göttliche Gnade bitten und anklopfen, sei schon eine Wirkung der Gnade in uns; und wer selig werde, der werde es nicht durch sein eigenes Mitwirken, sondern durch das Wirken der Gnade, aber auch nicht ohne sein eigenes Mitwirken. Das sind ja die beiden großen Momente in der augustinischen oder orthodoxen Gnadenlehre: die absolute Wirkung der Gnade einerseits und die Mitbetheiligung der menschlichen Freiheit andererseits. Die Semipelagianer aber konnten diese beiden Momente nicht zusammenfassen, beschuldigten darum die Augustinianer, nur das erstere derselben, die absolute Wirkung der Gnade, festzuhalten, und wollten dagegen in ihrem eigenen Systeme das zweite Moment dadurch retten, daß sie lehrten: „erst auf eignes Bitten, Suchen und Anklopfen werde dem Menschen die Gnade verliehen." So berichtet z. B. Prosper über sie an Augustin: „sie lehren: ad hanc gratiam, qua in Christo renascimur, pervenire (hominem) per naturalem scilicet facultatem, *petendo, quaerendo, pulsando*" etc. Wogegen Augustin seine Lehre mit den Worten ihnen entgegenstellt: „sie täuschen sich; wenn sie glauben, das petere, quaerere, pulsare komme von uns selbst (von unserer Freiheit), es ist uns vielmehr durch die Gnade Gottes gegeben" (bei *Noris*, l. c. p. 158).

Blicken wir nun wieder auf die Textesworte des Commonitoriums, so sehen wir, *α*) daß sich Vincentius hier derselben termini technici bedient, welche die Semipelagianer den Augustinianern gegenüber anwendeten, und *β*) daß er seinen Gegnern ganz dasselbe vorwirft, was die Semipelagianer den Augustinianern zur Schuld legten (nämlich die exclusive Hervorhebung der Gnade, mit Vernichtung der Freiheit). Er drückt sich darüber zwar nicht positiv semipelagianisch aus, d. h. sagt nicht: „wir erhalten die Gnade petendo, pulsando etc.", sondern beschränkt sich auf die Anklage: „die Häretiker lassen die Begnadigten selig werden etiamsi nec petant, nec pulsent etc. und sine ullo labore etc.", scheint so=

nach zunächst blos eigentliche Prädestinatianer zu bekämpfen; da es aber α) damals noch gar keine prädestinatianische Partei gab, da ferner β) Vincentius dieselben termini technici gebraucht, womit die Semipelagianer gegen die Augustinianer zu Felde ziehen, da er γ) drittens ächt semipelagianisch die gratia specialis und personalis bestritt und da es δ) viertens notorisch ist, daß gerade seine eigene Umgebung, ja sein eigener Abt Faustus den Augustinianern das Gleiche vorwarfen, dessen auch Vincentius seine Gegner beschuldigt, so erhält es alle Wahrscheinlichkeit, daß auch er, wie Faustus ꝛc. die augustinische Prädestinationslehre irrthümlich als eine prädestinatianische angesehen und bekämpft habe, und auf dem gleichen Boden mit Faustus, Cassianus u. A., also auf dem semipelagianischen gestanden sei.

Aber wie kann Vincentius, wenn er in der fraglichen Stelle die Augustinianer bekämpft, sie Häretiker nennen? Das hat Keiner der alten Semipelagianer je gethan; lebten ja sie doch mit den Augustinianern in einer und derselben unzertrennten kirchlichen Gemeinschaft. Allerdings. Noris (l. c. p. 158) tadelt deßhalb den Vincentius, daß er weiter gegangen sei, als die vernünftigen Semipelagianer; Natalis Alexander aber (l. c. p. 48) bemerkt, Vincentius habe nicht gesagt, die Augustinianer lehren so und so, und sind deßhalb Häretiker, sondern er habe nur einer von ihm fingirten häretischen Sekte die augustinische Lehre zugeschrieben, um dieselbe damit auf indirekte Weise mit der macula haereseos zu notiren.

5. Die zweite Hauptstelle, auf welche sich Noris und seine Nachfolger berufen, findet sich in K. 43. des Commonitoriums. Vincentius führt dort mit vielem Lobe einen Brief des Papstes Cölestin I. an, welchen dieser an die gallischen Bischöfe zu Ungunsten der Semipelagianer geschrieben hat. Baronius beweist deßhalb gerade aus dieser Stelle, daß Vincentius kein Semipelagianer gewesen sei (ad ann. 431 n. 188), und Noris selbst gesteht (l. c. p. 159), Anfangs derselben Ansicht gehuldigt zu haben, aber eine nähere Prüfung habe ihn zu dem entgegengesetzten Resultate geführt. Der Brief Cölestin's (abgedruckt bei *Migne*, l. c. T. 50. pag. 528 sqq.) hat zwei Seiten. Auf der einen stellte er den Grundsatz auf: „Neuerungen sind nicht zu dulden;" insoweit paßte er völlig für Vincentius, und insoweit, d. h. diesen allgemeinen Theil, benützte ihn auch dieser für seine Zwecke. Aber Cölestin subsumirt dann weiterhin den Semipelagianismus unter den Begriff Neuerung;

diese Subsumtion, dieser concrete Theil des Briefes paßte für Vincentius nicht, darum läßt er auch alles Concrete, was derselbe enthielt, sorgfältig hinweg. Ja, daß er mit dieser Subsumtion Cölestins in der That nicht einverstanden gewesen sei, geht aus Folgendem hervor: a) Cölestin hatte gesagt, Prosper und Hilarius, diese zwei Hauptgegner des Semipelagianismus, hätten bei ihm geklagt; Vincentius dagegen läßt in seinem Citate der Cölestin'schen Worte die Namen des Prosper und Hilarius hinweg, b) Cölestin gibt den beiden ebengenannten Männern das Prädicat quorum circa Deum nostrum sollicitudo laudanda; auch dieses läßt Vincentius hinweg, und thut das Eine und das Andere deßhalb, weil α) diese beide Männer ihm verhaßt waren und β) weil aus der Anführung ihrer Namen und des ihnen ertheilten Lobes jeder Leser des Commonitoriums sogleich hätte erkennen müssen, der Cölestin'sche Brief sei gegen die Semipelagianer gerichtet. Dabei γ) läßt Vincentius auch im weiteren Verlaufe seiner Benützung des Cölestin'schen Briefes nicht im Geringsten durchscheinen, daß derselbe gegen die Semipelagianer gerichtet gewesen sei, und wer dieß nicht schon zum Voraus wußte, konnte es bei Lesung des Commonitoriums auch nicht im Geringsten nur ahnen. Sonach hätten wir das Resultat gewonnen, daß die Art und Weise, wie Vincentius den Cölestin'schen Brief benützte, ihn keineswegs vom Verdachte des Semipelagianismus, in den er bereits nach Nr. 4 gekommen ist, reinigen kann. — Viel weiter als wir gehen jedoch Noris und Natalis Alexander. Cölestin sagte in seinem Briefe: „si res ita sunt, d. h. wenn es in Gallien so steht, so soll die Neuerung aufhören, das Alte zu verletzen." Diese Stelle führt auch Vincentius an, aber er wiederholt das si ita res est (nach seinem Texte) dreimal. Noris und A. meinen nun, er habe damit den Leser glauben machen wollen, der Papst selbst habe an der Wahrheit der Prosper'schen Klagen gezweifelt. Wir finden dieß nicht gegründet, denn die Wiederholung von si ita res est bei Vincentius hat, wie der Context zeigt, nicht die Absicht, einen Zweifel auszudrücken, sondern ist lediglich aus dem Streben nach Deutlichkeit zu erklären. Ebenso wenig können wir in dem Ausdrucke quidam *incriminantur* Gallos das herausfinden, daß damit die Delation des Prosper ꝛc. für wahrheitswidrig erklärt sei; indem ja incriminari bekanntlich auch von völlig wahrheitsgemäßen Anklagen gebraucht wird. Wenn dann Noris weiter meint, Vincentius habe die gallischen Bischöfe gegen Prosper und Hilarius aufzureizen

gesucht durch die Angabe, sie hätten diese Bischöfe (wegen Connivirung des Semipelagianismus) in Rom angeklagt, was im Briefe Cölestins nicht stehe, — so ist er sicher im Irrthum, indem die besagte Klage in der That und zwar ziemlich direkt gegen die gallischen Bischöfe ging, wie aus den Worten Cölestins: illic (in Gallien) licere presbyteris etc. unverkennbar hervorgeht. Am allerwenigsten aber begründet scheint mir die Behauptung: Vincentius habe den Sinn des Cölestin'schen Briefes sogar ganz umgedreht, als hätte der Papst die augustinische, nicht die semipelagianische Lehre für Neuerung erklärt. Davon steht im Texte selbst nirgends das Geringste, und Noris und A. haben solches nur ganz eigenmächtig hineingelegt.

6. Ungefähr das Gleiche gilt von einigen weiteren Argumenten und Verdachtsgründen, welche Noris und Natalis Alexander aus andern Kapiteln des Commonitoriums entnehmen zu dürfen glaubten. So glaubten sie, seien die Worte in K. 39: „wenn auch ein Heiliger und Gelehrter, wenn auch ein Bischof rc. rc. Neues lehre, so sei ihm nicht zu folgen," namentlich in Beziehung auf Augustinus gesagt, und fanden zwischen dem semipelagianischen Verfasser der Vincentianarum objectionum und unserem Vincentius Uebereinstimmung darin, daß während Ersterer nicht den Augustin, sondern nur seine Schüler bekämpfe, der Letztere im Kap. 11 des Commonitoriums den eigentlichen Urheber einer Neuerung sehr glimpflich behandle und entschuldige, gegen die Schüler dagegen um so heftiger losfahre, mit den Worten: „ihre Bosheit ist meines Erachtens doppelt hassenswerth, theils weil sie sich nicht scheuen, das Gift des Irrthums auch Anderen zum Trinken zu geben, theils auch weil sie das Andenken irgend eines heiligen Mannes, sozusagen seine schlafende Asche mit frevler Hand beunruhigen, und was mit Stillschweigen hätte begraben werden sollen, durch Wiederauffrischung ins Gerede bringen."

Wie schon angedeutet, können wir diesen weitern Argumenten keine Kraft und Bedeutung zumessen, müssen dagegen nach dem Resultate der ganzen Untersuchung gestehen, daß jetzt, nachdem der semipelagianische Standpunkt des Vincentius nicht mehr geläugnet werden kann, wir keinen Grund wüßten, ihm nicht auch die Abfassung der Objectiones Vincentianae zuzuschreiben.

7. Aber wenn Vincentius auch wirklich zu den alten Semipelagianern gehörte, so darf man doch nicht vergessen, daß der Semipelagianismus damals von der Kirche noch nicht verworfen, und die ganze

Streitfrage noch nicht gelöst war. Es stand damals noch Ansicht gegen Ansicht, und Theologe gegen Theologe, die Schulen bekämpften sich, nicht aber stand bereits der Einzelne häretisch der Kirche gegenüber. Deßhalb haben auch die Gegner der Semipelagianer, wie z. B. Prosper, dieselben viros sanctos, honoribus et meritis claros genannt (*Prosperi* epist. ad August.) und Augustin selbst sie als fratres betitelt (vgl. *Noris*, l. c. p. 123[b] und 161[b]. *Migne*, l. c. p. 628); ja es wird sogar der eigentliche Urheber des Semipelagianismus, Johannes Cassianus, als Heiliger verehrt, und erst seit der zweiten Synode von Orange im Jahr 529 ist die semipelagianische Lehre von der Kirche ausdrücklich verworfen.

Ueber die einzelnen Lebensschicksale des Vincentius sind keine Nachrichten auf uns gekommen; wahrscheinlich brachte er seit seinem Eintritt ins Kloster alle seine Tage ausschließlich in ascetischer und wissenschaftlicher Stille und Abgeschiedenheit zu. Nach Gennadius (l. c.) starb er unter der Regierung der Kaiser Theodosius (II.) und Valentinian (III.), d. h. um die Mitte des fünften Jahrhunderts.

In Lirinum verehrte man ihn noch lange als einen Heiligen, und auch das römische Martyrologium führt ihn als solchen auf, indem es zum 24. Mai bemerkt, an diesem Tage sei im Kloster zu Lirinum das Fest *sancti* Vincentii presbyteri, doctrina et *sanctitate* conspicui. Auch in der neuen Ausgabe des Martyrologiums blieb dieß stehen, obgleich Papst Benedikt XIV. in seinem Briefe ad Joannem V. Portugaliae regem, der dieser Ausgabe vorangestellt ist, bemerkt: die doctrina unseres Vincentius und des Hilarius von Arles sei Semipelagianismi labe aspersa.

Endlich ist noch zu bemerken, daß einige Gelehrte, namentlich der Canonikus Antelmius zu Frejus (in der Nähe von Lirinum) im 17. Jahrhundert, unseren Vincentius auch zum Verfasser des Symbolum Quicumque (athanasianisches Symbolum) machen wollten. Aeußere Gründe, Nachrichten aus dem Alterthum u. dgl. hatten sie dafür nicht im Geringsten, aber sie glaubten aus innern Gründen argumentiren zu dürfen, weil *α*) im Commonitorium ähnliche Termini technici vorkommen, wie in diesem Symbolum, und *β*) weil im 22. Kapitel des Commonitoriums versprochen sei, ein andermal über die Trinität und über die Verbindung der Naturen in Christus ausführlicher zu handeln, was ja gerade den Inhalt des besagten Symbolums bilde. Allein ad *β*) gerade das, was Vincentius in K. 22 verspricht, eine ausführlichere Abhandlung jener

Dogmen gibt das Symbolum quicumque keineswegs, und ad α) ähnliche Termini technici, wie in diesem Symbolum, finden sich auch noch in zahlreichen andern Schriften und Urkunden des fünften Jahrhunderts. (Vgl. die Prolegomena von Klüpfel p. 66 sqq.)

II.

Inhalt des Commonitoriums.

Vorwort. Peregrin, der geringste Diener Gottes, will niederschreiben, was er von den hl. Vätern unverfälscht erhalten hat. Er thut dieß zunächst, um durch öfteres Wiederlesen des Geschriebenen seinem schwachen Gedächtnisse nachzuhelfen. Aber nicht blos dieser Nutzen des Buchs, sondern auch die Erwägung der Zeit und die Zweckmäßigkeit des Ortes treiben ihn zu dieser Arbeit: a) die Erwägung der Zeit; denn α) ihr, die Alles raubt, muß man auch etwas rauben, was zum ewigen Leben nützt, β) die Nähe des Weltgerichtes verlangt Vermehrung der religiösen Studien, und γ) neue Häresien machen viel Sorgfalt 2c. zur Pflicht. b) Der Ort, denn Peregrin hat sich aus dem Getümmel der Welt in ein stilles Kloster zurückgezogen. Aber auch c. sein Lebensplan paßt für Abfassung eines solchen Buches, indem er den weltlichen Kriegsdienst verlassen und sich in den Hafen der Religion geborgen hat.

Und so will er denn an's Werk gehen und die Ueberlieferungen der Vorfahren niederschreiben, jedoch nur das Nothwendige, und dieses mehr andeutend als entwickelnd. Ihm genüge ja ein Erinnerungsbuch, Commonitorium, zur Unterstützung seines Gedächtnisses; übrigens wolle er auch dieß bescheidene Buch noch tagtäglich verbessern.

Kapitel 1. Auf alle Anfragen bei ausgezeichneten Männern, wie er den katholischen Glauben am sichersten von der Häresie unterscheiden könne, habe Peregrin beinahe von allen die Antwort erhalten, es geschehe dieß am besten, wenn man seinen Glauben stärke a) durch die Auktorität der hl. Schrift; b) durch die Ueberlieferung der katholischen Kirche.

K. 2. Aber ist denn die hl. Schrift nicht allein schon genügend? Weil sie wegen ihrer Tiefe von Verschiedenen verschieden ausgelegt wird und nahezu das tot sensus quot capita eintritt, deßhalb muß ihr noch das Ansehen des kirchlichen Verständnisses derselben (eccle-

siasticae intelligentiae = kirchliche Auslegung) beigefügt werden. Novatian, Sabellius, Donatus, Arius rc. rc., jeder erklärt die Schrift anders. Darum muß die Auslegung sich nach der Norm des kirchlichen und katholischen Sinnes richten.

K. 3. In der katholischen Kirche aber ist das festzuhalten, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est. Wir müssen darum a) der Allgemeinheit, b) dem Alterthum, c) der Uebereinstimmung folgen. Der Allgemeinheit folgen wir, wenn wir das glauben, was die ganze Kirche bekennt; dem Alterthum, wenn wir den Sinn der Schrift annehmen, den die hl. Vorfahren und Väter verehrt haben; der Uebereinstimmung, wenn wir gerade im Alterthum an die Erklärungen aller, oder doch fast aller Priester und Lehrer uns halten.

K. 4. Wenn nun a) ein Theil der Kirche von der Allgemeinheit sich lostrennt, so wird der katholische Christ das Wohl des Ganzen dem einzelnen Gliede vorziehen. b) Wenn aber eine Neuerung die ganze Kirche zu beflecken sucht, was dann? Er wird sich dem Alterthum anschließen. c) Wenn aber auch im Alterthum einzelne Personen oder gar Städte und Provinzen geirrt haben, was dann? Er wird sich an die Dekrete eines allgemeinen Concils halten, wenn solche aus dem Alterthum da sind. d) Wenn aber eine Neuerung auftaucht, ohne daß solche alte Concilienbekrete da sind, was dann? Er wird die Ansichten der anerkannten orthodoxen Lehrer verschiedener Zeiten vergleichen, und das annehmen, was Alle übereinstimmend gelehrt haben.

K. 5. Zur Zeit des Donatus z. B., wo ein großer Theil Afrikas die Verwegenheit eines Einzelnen der Kirche Christi vorzog, haben nur diejenigen Afrikaner allein das Heil finden können, welche das gottlose Schisma verabscheuten und der Gesammtheit der Kirchen anhiengen.

K. 6. Ebenso war es zur Zeit der Arianer, wo fast der ganze Erdkreis angesteckt war. Die ächten Verehrer Christi haben die alte fides der neuen Perfidie vorgezogen. Damals hat sich auch in den großen Calamitäten, Gräueln und Erschütterungen gezeigt, welch' ungeheures Unglück durch die Einführung einer neuen Lehre entsteht.

K. 7. Zeuge hiefür (für diese Gräuel) ist der hl. Ambrosius; und er preist diejenigen, welche durch ihre Standhaftigkeit im Glauben (den arianischen Verfolgungen gegenüber) Bekenner und Martyrer geworden sind. Auch der Verfasser preist sie und ihre Standhaftig-

keit, welche Gott dadurch belohnte, daß er gerade ihrer sich bediente, um seine tiefgedrückte Kirche wieder emporzurichten.

K. 8. Dabei ist ins Auge zu fassen, daß diese herrlichen Bekenner (in den arianischen Zeiten) nicht das was blos ein Theil der Alten, sondern was die Gesammtheit gelehrt hatte, vertheidigten. Sie wollten lieber sich selbst, als den Glauben des gesammten Alterthums preisgeben. Darum werden sie nicht blos als Bekenner, sondern als die Fürsten unter den Bekennern verehrt, und sie haben allen Nachkommen die Art und Weise gelehrt, wie jede unheilige Neuerung durch das Ansehen des geheiligten Alterthums besiegt werden muß.

K. 9. Auch Papst Stephanus (im Ketzertaufstreite) gab mit seinem nihil innovandum, nisi quod traditum est ein glänzendes Beispiel, wie jede Neuerung abgewiesen und nur das Altüberlieferte festgehalten werden muß.

K. 10. Diese Neuerung hatte viele Talente, viele Beredtsamkeit, viel Schein, viele Aussprüche der hl. Schrift (unrecht verstanden) auf ihrer Seite, und diese Partei hätte schwerlich besiegt werden können, wenn nicht die Neuerung selbst (weil sie solche war) alle Anstrengungen zu ihren Gunsten vereitelt hätte. . .

K. 11. Aber welcher Umschwung? Die Urheber dieser Neuerung gelten als Katholiken, die ihr blos folgten, als Ketzer. Cyprian und seine Collegen herrschen mit Christus im Himmel, die Donatisten dagegen, welche ihre Ketzertaufe mit der Auktorität dieser Männer schützen wollten, brennen in der Hölle. Und es ist dieß das gerechte göttliche Gericht über den Trug jener, welche eine etwas dunkle Schrift eines Kirchenvaters mißbrauchen, um glauben zu machen, daß ihre Ansicht nicht von ihnen zuerst und nicht von ihnen allein behauptet worden sei. Sie sind doppelt strafbar, weil sie a) das Gift der Häresie Andern mittheilen, und b) die Blößen ihrer Väter aufdecken, wie Cham.

K. 12. Auch der hl. Apostel Paulus tadelt aufs Strengste alle Neuerung im Glauben, theils im Römer- und Galaterbriefe, besonders aber in den drei Pastoralbriefen und sagt sogar: „wenn wir (ich oder ein anderer Apostel), selbst wenn ein Engel vom Himmel euch ein anderes Evangelium verkündete, als ich euch verkündet habe, so sei er verflucht." (Galat. 1, 8.)

K. 13. Und Paulus sprach dieß nicht blos so obenhin, mehr in menschlicher Hitze, als göttlicher Weisheit; sondern er wiederholte (Gal. 1, 9) seine Behauptung, und dieselbe bezieht sich nicht blos

auf die Galater allein, sondern auf alle Christen, gleich dem übrigen Inhalt des Galaterbriefes.

K. 14. Auch galt jener Ausspruch des Apostels nicht blos für jene Zeit; er gilt für immer, ebenso wie der übrige Inhalt des Galaterbriefes für alle Zeiten gilt. Paulus, dieß Gefäß der Auserwählung, dieser Lehrer der Völker, diese Posaune unter den Aposteln, dieser Eingeweihte des Himmels ruft es also Allen immer und überall zu: „wer eine neue Lehre verkündet, sei Anathema." Dagegen rufen einige Frösche und Eintags-Fliegen, z. B. die Pelagianer: „folget uns und unserer Erklärung (der Schrift), und verdammet, was ihr bisher festgehalten, und haltet fest, was ihr bisher verdammt habt, werfet weg den alten Glauben, den von den Vorfahren hinterlegten, und nehmet an," was denn? Es ist so frech, daß ich glaube, man könne es ohne Sünde nicht einmal widerlegen, geschweige denn behaupten.

K. 15. Warum duldet Gott manchmal, daß Männer von ausgezeichneter Stellung in der Kirche Neuerungen predigen? Darauf mag Moses antworten. Er schreibt in Deuteronomium (13, 1 ff.): „wenn in deiner Mitte ein Prophet aufsteht, oder einer, der vorgibt, er habe einen Traum gesehen", d. h. ein kirchlicher Lehrer, von dem seine Zuhörer glauben, er sei im Besitze besonderer Offenbarung — und „wenn er ein Zeichen und Wunder voraussagt und es geschieht, was er gesagt", d. h. wenn er ein Mann ist, von dem seine Anhänger glauben, er wisse nicht nur alles Menschenmögliche, sondern wisse auch das Uebermenschliche voraus, wie es von Valentin, Donatus, Photinus, Apollinaris ꝛc. ihre Schüler meinten — „und wenn er dir sagt, laßt uns hingehen und andern Göttern folgen und ihnen dienen" — die fremden Götter sind fremde Irrlehren, und ihnen dienen heißt ihnen glauben und folgen. Auf die Frage aber, warum Gott zulasse, daß solche Irrlehrer aufstehen, antwortet Moses ebendaselbst (Vers 3): „denn euer Herr prüft euch, damit offenbar werde, ob ihr ihn von ganzem Herzen und aus ganzer Seele liebet oder nicht." Also um uns zu prüfen, duldet Gott Irrlehrer. Und in der That ist das eine große Prüfung, wenn derjenige, den du bisher für einen Propheten und Lehrer der Wahrheit gehalten und verehrt und innig geliebt hast, plötzlich Irrlehren verbreitet. Dein gutes Vorurtheil für den alten Lehrer hindert dich, dieß sogleich zu merken und deine Liebe zu ihm hindert dich, es sogleich zu verdammen.

K. 16. Der Ausspruch Mosis läßt sich an Beispielen aus der

Kirchengeschichte nachweisen. So ist z. B. kürzlich Nestorius aus einem Schafe plötzlich ein Wolf geworden und hat die Heerde Christi zu zerreißen begonnen, während die, welche gebissen wurden, ihn großentheils noch immer für ein Schaf hielten und so seinen Bissen umsomehr blosgestellt waren. Jedermann hätte geglaubt, daß ein so hochgeehrter Mann, der sich als einen Hauptfeind aller Häretiker zeigte, nur Wahres lehre. Aber es trat eben ein, was Moses sagte: „Der Herr prüft euch“ u. s. f. Doch lassen wir das Beispiel des Nestorius, der nie mit Recht eines so großen Ruhmes genoß; aber Photinus hat bei Gedenken unserer Ahnen die Christen von Sirmium in Pannonien zu bereden gesucht, daß sie fremden Göttern, d. h. neuen Irrlehren folgen sollten. Und er war ein Mann von großem Talent, viel Gelehrsamkeit, mächtiger Beredtsamkeit rc. Das war gefährlich. Aber die Christen waren wachsam und haben zwar die Beredtsamkeit ihres Propheten und Hirten bewundert, aber auch die Prüfung erkannt. Ein weiteres Beispiel gibt Apollinaris, dessen Zuhörer lange schwankten, ob sie dem angesehenen Lehrer oder der kirchlichen Autorität folgen sollten. Auch er war ein Mann von viel Geistesschärfe, Uebung und Gelehrsamkeit, namentlich hat er ein treffliches Werk von dreißig Büchern gegen Porphyr geschrieben, und wäre den vornehmsten Erbauern der Kirche beizuzählen gewesen, wenn ihn nicht häretischer Vorwitz getrieben hätte, Neues zu erfinden, wodurch er seine bisherigen Leistungen wie durch Beimischung von Aussatz befleckte, und es dahin brachte, daß seine Lehre nicht eine Erbauung, sondern eine Prüfung der Kirche war. — Durch diese Beispiele ist der Ausspruch Mosis erläutert.

K. 17. Die oben erwähnten Irrlehrer aber haben folgende Lehren. Photinus anerkennt nach jüdischer Weise nur einen einpersönlichen Gott, glaubt nicht, daß das Wort Gottes und der hl. Geist Personen seien. Christum erklärt er blos für einen Menschen, der seinen Ursprung aus Maria habe, und will, daß wir nur die Person Gottes des Vaters anbeten und Christus nur als Mensch verehren. Apollinaris aber will zwar in Betreff der Trinität mit der Kirche übereinstimmen — doch auch dieß nicht mit voller Gesundheit des Glaubens —, dagegen in Betreff der Menschwerdung des Herrn lehrt er offenbare Lästerungen. Er sagt nämlich, der Leib des Erlösers habe entweder gar keine oder doch keine vernünftige (mit mens und ratio ausgerüstete) Seele gehabt. Auch sei der Leib des Herrn nicht aus dem Leibe Maria's genommen, sondern vom

Himmel in die Jungfrau herabgestiegen. Stets schwankend nennt er diesen Leib bald gleichewig mit dem Logos, bald durch die Gottheit des Logos hervorgebracht. Er nimmt nämlich in Christo nicht zwei Substanzen (Naturen) an, glaubt vielmehr, die Natur des Logos selbst sei getheilt worden, als ob ein Theil davon in Gott zurückgeblieben, der andere aber in einen Leib verwandelt worden wäre. Während also die Wahrheit sagt: aus zwei Substanzen sei ein Christus, behauptet dieser Widersacher der Wahrheit, aus der einen Gottheit Christi seien zwei Substanzen geworden. — Von der entgegengesetzten Krankheit ist Nestorius ergriffen. Indem er zwei Substanzen in Christo zu unterscheiden sich den Anschein gibt, führt er schnell zwei Personen ein und behauptet zwei Söhne Gottes, zwei Christus, einen Gott und einen Menschen, einen der aus dem Vater, und einen, der aus der Mutter geboren sei. Deßhalb solle auch die hl. Maria nicht Gottesgebärerin genannt werden, weil aus ihr nicht jener Christus, der Gott ist, sondern jener, der Mensch war, geboren sei. Nestorius gibt sich zwar in seinen Schriften manchmal den Anschein, als lehre er nur eine Person Christi, allein er thut dieß nur, um zu täuschen, oder er meint es so, daß allerdings, aber erst nach der Geburt aus der Jungfrau, die beiden Personen zu einem Christus sich verbunden hätten. Zur Zeit der Empfängniß oder der Geburt aus der Jungfrau, und noch etwas später nimmt er zwei Christus an, so daß zuerst Christus der gewöhnliche Mensch geboren sei, noch nicht mit dem Logos in Einheit der Person verbunden, daß aber später die Person des die Menschheit annehmenden Logos auf ihn herabgekommen sei. Jetzt zwar bleibe der Mensch Christus in die Herrlichkeit Gottes aufgenommen, aber eine Zeit lang sei zwischen ihm und den übrigen Menschen kein Unterschied gewesen.

K. 18. Diesen Irrlehren des Nestorius, Apollinaris und Photin, welche kurz wiederholt werden, entgegen lehrt die katholische Kirche: eine Gottheit in der Fülle der Dreiheit, und die Gleichheit der Dreiheit in einer und derselben Herrlichkeit; ein Christus, nicht zwei, Gott und Mensch zugleich; eine Person desselben, aber zwei Substanzen; zwei Substanzen, weil der Logos unveränderbar ist und sich nicht selbst in Fleisch verwandeln kann; eine Person, damit nicht eine Vierheit statt der Trinität angebetet werde.

K. 19. Dieser Gegenstand ist aber werth, noch genauer entwickelt zu werden. In Gott ist eine Substanz, aber drei Personen; in Christo sind zwei Substanzen, aber eine Person. In der Trini=

tät sind verschiedene (alius atque alius), aber nicht Verschiedenes (aliud atque aliud). Im Erlöser dagegen ist aliud atque aliud (die verschiedenen Naturen), aber nicht alius atque alius (nur eine Person). — Gottheit und Menschheit sind in Christo nicht ein anderer und anderer, sondern ein und derselbe Christus und Sohn Gottes, gleichwie im Menschen etwas anderes der Leib ist und etwas anderes die Seele, aber doch Seele und Leib ein und derselbe Mensch sind. In demselben Christus sind zwei Substanzen; die eine göttlich, die andere menschlich, die eine aus dem Vater, Gott, die andere aus der Mutter, der Jungfrau, die eine gleich ewig und gleich dem Vater, die andere zeitlich und niedriger als der Vater, die eine wesensgleich mit dem Vater, die andere wesensgleich mit der Mutter, aber doch ein und derselbe Christus in beiden Substanzen. Denn es ist nicht ein anderer Christus — Gott, ein anderer — Mensch, ein anderer unerschaffen, ein anderer erschaffen ꝛc., sondern der nämliche ist ungeschaffen und geschaffen, der nämliche der leidensunfähige und der leidende ꝛc., der nämliche aus dem Vater gezeugt vor allen Zeiten, und in der Zeit aus der Mutter geboren, vollkommener Gott und vollkommener Mensch. In Gott die volle Gottheit, im Menschen die volle Menschheit. Letztere hat Seele und Leib zugleich, aber den wahren Leib, unseren Leib, von der Mutter genommenen Leib; die Seele aber ist mit Erkenntnißvermögen (intellectus) begabt, mit Geist und Vernunft (mens und ratio) ausgerüstet. In Christus also sind: der Logos, die Seele und der Leib, aber dieß ist nur e i n Christus. Er ist e i n e r, nicht durch solche Vermischung der Gottheit und Menschheit, wodurch eine Natur corrumpirt wird, sondern durch die unverletzte (integra) und ganz singuläre (et singulari quadam) Einheit der Person. Denn es hat nicht jene Verbindung der Naturen die eine in die andere umgewandelt, wie die Arianer (Eunomianer) lehrten, sondern sie hat vielmehr beide in e i n e n Christus zusammengefügt. In Christo bleibt darum in Ewigkeit a) die Einzigkeit einer und derselben Person und b) die Eigenthümlichkeit einer jeden Natur, so daß die Gottheit nie anfängt Fleisch zu sein. Ebenso ist es ja beim Menschen. Da der Mensch ewig lebt, so bleibt in ihm ewig die Verschiedenheit der beiden Substanzen, Leib und Seele; die Seele wird nie Leib und der Leib nie Seele.

K. 20. Wenn wir bisher den Ausdruck P e r s o n öfter gebraucht haben, so ist dieß nicht so gemeint, als ob der Logos blos die Handlungsweise eines Menschen angenommen, einen Menschen nachgeahmt

habe, wie es auf den Theatern geschieht, wo diejenigen, welche handeln, nicht diejenigen sind, welche sie darstellen. Ein Tragiker z. B., der einen Priester oder König darstellt, ist keineswegs selbst ein Priester oder König, und wenn die Handlung (das Spiel) aufhört, hört auch die Person auf, die er übernommen hat. Ferne sei, Aehnliches vom Logos anzunehmen. Nur die Manichäer lehren Derartiges, daß der Sohn Gottes die Person eines Menschen blos simulirt habe. Der katholische Glaube lehrt, der Logos sei in der Weise Mensch geworden, daß er das Unsrige nicht blos zum Schein, sondern wahrhaft und wirklich angenommen, das Menschliche nicht wie Fremdes nachgeahmt, vielmehr als Eigenes vollzogen hat, und durchaus dasjenige, was er darstellte, auch war. Indem Gott das Wort Fleisch annahm und hatte, und sprach und handelte und litt durch das Fleisch, jedoch ohne alle Beeinträchtigung (corruptione) seiner eigenen Natur, hat er sich gewürdigt, dieß alles zu thun, um einen vollkommenen Menschen nicht blos vorzustellen und nachzuahmen, sondern ein solcher wirklich zu sein. Wie die dem Leibe verbundene, aber doch nicht in den Leib verwandelte Seele nicht einen Menschen nachahmt, sondern ein Mensch ist, und zwar nicht durch Simulirung, sondern der Substanz nach, so ist das Wort Gottes, indem es sich ohne alle Veränderung seiner selbst mit dem Menschen verbunden hat, nicht durch Vermischung und nicht durch blaße Nachahmung, sondern durch wirkliches Sein Mensch geworden. Weg also mit der Vorstellung von einer blos simulirten Person. Der Logos hat, ohne daß seine eigene Substanz verändert worden wäre, die Natur eines vollkommenen Menschen aufgenommen, ist selbst Fleisch, selbst Mensch, selbst die Person eines Menschen geworden. Und diese Einheit der Person in Christo ist keineswegs erst nach der Geburt aus der Jungfrau, sondern im Mutterleibe der Jungfrau selbst zusammengefügt und bewirkt worden.

K. 21. Wir müssen aber Christum nicht blos als einen, sondern als stets einen bekennen, denn es ist häretisch zu sagen, nach der Taufe sei er einer, zur Zeit der Geburt aber zwei gewesen. Wir müssen vielmehr bekennen, daß der Mensch mit Gott und zwar in Einheit der Person verbunden worden sei, nicht erst bei der Himmelfahrt oder Auferstehung oder Taufe, sondern schon in der Mutter, schon im Mutterleibe, ja schon bei der jungfräulichen Empfängniß selbst. Und wegen dieser Einheit der Person schreiben wir bei ihm unterschiedslos und wechselseitig, was Gott eigenthümlich ist, dem Menschen zu, und was dem Fleische eigenthümlich ist,

Gott zu. Die Schrift selbst thut dieß, wenn sie sagt: „Der Sohn des Menschen ist vom Himmel herabgestiegen“ (Joh. 3, 13) und „der Herr der Herrlichkeit ist gekreuzigt worden“ (1. Cor. 2, 8). Ebenso spricht David prophetisch von einer Durchbohrung der Hände und Füße Gottes (Ps. 21, 17). Von dieser Einheit der Person kommt es her, daß, weil das Fleisch des Logos aus der unverletzten Mutter geboren ist, auch die Geburt des Logos selber aus der Jungfrau — ganz katholisch geglaubt, ganz gottlos geläugnet wird. Deßhalb ist Maria auch in Wahrheit Gottesgebärerin zu nennen, nicht wie eine gottlose Häresie meint, blos so zu betiteln insoferne, als sie einen Menschen geboren habe, der nachmals Gott geworden sei, wie wir eine Frau die Mutter eines Priesters oder Bischofs nennen, weil der, den sie geboren, nachmals Priester rc. geworden. Nein, nicht in diesem Sinne ist Maria Gottesgebärerin, vielmehr deßhalb, weil in ihrem geheiligten Mutterleibe jenes hochheilige Geheimniß sich vollzogen hat, daß wegen der Einheit der Person der Logos im Fleische selbst Fleisch, und der Mensch in Gott selbst Gott ist.

K. 22. Das über die erwähnten Häresien und über die katholische Lehre Gesagte wird kurz rekapitulirt. Anathema dem Photinus, weil er die Trinität läugnet und Christus blos für einen Menschen erklärt. Anathema dem Apollinaris, weil er behauptet, die Gottheit in Christo sei in die Menschheit umgewandelt, also corrumpirt worden, und zugleich die wahre Menschheit Christi aufhebt. Anathema dem Nestorius, weil er läugnet, aus der Jungfrau sei Gott geboren, zwei Christus annimmt und mit Verdrängung des Trinitätsglaubens eine Vierheit einführt. Selig dagegen sei gepriesen die katholische Kirche, welche in der Trinität die Einheit der Substanz und die Eigenthümlichkeit der Personen nicht verwischt, in Christo zwei Substanzen aber nur eine Person annimmt, bekennt, daß er stets einer gewesen sei, weiß, Gott sei Mensch geworden nicht durch Umwandlung der Natur, sondern in Betreff der Person, aber nicht einer simulirten und vorübergehenden, sondern einer wahrhaften und bleibenden Person. Selig die Kirche, welche dieser Einheit der Person solche Wirkung zuschreibt, daß sie die göttlichen Eigenthümlichkeiten dem Menschen und die menschlichen Gott zuschreibt, also den Menschen Gottessohn und Gott den Sohn der Jungfrau nennt. Hochheilig ist ihr Trisagion, und hauptsächlich damit die Dreiheit in der Trinität nicht überschritten werde, ist Christus nur als Einer zu bekennen. Damit endet die mit Kap. 17 begonnene Darstellung einzelner Irr=

lehren und der ihnen entgegenstehenden kirchlichen Wahrheit, und Vincentius nimmt den dort (K. 17) abgebrochenen Faden wieder auf.

K. 23. Es wurde oben gesagt, daß der Irrthum eines Lehrers in der Kirche für das Volk eine Prüfung sei, und zwar eine um so größere Prüfung, je gelehrter der Irrende. Wir haben dieß aus der Schrift bewiesen und kirchliche Beispiele dafür angeführt. Die Sache ist aber so wichtig, daß wir sie noch mehr durch Beispiele erklären und einschärfen müssen, damit alle Katholiken einsehen, daß sie mit der Kirche die Lehrer anerkennen müßten, nicht aber mit den Lehrern den Glauben der Kirche verlassen dürften. Das allereminenteste Beispiel liefert Origenes, und schwerlich ist der Fall irgend eines Andern für zahllose Christen eine so große Versuchung geworden, und zwar wegen der ungemeinen Vorzüge dieses Mannes, a) seines tugendreichen Lebens, b) seiner Abstammung von einem Martyrer, c) seiner eigenen Leiden um Christi willen, d) wegen seines Geistes und seiner großen Gelehrsamkeit, Beredtsamkeit rc., e) wegen der großen Zahl seiner Werke und f) seiner Schüler, auch g) wegen der Größe seines Ruhmes. Auch das Kaiserhaus, die Mutter des Alexander Severus, und Philippus Arabs, der erste christliche Kaiser (?), schätzten ihn sehr hoch. Ebenso gibt der Heide Porphyr ein Zeugniß für seine ungeheure Gelehrsamkeit. Einen solchen Mann, wie Origenes, zu verwerfen, war schwer, daher die Prüfung sehr groß, und Mancher mochte sagen: „er wolle lieber mit Origenes irren, als mit Andern recht haben.“ Und doch hat Origenes solche Irrlehren aufgestellt, daß auch auf ihn das Wort der Schrift paßt: „wenn ein Prophet unter euch aufsteht rc., so höret nicht die Worte dieses Propheten, denn Gott will euch prüfen“ (V. Mos. 13, 1—3). Aber vielleicht sind die Bücher des Origenes verfälscht; dann hat er zwar nicht selbst den Irrthum erfunden, aber sein Ansehen war wirksam zu dessen Verbreitung.

K. 24. Ein anderes schlagendes Beispiel ist Tertullian, dieser angesehenste unter den Lateinern, wie Origenes unter den Griechen. Seine Gelehrsamkeit und Beredtsamkeit waren ungemein groß. Bei ihm sind fast so viele Gedanken als Worte, und so viele Siege als Gedanken. Seine Abweichung vom alten Glauben war eine große Prüfung für die Kirche. Weil er die Thorheiten der Montanisten vertheidigte, deßhalb ging auch an ihm der Ausspruch Mosis im Deuteronomium (13, 1—3) in Erfüllung: „du sollst auf die Worte dieses Propheten nicht hören“ rc. — Diese und ähnliche Beispiele beweisen, daß, wenn ein kirchlicher Lehrer vom Glauben

abfällt, die göttliche Vorsehung dieß geschehen läßt, um uns zu prüfen: „ob wir Gott den Herrn aus ganzer Seele lieben oder nicht“ (V. Mos. 13, 3).

K. 25. Da sich dieß so verhält, so ist derjenige ein wahrer und ächter Katholik, welcher die Wahrheit Gottes und die Kirche liebt, der göttlichen Religion, dem katholischen Glauben nichts vorzieht, nicht das Ansehen eines Menschen &c., nur das glaubt, was die katholische Kirche schon im Uralterthum festhielt, und alle Neuerungen für Prüfungen erachtet. Sagt ja auch Paulus (I. Cor. 11, 19): „es ist nöthig, daß Häresien seien, damit die Bewährten unter euch kenntlich werden.“ Und in der That, sobald irgend welche Neuerung aufwallt, zeigt sich die Schwere des Getreides und die Leichtigkeit der Spreu. Einige fliegen gleich ganz davon, Andere nur, wenn sie weggeworfen werden. Sie haben gerade so viel Gift getrunken, daß sie nicht sterben, aber auch nicht leben können. Wie unglücklich! Sie sind beständig schwankend und zweifelhaft. Diese Bedrängniß des schwankenden und zweifelhaften Herzens ist jedoch für sie, wenn sie klug sind, eine Arznei, von der göttlichen Barmherzigkeit dargereicht. Außerhalb des Hafens der Kirche werden sie von den verschiedenen Stürmen der Gedanken geschüttelt und gepeitscht, damit sie die hochgespannten Segel des hochmüthigen Verstandes einziehen und zur sichern Station ihrer sanften Mutter (der Kirche) zurückkehren sollen. Sie sollen verlieren, was sie Schlechtes erlernt haben, und vom ganzen Dogma der Kirche das, was mit dem Verstande erfaßt werden kann, fassen, das andere glauben.

K. 26. Da dem so ist, so kann man sich nicht genug wundern über die Thorheit einiger Menschen, welche die alte überlieferte Glaubensregel verlassen und an der Religion immer neuern wollen, als wäre das Dogma nicht göttlich, sondern etwas Menschliches, und darum der Vervollkommnung Bedürftiges. Vor solchen Neuerungen warnt schon das alte Testament (Prov. 22, 28. Jes. Sirach 8, 17. Prediger 10, 8). Ebenso der Apostel: „o Timotheus, bewahre das Hinterlegte, meidend die unheiligen Wortneuerungen und die Streitreden der fälschlich sogenannten Wissenschaft (γνώσις), zu welcher sich bekennend Einige vom Glauben abgefallen sind“ (I. Tim. 6, 20. 21). Und doch sind Einige so frech und so eigensinnig, daß sie auch dieser Masse göttlicher Aussprüche sich nicht unterwerfen. In den Worten des Apostels ist schon enthalten, daß das Alte festzuhalten sei, und mit Recht spricht er von fälschlich sogenannter Wissenschaft, denn die

Häretiker bedienen sich dieses Ausdrucks, um ihre Thorheit für Weisheit, ihre Finsterniß für Licht auszugeben. Sie laden die Katholiken ein, von ihnen den wahren Glauben zu lernen, aber ganz heimlich, und ihn dann ebenso heimlich wieder zu lehren. Sie gleichen der Hure in den Sprüchwörtern Salomo's (9, 15 ff.), welche den Vorübergehenden ruft: „wer unwissend ist, kehre bei mir ein", und die Armen am Verstande ermahnt: „ergreifet mit Lust das geheime Brod, und trinket heimlich das süße Wasser." Aber die Schrift sagt auch, daß die Erdenkinder bei ihr zu Grunde gehen. Warum? Weil sie vom Glauben abgefallen sind, sagt der Apostel.

K. 27. Die angeführten Worte des Apostels verdienen noch genauere Erwägung. Schon der Ausruf O! ist ein Ausruf des Vorhersehens und der Liebe zugleich. Der Apostel sah voraus, daß Häresien entstehen und trauerte schon im Voraus darüber. Unter Timotheus sodann ist jetzt sowohl die Kirche im Allgemeinen, als besonders die lehrende Kirche zu verstehen. Bewahre das Hinterlegte, das Erlernte, nicht selbst Ersonnene 2c., also: das Talent des katholischen Glaubens sollst du unverletzt und unversehrt bewahren. Gold hast du empfangen, Gold sollst du wieder hergeben; wirkliches, nicht scheinbares. O Timotheus, d. i. o Priester, o Schrifterklärer, o Lehrer, werde ein Beseleel der geistigen Stiftshütte [1]), bearbeite die kostbaren Edelsteine des göttlichen Dogmas, füge sie treu zusammen, ordne sie weise, thue hinzu Glanz, Annehmlichkeit, Schönheit. Durch deine Erklärung soll deutlicher verstanden werden, was bisher dunkler geglaubt wurde. Lehre aber dasselbe, was du selbst gelernt hast, so daß du die Sache zwar neu, aber nicht Neues sagest (cum dicas *nove*, non dicas *nova*).

K. 28. Gibt es also in der katholischen Kirche keinen Fortschritt? Allerdings gibt es einen und zwar einen sehr großen, aber es muß ein Fortschritt sein, keine Veränderung (profectus non permutatio). Der Fortschritt besteht darin, daß Etwas innerhalb seiner selbst erweitert wird, die Veränderung dagegen darin, daß Etwas aus dem Einen in das Andere verwandelt wird. Wachsen soll also und sehr zunehmen das Verständniß, das Wissen und die Weisheit des Einzelnen und Aller nach den Altersstufen des Einzelnen und der

1) Beseleel, der Sohn Uris, war nach II. Mos. 31, 2 ff. der Baumeister und Verzierer der Stiftshütte.

Kirche, aber ohne Veränderung der Art, d. h. in demselben Dogma, in demselben Sinne und derselben Auffassung.

K. 29. Bei der Religion muß es sein, wie bei dem menschlichen Leibe. Im Laufe der Jahre entwickelt und entfaltet dieser seine Glieder, aber sie bleiben doch dieselben, die sie waren. Gestalt und Form ändern sich, aber Natur und Person bleibt. So viel Glieder der Mann, so viele hat auch der Knabe, wenigstens im Keime und in der Anlage. Dieß ist die wahre Regel des Fortschritts und Wachsthums, daß das von dem Schöpfer in das Kind Gelegte nur in größerem Maaßstabe ausgebildet wird. Diesem Fortschrittsgesetze muß auch das Dogma folgen, daß es nämlich mit den Jahren gekräftigt, in der Zeit erweitert, im Alter verfeinert werde, aber doch unverletzt bleibe, keine Veränderung zulasse, keinen Verlust seiner Eigenthümlichkeit, keinen Wechsel des Sinnes (definitio = Erklärung) erfahre.

K. 30. Es säeten z. B. unsere Vorfahren den Samen des waizenartigen Glaubens, dann dürfen die Nachkommen nicht unterschobenes Unkraut sammeln. Hat sich aus dem Anfangs ausgestreuten Samen im Laufe der Zeit etwas entwickelt, so soll es jetzt fruchtbar gemacht und ausgebildet, an der Eigenthümlichkeit des Schößlings aber nichts geändert werden. Von den Zweigen der Zimmt- und Balsamstaude im geistigen Paradies darf nicht Lolch und Giftkraut hervorkommen. Die Dogmen sollen im Laufe der Zeit ausgebildet, gefeilt und polirt, aber nicht verändert und verstümmelt werden. Sie mögen wohl Deutlichkeit, Licht und Schärfe der Unterscheidung erhalten, aber sie müssen ihre Vollständigkeit, Unversehrtheit und Eigenthümlichkeit beibehalten.

K. 31. Wenn die Veränderung des Dogmas einmal zugelassen würde, es würde die größte Gefahr der Zerstörung und Vernichtung der Religion daraus folgen. Wäre ein Theil des katholischen Dogmas einmal weggeworfen, so würde eines nach dem andern folgen und zuletzt das Ganze verworfen werden. Und wenn man in einem Punkte zuließe, das Neue mit dem Alten zu vermischen, so wäre bald nichts mehr unversehrt und unverletzt.

K. 32. Die Kirche verändert nichts an den bei ihr niedergelegten Dogmen, sondern erstrebt nur das Eine, daß sie das, was von Alters her entworfen und angefangen ist, genau ausdrücke und polire (informata et inchoata accuret et poliat), was schon seinen Ausdruck gefunden hat und entwickelt ist, festige und kräftige (jam expressa et enucleata consolidet et firmet), was schon gefestigt

und bestimmt erklärt ist, behüte (jam confirmata et definita custodiat). Und mit den Dekreten der Concilien hat sie nichts Anderes angestrebt, als daß, was vorher einfach geglaubt wurde, nachher eifriger geglaubt werde, was vorher ohne besonderen Nachdruck gepredigt wurde, nachher eindringlicher gepredigt werde, was vorher sorglos festgehalten wurde, nachher sorgfältiger ausgebildet werde. Was sie von den Ahnen nur als Tradition bekommen hatte, wollte sie, von den Häretikern dazu veranlaßt, durch die Concilien den Nachkommen schriftlich hinterlassen, wobei sie Vieles in wenige Worte zusammenfaßte und um des klareren Verständnisses willen meistens den alten Glaubenssinn durch ein neues Wort bezeichnete.

K. 33. Doch kehren wir zu den Worten Pauli zurück: „o Timotheus bewahre das Hinterlegte, meidend die unheiligen Wortneuerungen" (vgl. oben K. 26 und 27). Meide sie, will er sagen, wie Schlangen, Skorpionen und Basilisken. Was aber zu meiden sei, sagte er selbst (I. Cor. 5, 11), nämlich: „nicht gemeinsam mit solchen speisen," und auch Johannes deutet es an (II. Joh. Vers 10 f.): „wenn Jemand zu euch kommt und diese Lehre (d. h. die katholische) nicht bringt, so nehmet ihn nicht in das Haus auf und grüßet ihn nicht" ꝛc. Unter unheiligen Wortneuerungen aber sind verstanden: von der Kirche ausgeschlossene Neuerungen an Dogmen, an der Sache, am Sinn; wenn man sie annähme, würde der Glaube der hl. Väter ganz oder doch großentheils verletzt und es müßte ausgesprochen werden, das ganze Alterthum, alle Bekenner und Martyrer, alle Priester, alle Völker und Nationen, ja fast der ganze Weltkreis habe geirrt.

K. 34. Neuerungen aufzunehmen, war von jeher nur Sache der Häretiker; jeder Urheber einer Häresie hat sich zuvor von der Allgemeinheit und dem Alterthum losgetrennt und etwas vorher nicht Dagewesenes gelehrt, so Pelagius und sein Schüler Cölestius, so Arius, Sabellius, Novatian und Simon Magus, der Gott zum Urheber alles Bösen machte. Andere Beispiele, deren es unzählige gäbe, wollen wir übergehen; aus allem erhellt, daß es der Häresie eigen ist, unheilige Neuerungen zu lieben und die Aussprüche des Alterthums zu verachten, während es den Katholiken eigen ist, das von den hl. Vätern Ueberlieferte zu bewahren.

K. 35. Die Häretiker bedienen sich sehr häufig der hl. Schrift, um ihre eigenen Behauptungen mit Bibelsprüchen zu decken und ihnen dadurch leichter Eingang zu verschaffen. Sie machen es wie jene, welche, damit die Kinder Bitteres trinken, den Rand des Bechers mit Honig bestreichen.

K. 36. In Beziehung auf die Häretiker sagt Christus: „hütet euch vor den falschen Propheten“ ꝛc. ꝛc. (Matth. 7, 15). Das Schafskleid, wovon er spricht, sind die Aussprüche der Propheten und Apostel, welche diese für das Lamm Gottes wie ein Vließ zusammengewoben haben. Die reißenden Wölfe sind die Häretiker; um die Schafe zu täuschen, legen sie das Wolfsaussehen ab, während die Wolfswildheit bleibt, und hüllen sich in Worte der hl. Schrift, wie in Felle ein. Aber aus ihren Früchten werdet ihr sie erkennen, d. h. wenn sie die Bibelworte nicht mehr blos anführen, sondern auch erklären, dann zeigt sich das häretische Gift und die Neuerung.

K. 37. In Beziehung auf Solche sagt Paulus (II. Cor. 11, 13 f.): „diese falschen Apostel sind trügerische Knechte, welche die Gestalt von Aposteln Christi annehmen.“ Wie die Apostel haben auch die Betrüger sich auf die hl. Schrift überall berufen, aber bei der Erklärung der von ihnen citirten Stellen werden sie erkannt. Der Apostel sagt weiter (l. c.): „denn auch der Satan verkleidet sich in einen Engel des Lichts.“ Jene falschen Apostel thun also nichts Anderes als ihr Meister, der Satan; und zwar deßhalb, weil es keinen leichteren Weg zum Täuschen gibt, als wenn man den Irrthum durch die Auktorität göttlicher Aussprüche einzuschmuggeln sucht. Daß aber der Satan wirklich Belege aus der hl. Schrift benütze, lehrt uns die hl. Schrift selbst: „dann nahm ihn der Teufel, stellte ihn auf die Zinne des Tempels und sagte zu ihm ... denn es steht geschrieben u. s. f.“ (Matth. 4, 5 f.). Satan hat also den Herrn der Herrlichkeit selbst durch Stellen aus der hl. Schrift versucht, was wird er dann den armen Menschen thun? Wie er zu Christus, so sprechen seine Diener zu uns. Aber was sprach Satan? „Wenn du Gottes Sohn bist, so stürze dich herab,“ d. h. wenn du das Himmelreich erobern willst, so stürze dich herab von der Lehre der Kirche, dieses Tempels Gottes (verlaß sie). Und daß wir den alten Glauben verlassen sollen, beweist uns der Häretiker durch Stellen aus allen Büchern der hl. Schrift. Um die Unbedachtsamen sicherer zu berücken, fügen sie noch die Versprechung bei: daß in ihrer Kirche, d. h. in ihrem Conventikel eine große und besondere und ganz persönliche Gnade vorhanden sei (ertheilt werde), und daß die Mitglieder ihrer Partei ohne alle Selbstanstrengung, auch wenn sie nicht darum bitten, nicht suchen, nicht anklopfen, von Gott vor aller Sünde bewahrt werden. Vgl. oben S. 150 ff.

K. 38. Wenn aber auch Satan und seine Schüler sich auf

die hl. Schriften berufen, wie kann dann der Katholik bei Auslegung der hl. Schrift das Wahre vom Falschen unterscheiden? Durch Beachtung dessen, was schon im Anfange dieses Commonitoriums gesagt wurde, dadurch nämlich, daß er die Bibel nach der Tradition der Kirche und nach den Regeln des katholischen Dogmas erklärt, innerhalb der Kirche selbst aber der Allgemeinheit, dem Alterthum und der Uebereinstimmung folgt (in der Kap. 4 beschriebenen Weise).

K. 39. Die besprochene Uebereinstimmung der alten Väter müssen wir aber nicht in Betreff einer jeden unbedeutenden Frage, sondern nur und gewiß hauptsächlich bei der Glaubensregel mit großem Fleiß suchen und befolgen. Auch geht dieß nur bei neuen, eben entstandenen Häresien an, welche noch nicht Zeit hatten, die Glaubensregel und die Bücher der Väter zu verfälschen. Alte Häresien und Schismen dagegen kann man blos durch das Ansehen der hl. Schrift besiegen, oder sie sind, wenn sie bereits durch allgemeine Concilien verdammt sind, einfach zu meiden. Will dagegen eine Häresie eben entstehen und Bibelstellen mißbrauchen, so muß man ihr gegenüber die Aussprüche der Väter sammeln, jene nämlich, welche in Gemeinschaft der Kirche verharrend, in Christo gläubig gestorben sind oder gar für ihn hingerichtet wurden. Und auch ihnen ist nur in der Weise zu glauben, daß nur das, was Alle oder doch die Mehrzahl in einem und demselben Sinne klar, häufig, beharrlich; gleichsam in einem unter sich einstimmigen Lehrerconcil angenommen, festgehalten und überliefert haben, für unzweifelhaft sicher und gültig erachtet werde. Was dagegen ein Einzelner, wenn auch heiliger und gelehrter Mann, wenn auch ein Bischof, Bekenner und Martyrer, ohne die Andern oder gar im Widerspruche mit ihnen behauptet hat, dieß ist unter seine eigenthümlichen Meinungen zu rechnen, und von der Auktorität der allgemeinen öffentlichen Ansicht auszuscheiden — bei Gefahr des Seelenheils.

K. 40. Daß man die Uebereinstimmung der Väter nicht verachten dürfe, lehrt Paulus ausdrücklich an verschiedenen Stellen I. Cor. 12, 28., I. Cor. 1, 10., I. Cor. 14, 33. 36. 37., und bedroht jene, welche von dem allgemeinen Glauben abgewichen. Seine Drohung ist an dem Pelagianer Julianus (von Eclanum) in Erfüllung gegangen. Jetzt ist es aber Zeit, das schon oben (K. 39) versprochene Beispiel beizubringen, um zu zeigen, wie die Ansichten der Väter zu sammeln und die Glaubensregel aufzusetzen sei. Dieß

soll aber im zweiten Commonitorium geschehen, und das erste jetzt endigen. Vgl. oben S. 148 f.

K. 41. Da dem nun also ist, so ist es jetzt Zeit, den Inhalt der beiden Commonitorien am Schlusse dieses zweiten zu wiederholen. Wir sagten oben (im ersten Commonitorium), der wahre Glaube werde bei den Katholiken a) durch die Bibel, b) durch die Tradition erwiesen, nicht als ob die Bibel nicht zu allem genügend wäre, sondern weil ihre Aussprüche verschiedentlich erklärt werden. Man muß sie aber auslegen nach der e i n e n Regel des kirchlichen Sinnes, vornehmlich in denjenigen Fragen, auf denen das Fundament des ganzen katholischen Glaubens ruht. Weiter wurde gesagt: in der Kirche selbst müsse man sich nach der Uebereinstimmung der Allgemeinheit und des Alterthums zugleich richten, ferner vom Alterthum a) das festhalten, was allgemeine Concilien erklärt haben, oder wenn solche fehlen, b) dasjenige, was die beifallswerthen Lehrer übereinstimmend festgehalten haben.

K. 42. Um zu zeigen, daß wir das nicht willkührlich so behaupten, sondern die kirchliche Auktorität für uns haben, wandten wir (im zweiten Commonitorium) das Beispiel des hl. Conciliums von Ephesus an, das vor etwa 3 Jahren gehalten wurde. Als es sich dort um Aufstellung einer Glaubensregel handelte, haben die dort anwesenden Bischöfe, fast zweihundert an der Zahl, es für das am meisten katholische und sicherste gehalten, die Aussprüche der alten Väter öffentlich vorzulegen, damit durch ihre Uebereinstimmung das wahre Dogma bestätigt werde. Wir haben auch (im zweiten Commonitorium) Namen und Zahl jener Väter aufgeführt, deren Schriften zu Ephesus, als die von Richtern und Zeugen, verlesen wurden; es war eine heilige Zehnzahl, aus allen Gegenden der Welt: Petrus, Athanasius und Theophilus von Alexandrien (der Vorfahrer Cyrills), die drei Kappadozier Gregor von Nazianz, Basilius d. Gr. und Gregor von Nyssa, ferner aus dem Abendland die beiden römischen Bischöfe Felix und Julius, Cyprian von Carthago und Ambrosius von Mailand. Nach ihrem Zeugnisse hat die Synode ihren Ausspruch gethan. — Wir fügten dann auch noch die Erklärung Cyrills bei über den Brief des B. Capreolus von Carthago; besprachen dann die Demuth und Heiligkeit der Synodalbischöfe von Ephesus, welche ungeachtet ihres hohen Ansehens und ihrer Gelehrsamkeit doch nichts neuerten, sich nichts herausnahmen und sich sehr hüteten, den Nachkommen etwas zu überliefern, was sie selbst nicht von den Vätern

empfangen hätten. Sie sind Muster für Andere. Sofort griffen wir die Anmaßung des Nestorius an, der sich brüstete, allein das Wahre zu wissen und alle Lehrer, die vor ihm lebten, ja die ganze Kirche des Irrthums bezüchtigte.

K. 43. Wir haben dann weiter noch zwei Auktoritäten des apostolischen Stuhls beigefügt, nämlich 1) eine Stelle aus dem Briefe des Papstes Sixtus an den Bischof von Antiochien in Betreff des Nestorius, worin es heißt: „der Neuerung soll nichts gestattet sein, weil dem Alten nichts beigefügt werden darf.“ 2) Die zweite Stelle ist aus dem Briefe des Papstes Cölestin an die gallischen Bischöfe, worin er sie tadelt, das Umsichgreifen von Neuerungen geduldet zu haben, und sagt: „die Neuerung muß aufhören, das Alterthum zu bekämpfen.“ Wer nun diesen apostolischen und katholischen Befehlen widerstrebt, der verfehlt sich gegen Papst Cölestin, gegen Papst Sixtus, gegen Cyrill, gegen die ephesinische Synode, zuletzt gegen die ganze Kirche Christi und ihre Lehrer, die Apostel und Propheten, besonders Paulus. Die Katholiken aber, welche sich als Söhne der Kirche, ihrer Mutter, bewähren wollen, müssen dem Glauben der Väter innigst anhängen und in ihm sterben, die unheiligen Neuerungen dagegen verabscheuen und verfolgen.

Das sind die Punkte, welche in den beiden Commonitorien ausführlicher behandelt und jetzt in einem Auszug zusammengezogen wurden, damit ich mein Gedächtniß durch öfteres Durchlesen stärke und doch durch Weitschweifigkeit nicht belästige.

8.

Das Christenthum und die Wohlthätigkeit [1]).

Eine der ersten Grundbedingungen eines gedeihlichen bürgerlichen und staatlichen Lebens ist die christliche Charitas, und man kann dies nicht oft genug sagen in einer Zeit, wo einerseits der riesig anschwellende Pauperismus die Societät immer stärker bedroht, und zugleich andererseits die von modernen Staatskünstlern ersonnenen Surrogate für die christliche Charitas ihre Unmacht und Unzulänglichkeit immer lauter bethätigen. Noch jetzt brütet wohl mancher politische Alchymist bei nächtlicher Lampe hinter dem schwer beladenen Schreibtisch, um das reinmenschliche Zaubermittel für die arme und leidende Menschheit und die Universalarznei für unser krankes Jahrhundert zu finden, und überhört dabei völlig, was die Geschichte ihm predigt, daß nur die christliche Liebe, die auf lebendigem Glauben ruhende Liebe, die Kraft ist und die Kraft gibt, um sieghaft gegen das Elend aller Zeiten zu kämpfen. Nur im Christenthum erblühet die Charitas, und bringt sie ihre Früchte. Die Versuche, sie auch auf glaubenslosem Boden zu pflanzen, haben überall mit großem Fiasko geendet. Wollte auch da und dort die edle Pflanze keimen und wachsen, die Glut der Selbstsucht hat sie wieder versengt; denn die Selbstsucht ist das Grab der Charitas. Das Christenthum aber lehrt Austilgung der Selbstsucht, zeigt herrliche Beispiele ihrer Ueberwindung an seinen Heiligen und Martyrern, und macht seine Bekenner aufopferungswillig. Der Geist, in welchem Paulus sprach: „Ich möchte sogar selbst von Christus hinweg ausgestoßen sein für meine Brüder nach dem Fleische, die meine Volksverwandte sind“ (Röm. 9, 3), der Geist, in welchem Gregor von Nazianz sich bereit zeigte, für die Macedonianer den Bann zu

1) Aus der Tüb. theol. Quart.-Sch. 1842, mehrfach verbessert.

tragen, wenn nur sie sich wiederum mit der Kirche vereinigen wollten [1]), dieser Geist der Aufopferungswilligkeit und heroischen Liebe, wobei die Selbstsucht bis in die Wurzel vertilgt ist, wird nur durch das Christenthum erzeugt und zeugt selbst wieder die schönsten Werke der Charitas. Dazu kommt, daß der christliche Glaube und er nur allein alle Menschen als Kinder eines Vaters, alle Gläubigen insbesondere als Brüder in Christo, als eine Familie ansieht und auffaßt. Der Herr selbst sagt bei Matthäus 23, 8: „Ihr alle seid Brüder", der Apostel nennt die Gläubigen „Brüder im Herrn [2])" und bekannt ist, daß die alten Gläubigen sich früher „Brüder" als „Christen" genannt haben. Gerne und häufig heben die ältesten Kirchenväter die Idee der christlichen Familieneinheit hervor, der heidnischen Gespaltenheit und Zwietracht gegenüber. So sagt Athenagoras: „Nach dem Alter betrachten wir Einige als Söhne und Töchter, Andere als Brüder und Schwestern, die Alten als Väter und Mütter" [3]). Und Minucius Felix schreibt: „Wir nennen einander Brüder, was ihr nicht dulden wollt, sofern wir von einem Vater, Gott, abstammen, eines Glaubens theilhaftig und Miterben einer Hoffnung sind" [4]). Diese Benennung „Brüder" blieb langehin, selbst als die alte christliche Wärme schon vielfach erloschen war, und ist in der Kirchensprache bis heute bewahrt.

Zur Charitas wird der Christ auch erzogen durch die religiöse und kirchliche Einigung, in der er lebt. Dies erkannten ganz richtig schon die alten Väter, wenn sie darauf hinwiesen: „die Christen seien im Höheren, Geistigen und Himmlischen einig, wie sollten sie es nicht auch im Leiblichen und Irdischen sein [5])?" So ruft Clemens von Rom den Corinthern zu: „seid einig unter einander, denn haben wir nicht einen Gott und einen Christus, und ist nicht ein Geist der Gnade in uns ausgegossen, und haben wir nicht eine Berufung in Christo [6])?" Der edle Paulinus von Nola aber schreibt: „wie sollten die Gemüther getrennt sein, welche ein Leib zusammen sind

1) **Gregor. Naz.**, orat. in Pentecost.
2) Phil. 1, 14. Vgl. Coloss. 1, 2. 4, 9. I. Tim. 6, 2. I. Petr. 5, 12.
3) **Athenag.** Legat. pro Christ. n. 32.
4) **Minuc. Felicis** Octavius c. 31.
5) **Barnabae** epist. c. 19.
6) **I. Clem.** ad Cor. c. 46.

in der Verknüpfung durch den Glauben [1])?" Daß aber unter allen Religionen nur das Christenthum die Kraft habe, eine wahre Charitas zu erzeugen und sie wirksam zu machen im Leben, das hat schon hundert Jahre vor Paulinus der christliche Cicero, Laktanz, klar erkannt und deutlich also gesagt: Divina religio sola efficit, ut homo hominem carum habeat, eumque sibi fraternitatis vinculo sciat esse constrictum (siquidem pater idem in omnibus Deus est), ut Dei patrisque communis beneficia cum iis, qui non habent, partiatur, nulli noceat, nullum premat, non fores claudat hospiti, non aurem precanti, sed sit largus, beneficus, liberalis [2]). Die Einheit im Glauben, im heiligen Geiste, in dem einen Meister Christus, in der einen Hoffnung, in der einen Erbschaft u. dgl. war es somit, was nach den Aeußerungen der Kirchenväter die Gläubigen zu Werken der Liebe und Wohlthätigkeit antreiben sollte und antrieb.

Die durchs Christenthum erzeugte Charitas äußerte sich aber nach zwei Hauptseiten, nämlich in der Richtung aufs geistige und leibliche Leben.

A.

Nach der Seite des geistigen Lebens bethätigte sie sich zunächst a) als Gebet Aller für Alle. Schon der Herr hatte zu gemeinschaftlichem Gebete aufgefordert (Matth. 18, 19. 20.), und seine Apostel ersuchten wiederholt die Gläubigen um ihre Fürbitte bei Gott. Z. B. II. Cor. 1, 11. Phil. 1, 19. Für einander gegenseitig zu beten ermahnt der h. Jacobus 5, 16., und daß Epaphras stets für seine Landsleute, die Colosser, gebetet habe, bezeugt Paulus, Coloss. 4, 12.

Daß sofort die Gläubigen der späteren Jahrhunderte diesen apostolischen Mahnungen und Vorbildern nachgefolgt seien, berichtet aus der Mitte des dritten Jahrhunderts der h. Cyprian. Quando oramus, sagt er, non pro uno, sed pro toto populo oramus, quia totus populus unum sumus [3]). Aehnlich äußert sich mehr denn hundert Jahre später Ambrosius: „Man muß für das ganze Volk

1) Epist. 37 ad Pammach.

2) Lactant. divin. instit. lib. V. c. 6. §. 12. Auch an vielen andern Stellen, namentlich im 6. Buch, spricht Lactantius diesen Gedanken aus.

3) De orat. dominica. p. 206. ed. Paris. a. 1726.

beten, d. i. für den ganzen Leib, für alle seine Glieder. Dieß ist das Zeichen der Liebe untereinander, daß ein Jeder betet für Alle, und Alle beten für einen Jeden [1]". b) Außer dem eigentlichen Gebete findet die christliche Charitas ihre weitere Manifestation in der Sorge für das Seelenheil eines Jeden. Der Apostel Paulus sagt in dieser Beziehung: „Wer ist schwach, ohne daß ich seine Schwäche trage; wer wird geärgert, ohne daß ich vor Eifer brenne?" (II. Cor. 11, 29.) Schon diese einzige Bibelstelle hätte einen der neuern Schriftsteller im Fache der Politik, Vollgraf, von jener Anklage des Christenthums abhalten sollen, welche er (Bd. III S. 255) also formulirt: „Das Christenthum ist dem Egoismus wiederum insoferne förderlich, als es will, daß der Einzelne nur darauf Bedacht nehmen soll, wie er sich, seiner Person, das Himmelreich erwerbe." Als schlagende Widerlegung stellen wir dieser luftigen Behauptung eine schöne und tief christliche Aeußerung der ältesten Christen von Smyrna zur Seite. Im ersten Kapitel ihres Berichtes über den Martyrtod des hl. Polykarp sagen sie: „Es ist eine Eigenschaft der wahren und festen Liebe, daß man nicht sich allein selig haben will, sondern auch die Brüder [2]". Tertullian aber leitet aus seiner Eigenschaft als Bruder und Mitknecht in Christo Recht und Pflicht ab, an die gläubigen Frauen eine Ermahnung zu richten, die ihnen zur Seligkeit gereichen könne [3]). Sinnig endlich sagt Hieronymus: „Die Seele deines Bruders ist deine Schwester; lässest du sie in die Irre gehen, so ist's dir Sünde."

Diese Pflicht, für das Seelenheil Aller zu sorgen, wurde nicht blos den Clerikern, obgleich ihnen vorzüglich, sondern allen Christen zugeschrieben, weßhalb die brüderliche Belehrung und Zurechtweisung durch alle Jahrhunderte hindurch als jedem Christen obliegende Werke der Barmherzigkeit angesehen worden sind.

Verwandt mit solcher Sorge und eine weitere Erscheinung der christlichen Liebe ist der c) allgemeine Antheil an dem Unglück eines jeden in Sünde gefallenen Bruders; ein Antheil, den das Christenthum fordert, und bei seinen wahren Bekennern stetshin erzeugt.

Aus den ältesten Zeiten der Kirche bezeugen dieß Tertullian und

1) Lib. I. de Cain et Abel c. 2.
2) S. meine Ausgabe der Patrum apostol. Opp. ed. IV. p. 274.
3) Tertull. de cultu foem. lib. II, 1.

Cyprian; Ersterer, wenn er sagt: „Ist ein Glied erkrankt, so soll der ganze Leib mit ihm Schmerz leiden und Heilung anstreben [1])"; Letzterer, wenn er von seiner Gemeinde rühmt: „ich weiß, daß ihr über den Sündenfall der Brüder seufzet und trauert, wie auch ich mit euch um jedes Einzelnen willen seufze und traure [2])". An einer andern Stelle aber sagt er sehr kräftig: „die Lapsi haben mir gleichsam einen Theil der Eingeweide aus dem Leibe gerissen." Belege für solche Theilnahme am Unglück des Sünders ließen sich leichtlich in beträchtlicher Zahl beibringen, aber es genügt wohl, nur noch eine schöne Stimme des christlichen Alterthums darüber zu vernehmen. Uebereinstimmend nämlich mit dem Ausspruche des Herrn, daß der gute Hirt dem verlornen Schafe besondere Aufmerksamkeit schenke, sagt Ambrosius: „Der Christ weiß, daß die Schwachen, Armen, Unverständigen und Gefallenen in der Gemeinde mehr Wartung und Hülfe bedürfen. Mit solchen Seelen hat der Gottesfürchtige großes Mitleid, verstößt und verachtet sie nicht, sondern leidet mit den Schwachen, damit sie wissen, daß wir Alle ein Leib seien, und wenn ein Glied leidet, auch die andern leiden [3])".

Wie inniges Mitleid mit dem Sünder, so wirkt die christliche Charitas auch d) unverholene Freude über den geistlichen Wohlstand und die Tugendhaftigkeit der Brüder. So freute sich Barnabas, als er die Gnade Gottes gegen die junge Gemeinde von Antiochien erblickte. A.G. 11, 23. So erzeugten Paulus und Barnabas durch ihre Erzählung von der Ausbreitung des Christenthums unter den Heiden nicht geringe Freude bei den Judenchristen von Phönizien, Samarien und Jerusalem. A.G. 15, 3. 21, 20. Paulinus von Nola aber sagt, „der Geist werde mit unaussprechlicher Wollust überschüttet, wenn ihm die Vollkommenheit der Brüder in Erkenntniß der göttlichen Liebe kund geworden sei [4])". Auch Augustin und Hieronymus sprechen von dieser Freude, und sie ist, gleich der Trauer über den Sünder, ein der wiederhergestellten Menschheit natürliches Gefühl, welches nie altert und erstirbt, so lange die Parabeln vom verlornen Sohne und wiedergefundenen Schafe im Andenken bleiben.

---

1) De poenit. c. 10.
2) Epist. 11. p. 21. ed. Paris. a. 1726.
3) Serm. 8. in Psalm. 118.
4) Epist. 14. ad Sever.

In besonderer Herrlichkeit äußert sich die christliche Charitas sofort e) in den Missionen, von den Aposteln an bis zu den frommen Männern, welche in unsern Tagen im Osten, dem sie das wahre, von ihm ausgegangene Licht wiederzubringen bestrebt waren, ihren Eifer für das geistige Wohl der Menschheit mit dem Blute besiegelten. Tausende haben in allen Epochen der christlichen Zeitrechnung das Vaterland, den häuslichen Heerd, den Kreis der Freunde, die Sicherheit der civilisirten Welt, die Annehmlichkeiten des Lebens, Manche selbst Thron und hohe Würde verlassen, um, getrieben vom Geiste der Liebe, und besorgt für das Wohl ihrer Brüder in Christo, wilden Völkern heiligen Glauben und edle Sitte zu bringen. In ihnen hat die christliche Liebe ihre schönsten Triumphe gefeiert, der natürliche Egoismus seine tiefste Besiegung gefühlt. — Nur das Christenthum hat Missionen. —

Eine Manifestation der christlichen Charitas in der eben zu besprechenden Richtung sind auch f) die zahllosen im Laufe der Jahrhunderte entstandenen frommen Stiftungen für das geistige Wohl der Verstorbenen, der Gegenwart und der Zukunft. Die christliche Liebe hat die schönsten Stätten der Andacht aus freiwilligen Gaben gebaut, zu den rührendsten und erhebendsten Cultusübungen die nöthigen Fond's beigeschlossen; nicht Einzelne allein, ganze Städte haben durch Jahrzehende, ja wohl durch ein Jahrhundert hin jeder Einschränkung sinnlicher Freude sich unterzogen, buchstäblich den Bissen sich vom Mund abgespart, um den kommenden Geschlechtern geistige Bildungsanstalten, Stiftungen, Gotteshäuser u. dgl. zu hinterlassen und religiöse Genossenschaften zur Besserung der Sünder und zur Erziehung der Jugend zu unterstützen; nicht zu gedenken der Stiftungen für leibliche Noth, die, wo sie im christlichen Geiste errichtet werden, mehr sind als bloße Fütterungsanstalten und Cliniken, und neben leiblicher Speise geistige Nahrung, neben der Genesung des Körpers Besserung der Seele geben und erzielen.

Schöne Erweise der christlichen Liebe sind jene zahlreichen geistlichen Orden und Congregationen, welche aus religiösen Motiven sich zum Lebenszweck gesetzt haben, die Unwissenden zu unterrichten und die Sünder zu bessern. Hieher gehört vor allem der Doppel-Orden von Fontevraud (Fons Ebraldi) bei Poitiers, welchen Robert von Arbrißel (jetzt Albresec, Dorf in der Bretagne), Generalvikar von Rennes, gegen Ende des 11ten

Jahrhunderts zunächst für gefallene Mädchen und büßende Männer errichtete, und der Leitung einer Aebtissin unterordnete. Von Paschalis II. 1106 bestätigt, hat sich dieser Orden mit großer Schnelligkeit über Frankreich, Spanien und England verbreitet und überraschende Resultate herbeigeführt, wie denn die Redekraft seines Stifters mehrmals ganze Bordelle entvölkerte. Frühzeitig wurden aber nicht blos gefallene Mädchen, sondern auch Frauen aller Art aufgenommen, welche ein strenges ascetisches Leben zu führen beschlossen, großentheils aus den höchsten Ständen der Gesellschaft. Aergerliche Prozesse über Jurisdiktionsverhältnisse zwischen den Mönchen der Gesellschaft und der Aebtissin haben jedoch seit dem 15ten Jahrhundert dem Orden vielfach geschadet, bis ihn die Revolution gänzlich vernichtete.

In ähnlicher Weise, wie Robert von Arbrissel, wirkte ein Jahrhundert später der berühmte Kreuzprediger Fulko von Neuilly, insbesondere dafür sorgend, daß gefallenen Mädchen eine Mitgift zu ordentlicher Verehelichung durch milde Beiträge gegeben wurde. Fulko's Zeitgenosse aber, Raymund de Palmariis zu Piacenza in Italien suchte gefallene und reuige Weibspersonen auf, um sie in seinem Hause, unter der Aufsicht ehrbarer Frauen, zur Besserung zu leiten [1]).

Im 16ten Jahrhundert hat der hl. Johann von Gott, dessen wir später noch weiter gedenken, nicht blos die Kranken in seine väterliche Obhut genommen, sondern auch junge Mädchen, von welchen zu befürchten war, daß sie durch Dürftigkeit in das Laster gestürzt würden. Nicht minder strebte er, die bereits Gefallenen dem Verderben wieder zu entreißen, und mehr als einmal suchte er, das Crucifix in der Hand, die öffentlichen Sünderinnen auf, und beschwur sie mit Thränen, auf den Weg des Heils zurückzukehren [2]).

Noch bis auf den heutigen Tag besteht in Frankreich die Congregation der Dames de Lorette, welche arme Landmädchen, die in die französischen Städte kommen, vor Verführung zu schützen bemüht sind. Ganz allgemein aber legt das Christenthum jedem Bekenner, den Geistlichen zumal, die Pflicht auf, alle Welt vor der Gefahr der Sünde zu warnen, vor dem Falle zu bewahren, die Gefallenen zurückzuführen. Wie viel aber und wie Großes der christliche Geist in

---

1 Hurter, Papst Innocenz III., Bd. IV. S. 459 f.
2) Butler, Leben der Väter. Bd. 3. S. 475.

mehr als 18 Jahrhunderten in dieser Richtung gewirkt habe, ist nur Gott bekannt.

Großes, Preiswürdiges und Gemeinnütziges hat die christliche Liebe auch für Unterricht und Erziehung der Jugend geleistet. Ich will nicht reden von den Katechetenschulen der alten Zeit, von dem Unterrichte in den Canonikaten, in den Kloster- und Domschulen, nicht von jenen Universitäten und Orden, welche die Pflege der Wissenschaften zu ihrem Berufe erwählt, will vielmehr nur einiger minder berühmten aber nicht minder nützlichen Congregationen gedenken, welche zu dem Zwecke, Kenntnisse, Gesittung und Bildung zu verbreiten, ins Leben getreten sind. An die Spitze stellen wir das Institut der englischen Fräulein, von Maria Ward, der Tochter eines katholisch gebliebenen englischen Edelmanns (geb. 1585) gegründet. Als Kind schon lernte sie die Unduldsamkeit der englischen Protestanten fühlen, und mußte sammt ihrer Familie flüchten. Als Jungfrau trat sie in das Clarissinenkloster zu St. Omer in Frankreich ein, fühlte aber bald, daß sie zu etwas Anderem berufen sei, und faßte den Plan, ein Kloster für Jungfrauen aus England aufzurichten, die ihres Glaubens halber die Heimath verlassen mußten. Nachdem sie ein solches zu Gravelingen in den Niederlanden gegründet, kehrte sie nach England zurück, wo sie Bekehrungen der Protestanten nicht ohne Glück versuchte. Nach 9 Monaten begab sie sich mit sieben gleichgesinnten Jungfrauen aus England wieder nach St. Omer, und widmete sich mit ihnen, in einem Laienbunde, der Erziehung der weiblichen Jugend. Manche andere fromme Jungfrauen, aus England, Spanien und den Niederlanden, aus dem Adel und Bürgerstand — die künftige Universalität vorbildend — schloßen sich an, und ein gleiches Institut ward auch in Lüttich gegründet. Krank begiebt sich sofort Maria zu ihrer Familie nach England, wird hier auf Anklage des Erzbischofs von Canterbury wegen Proselytenmacherei zum Tode verurtheilt, und nur auf mächtige Fürsprache hin begnadigt. Des Weitern gründete sie neue Institute zu Trier und Cöln, auch in Rom, Neapel und andern Städten Italiens, später in München, Wien und Presburg. Aber im J. 1630 hob Urban VIII. auf falsche Anklagen hin das Institut auf, in dessen Bemühungen für Belehrung die Gegner einen weiblichen Eingriff in das Predigtamt, sogar mit Häresie verknüpft, erblickt haben wollten. In München vor Gericht gezogen, in Rom vor die Inquisition ge-

stellt, ward Maria freigesprochen, und Papst Urban nahm die Aufhebungsbulle zurück, aber Maria erlebte die fröhliche Nachricht nicht mehr; sie starb 1645 in England. Endlich hat Clemens XI. im J. 1703 die Regeln des Instituts der englischen Fräulein förmlich bestätigt, und noch stiftet dieses unberechenbaren Nutzen in vielen Theilen der Welt [1]).

Ein würdiges Seitenstück hiezu bildet, freilich nur auf Frankreich beschränkt, die Congregation der Brüder der christlichen Schulen. Ihr Stifter ist der Canonikus Johann Baptist de la Salle, aus guter Familie geboren zu Rheims 1651 gest. 1719, welcher, früher Vorstand eines der in Frankreich bereits zahlreichen Frauenvereine für Schulunterricht, sein Canonikat niederlegte, sein Vermögen an die Armen vertheilte, und fromme Lehrer um sich sammelte, welche je für drei Jahre die Mönchsgelübde ablegten, mit der größten Aufopferung sich dem Unterricht widmeten. Von dieser Zeit an, namentlich seit der päpstlichen Bestätigung 1724, haben die Brüder der christlichen Schulen, auch Ignorantains, Anfangs spottweise, genannt, mit Ausnahme des Stifters statutenmäßig lauter Laien, einen großen Theil der französischen Elementar-Schulen besorgt. Während der Revolution aufgehoben hat sie Napoleon restituirt, und die Universität erkannte sie 1808 auf eine sehr ehrenvolle Weise an. Mit Noth nach der Julirevolution 1830 der Auflösung entgangen, wirken sie bis auf den heutigen Tag, ungefähr zwei tausend Brüder an der Zahl. Von ihrer Thätigkeit in den Gefängnissen wird später die Rede sein.

Neben den Schulbrüdern, aber früher entstanden, wirkte bis auf die Zeit der Revolution die Congregation der Väter der christlichen Lehre (Patres doctrinae christianae), von Cäsar de Bus 1592 gestiftet, für Religionsunterricht der Kinder, der Armen, Unwissenden und Landleute, aber auch für Krankenpflege thätig, in der Revolution untergegangen, und seither nicht wieder erstanden.

Bis auf die Gegenwart aber dauern die Verdienste der Piaristen oder der Väter der frommen Schulen (patres piarum scholarum), welche St. Joseph von Calasanza, ein spanischer Edelmann und Priester im Jahre 1597 stiftete, und die seit ihrer

1) Vgl. Maria Ward's Leben und Wirken. Augsburg 1840.

Gründung in manchen Ländern das niedere und höhere Schulwesen leiten.

Viel jünger, aber den Piaristen an Wirksamkeit vergleichbar sind die Liguorianer oder Redemptoristen, vom h. Alphons von Liguori Bischof zu Santa Agatha de Goti 1732 gestiftet und für Jugendunterricht und Missionen bestimmt.

Auch manche Frauenvereine für Jugendunterricht sind außer den englischen Fräulein bis auf unsere Tage gekommen, die Damen von St. Maur für die höheren Stände seit 1666, die Schwestern de la charité d'Evron (Stadt im Dep. Mayenne) seit 1679, die Schwestern von St. Andreas und von St. Chrétienne in den Diözesen Poitiers und Metz seit 1806 und 1807, die Damen du sacré coeur, die armen Schulschwestern und hundert Andere, die sich sämmtlich vom Geiste der christlichen Nächstenliebe gedrungen fühlten, durch aufopferungsvolle Erziehung und Bildung der Jugend das Wohl jener großen Gemeinschaft zu fördern, welche da heißt, „das Reich Gottes auf Erden."

Ungerecht wäre es aber, neben den Leistungen dieser großen Gesellschaften mit keinem Worte dessen zu erwähnen, daß auch außer den hiefür eigens bestimmten Congregationen Tausende in verschiedenen Ständen und Verhältnissen aus rein christlichen Motiven heraus das Beste der Menschheit durch mannigfache Belehrung der Jugend mit edler Uneigennützigkeit und unter vielfachen Opfern zu fördern gesucht haben; ja überhaupt, alle wahre und unerschütterliche Treue im Berufe des Lehrers erblüht nur auf dem Boden des lebendigen Christenthums, und der wohlberedteste und sentimentalste Philanthrop wird in der Stunde der Prüfung nicht gleich gut bestehen, wie ein einfach gläubiges Gemüth.

B.

Es ist übrigens die Natur der wahren Religion, daß sie den ganzen Menschen beglückt, ihm für diesseits und jenseits Trost bringt, und Leib und Seele zugleich in ihre mütterliche Obhut nimmt. Darum äußert sich die christliche Charitas nicht blos nach der Seite des geistigen Lebens allein, sondern gewinnt eine reiche und preiswürdige Entfaltung auch in der Richtung auf's leibliche Leben. Hier trat sie zunächst zu Tage a) in der Gütergemeinschaft des Urchristenthums, und äußert sich fort und fort in der unvergänglichen, jener Gemeinschaft zu Grunde liegenden, christlichen

Idee. Die Bruderliebe trieb viele der alten Gläubigen, ihre ganze Habe, oder wenigstens einen Theil derselben zu den Füßen der Apostel niederzulegen, damit daraus die gemeinsamen Bedürfnisse der jungen Kirche befriedigt und Dürftige aller Art davon ernährt werden könnten. Doch war es keinem Gläubigen als starre Pflicht auferlegt, alles Privatbesitzes sich zu entschlagen; Ananias und Sapphira (A.G. 5, 4.) hätten ja auch das Ihrige behalten können, und Maria, die Mutter des Markus, besaß noch ihr eigenes Haus in Jerusalem (A.G. 12, 12.). Wenn darum in der Apostelgeschichte (4, 32.) gesagt wird: „Keiner unter ihnen nannte etwas sein Eigenthum, sondern alles war ihnen gemeinsam“ und: „die Gläubigen hatten alles gemein; Habe und Güter verkauften sie und vertheilten sie unter Alle, so wie ein Jeder bedürftig war“ (A.G. 2, 44. 45.); so ist dieß nicht buchstäblich von einer materiellen, völligen und gesetzlich vorgeschriebenen Vermögenstheilung zu verstehen, sondern es ist damit der Geist der alle Selbstsucht zurückdrängenden Bruderliebe bezeichnet, welche α) bei Einigen wirklich völlige Entäußerung von allem Privatbesitze erzeugte, β) im Allgemeinen aber jene, die besaßen, so umwandelte, als besäßen sie nicht, und γ) für die allgemeinen Bedürfnisse eine Gemeindekasse gründete und unterhielt, welche jedem Bedürfnisse abhelfen sollte. Dem Geiste nach nannte darum Keiner etwas s e i n Eigenthum, und Keiner war, der nicht geneigt gewesen wäre, seinen Besitz zu öffnen, wenn es die Noth der Brüder erheischte.

In diesem Sinne sprechen auch noch die späteren christlichen Kirchenschriftsteller von einer Gütergemeinschaft, z. B. der Verfasser des Briefs an Diognet c. 5. und Tertullian im Apologetikus c. 39.: **Omnia indiscreta sunt apud nos praeter uxores.** Und in diesem geistigen Sinne wird die Gütergemeinschaft alle Zeiten hindurch bei Allen sich verwirklichen, die vom Christenthum völlig durchsäuert sind. Während nämlich dem Buchstaben nach die Gütergemeinschaft in keiner größeren Communität durchführbar ist, so lange menschliche Schwachheit den Mitgliedern anklebt, während also die apostolische Gütergemeinschaft nur eine vorübergehende Erscheinungsform der christlichen Charitas sein konnte, haben die christlichen Ideen, wornach wir Christo geben, was wir dem Bruder reichen, und dem Herrn versagen, was wir diesem verweigern, auch nur Verwalter des von Gott uns anvertrauten Vermögens sind und strenge Rechenschaft darüber ablegen müssen, eine unvergängliche Geltung, und müssen nothwendig eine solche Vermögensausgleichung unter den Gläubigen bewirken, die wir

ohne Anstand der alten Gütergemeinschaft, als ihre höhere, die Idee mit Besiegung des Buchstabens ausdrückende, und ewige Form an die Seite stellen können. Daß diese sogenannte ideale Gütergemeinschaft nur Ideal ist und sich nirgends im Leben in Massen findet, das bildet gegen uns keine Instanz, und ist Folge bedauerlicher Schuld von Seite der Reichen — und Armen.

Ein schöner Erweis der christlichen Liebe sind weiter b) die zahlreichen Wohlthätigkeitsanstalten in allen Formen, als: Armenfonds, Armen- und Krankenhäuser, Hospitien u. dgl. Schon von Anfang an nahm die Kirche die Armen in ihren besonderen Schutz, und ihre Besorgung und Pflege ward zur ersten und Hauptaufgabe der Diakonen erhoben (S.A. 6.), welche bald alle die Dürftigen, so von der Kirche ihren Unterhalt zogen, in besondere Matrikel verzeichneten und Register über sie führten. Eines solchen bediente sich z. B. der h. Laurentius, als er auf den Befehl des Stadtpräfekten, die Kostbarkeiten der Kirche von Rom auszuliefern, alle Armen, Wittwen, Waisen ꝛc., welche von der römischen Kirche ernährt und von dem frommen Diacon auf seines Bischofs Xystus Befehl mit dem ausgetheilten Kirchenvermögen beschenkt worden waren, versammelte und dem geldgierigen Beamten zu dessen nicht geringer und höchst unfreundlicher Verwunderung vorstellte (J. 257). Als die Kirchengüter sich mehrten, aber noch der Bischof die Gesammtmasse verwaltete, und diese noch nicht in einzelne Pfründen zerschlagen war, was erst seit dem 7ten und 8ten Jahrhundert in Brauch kam, wurde das Gesammteinkommen einer jeden Kirche in vier Theile getheilt und einer derselben besonders für die Armen ausgeschieden, ja das gesammte Kirchengut ward stets seinem tiefsten Charakter nach als Eigenthum der Armen betrachtet, und darum in Zeiten der Noth gerade von den eifrigsten Bischöfen, wie Papst Gregor d. Gr., für die allgemeinen Bedürfnisse, für Linderung der Noth, für Loskaufung von Gefangenen, für Ankauf von Lebensmitteln in theurer Zeit, für Erlegung von Brandschatzungen u. dgl. verwendet [1]). Durch Freigebigkeit gegen die Armen zeichneten sich zahlreiche Bischöfe aus [2]), und viele von ihnen speiseten täglich nicht wenige

---

1) Siehe Belege hiefür bei Thomassin, Vet. et nova eccles. discipl. P. III. L. III. c. 26 sqq.

2) Beispiele hievon gibt Thomassin, etc. P. I. L. II. c. 89. p. 629. ed. Mogunt.

Hungrige an ihrem eigenen Tische, der zahlreichen anderen Liebeswerke nicht zu gedenken. Wie in allem Edeln, so that sich auch hierin Gregor d. Gr. dermaßen hervor, daß die Sage entstand, er habe unter den Armen einst den Herrn selbst, und ein andermal seinen Schutzengel an seinem Tische gespeist [1]).

Nächst den Päpsten und Bischöfen haben vornehmlich die Klöster Freigebigkeit gegen die Armen und Hospitalität gegen Fremde aus christlichen Motiven sich zur Aufgabe gesetzt, und unzählige Liebeswerke aller Art sind von ihnen ausgegangen. Neben den eigentlichen Armenhäusern u. dgl., zu denen demnächst unsere Rede sich wendet, haben in manchen Klöstern tagtäglich hunderte von Armen der Nachbarschaft Speisung gefunden; und wenn jene irgend ein Vorwurf in dieser Beziehung treffen soll, so kann es nur der übergroßer [2]) Wohlthätigkeit sein, auf welche vielleicht sündigend manche der Dürftigen arbeitsscheu wurden. Aber auch den christlichen Laien aller Stände gebührt von jeher nicht geringer Ruhm edler Wohlthätigkeit, und von Kaiser Constantin an nennt die Geschichte eine lange Reihe erlauchter Regenten und frommer Fürstinnen, welche die vielen von dem Herrn ihnen anvertrauten Pfunde weislich verwendet, mit dem trügerischen Mammon sich Freunde im Himmel erworben und ein gesegnetes Andenken bei der dankbaren Mit- und Nachwelt verdient und errungen haben [3]). Die Kirche aber hat das Verdienst, alle ihre Gläubigen fort und fort zu Werken der Wohlthätigkeit aus christlicher Liebe zu ermuntern; und während zahlreiche Conciliënbeschlüsse für Bischöfe und Klöster solche Werke der thätigen Nächstenliebe als ausdrückliche Pflicht stipuliren, ward auch stets der Laienstand aufs dringendste hiezu angehalten, und bei den bischöflichen Visitationen genaue Nachfragen über sein Verhalten in diesem Punkte gepflogen [4]). Jedermann aber ist bekannt, daß bei den meisten Kirchen durch die Schenkungen der Vermöglichen eigene Armenfonds, mensae pauperum, mensae S. Spiritus entstanden, anfangs unter rein kirchlicher, jetzt vielfach unter weltlicher Administration [5]).

---

1) Joannes Diac. in Vita Gregorii lib. II. p. 51 sq.

2) Der Priester Thetmar stahl sogar Getreide, um es den Armen zu geben. Raumer, Gesch. d. Hohenst. Bd. VI. S. 578.

3) Beispiele hievon verzeichnet Thomassin, l. c. S. 629 ff. u. Raumer, Gesch. der Hohenst. Bd. VI. S. 577 u. 578.

4) Die Beweisstellen finden sich bei Walter, K. R. §. 328 f.

5) S. Walter, K. R. §. 328 f.

Nicht zufrieden mit den bisher angeführten Werken der Wohlthätigkeit, hat die christliche Liebe noch besondere Armen- und Krankenhäuser aller Art in großer Zahl gegründet. — Als das Christenthum in die Welt trat, hatten die Heiden bereits Krankenhäuser, welche dem Aesculap geweihet waren [1]). Die Christen aber wählten lieber den Tod, als die Pflege in einem solchen Krankenhause, wo Alles auf Abgötterei hindeutete [2]). Eigene Krankenhäuser jedoch konnten sie in den Zeiten der Unterdrückung und Verfolgung noch nicht besitzen, und nur die unächten Martyrakten der hl. Eugenia (J. 250) sprechen von solchen Anstalten vor Constantin. Als aber die Christenheit politische Freiheit und Sicherheit erlangt hatte, begannen die Bischöfe der apostolischen Mahnung zur Hospitalität (I. Tim. 3, 2. Tit. 1, 8. III. Joh. 5 und 8) und der ihnen obliegenden Pflicht, für die Dürftigen und Bedrängten zu sorgen, durch Anlegung von Kranken-, Pilger- und Armenhäusern zu entsprechen, welche **Xenodochia** (Fremden-), **Nosocomia** (Kranken-), **Ptochotrophia** (Armen-), **Orphanotrophia** (Waisen-) und **Brephotrophia** (Findelhäuser), auch **Gerontocomia** (für Greise) genannt wurden. Zuerst begegnen uns solche wohlthätige, vom christlichen Gemeingeist und der thätigen Bruderliebe hervorgetriebene Anstalten in der griechischen Kirche, wo Orthodoxe und Semiarianer miteinander in diesem Punkte wetteiferten. Welches die erste Stiftung dieser Art gewesen sei, ist unbekannt; aber schon um die Mitte des vierten Jahrhunderts treffen wir ein Krankenhaus zu Sebaste in Armenien [3]), und Epiphanius, der dieß erzählt, bemerkt, daß da und dort die Bischöfe ähnliche Anstalten errichteten [4]). Bald darauf ahmte Kaiser Julian der Abtrünnige die Gläubigen nach, und suchte diese Art der Wohlthätigkeit vom christlichen auf den heidnischen Boden zu verpflanzen, nicht ohne den Spott des h. Gregor von Nazianz dafür einzuerndten [5]). Zehn Jahre nach Julian aber machte sich der hl. Basilius d. Gr., Erzbischof von Cäsarea in Cappadozien, durch Gründung eines sehr großen Hospitals berühmt, welches, ums Jahr 372 durch die Beiträge der vom Bischof begeisterten Gemeinde und mit

---

1) Binterim, Denkw. VI. 3. S. 32.
2) Binterim, a. a. O. S. 34.
3) Binterim, a. a. O. S. 35.
4) Lib. III. Haer. 75. Aerian.
5) Trat. 3. bei Thomassin l. c. p. 626. ed. Mog.

Beirath und Beihülfe Gregor's von Nazianz nahe bei der Bischofsstadt errichtet, vielfach für ein Weltwunder angesehen, oft mit einer ganzen Stadt verglichen wurde, und Kranke aller Art, Fremde, Verunglückte, Verstoßene, Verwiesene, Aussätzige und Gebrechliche in seinen verschiedenen Abtheilungen und Gemächern aufnahm [1]). Auch in anderen Orten seiner Diöcese errichtete Basilius solche Häuser, und daß überhaupt im Orient im vierten und fünften Jahrhundert viele solche Stiftungen bestanden haben, sehen wir aus dem achten Canon der Synode von Chalcedon im J. 451 [2]). Schon ein halbes Jahrhundert vor dieser hat der heilige Chrysostomus die alten Hospitäler erneuert und neue gegründet, wozu er alle ersparten Einkünfte seiner Kirche verwendete, wie Palladius in seiner Biographie des hl. Mannes K. 5. berichtet [3]).

Auch die Abendländer blieben in diesem Erweise der christlichen Liebe nicht zurück, und wenn gleich Augustin die Armen und Kranken lieber an seinem Tische und in seinem Hause als in einem Xenodochium verpflegte [4]), so hat doch schon sein Zeitgenosse Paulinus ein Xenodochium zu Nola für Wittwen, Kranke und Arme errichtet. Auch im Abendland scheinen die Bischöfe die ersten Anstalten dieser Art gegründet zu haben, im Ganzen aber sind die abendländischen später als die griechischen, und darum nicht eben so schnell und nicht auf alle Bedürfnisse ausgebreitet, woraus es sich vielleicht erklären dürfte, daß noch im sechsten Jahrhundert im Abendland die unglücklichen Kinder bei dem Mangel von Findelhäusern an den Thüren der Kirchen ausgesetzt wurden [5]).

Im Morgen- und Abendland haben aber bald neben den Bischöfen, welche durch Synodalvorschriften [6]) zu Errichtung solcher Wohlthätigkeitsanstalten verpflichtet waren, auch die Laien in diesen Werken der Barmherzigkeit und in Beisteuern zu denselben sich in dem Grade hervorgethan, daß namentlich im Orient bald keine nur irgend beträchtliche Stadt mehr war, welche

---

1) Thomassin, l. c. p. 626. Binterim a. a. O. S. 36 f.

2) Bei Harduin, Coll. Concil. T. II. p. 603. Vgl. Thomassin l. c. u. meine Conciliengesch. Bd. II. S. 493.

3) Thomassin, l. c. p. 627.

4) Siehe die Belege bei Thomassin, l. c. p. 629.

5) Binterim, Bd. II. Thl. 2. S. 519.

6) Harduin, T. I. p. 475. Can. 70. Conciliengesch. Bd. I. S. 345.

nicht mehrere solcher Armen- und Krankenhäuser mit Wohnungen für Aerzte, Priester und Handwerker gehabt hätte [1]).

So hat ein Freund des h. Hieronymus, der Patrizier Pammachius aus Rom, nach dem Tode seiner Frau ein Xenodochium daselbst errichtet, ums Jahr 400, während Hieronymus selbst ein anderes in Bethlehem gründete. Um dieselbe Zeit hat Fabiola gleichfalls in Rom das erste uns bekannte abendländische Krankenhaus (Nosocomium) gestiftet [2]). Hieronymus gedenkt außerdem noch anderer Laien, deren Liberalität in Gründung und Dotirung solcher Anstalten selbst den Neid der Bischöfe erregt haben soll [3]). Von Kaiser Justinian ist bekannt, daß er auf Anrathen des h. Samson seinen neu gebauten Palast zu einem Kranken- und Armenhaus umgestaltet habe, welches von nun an Xenodochium Samsonis hieß, wie dieser Heilige selbst den Namen Samson Xenodochus führte [4]).

Auch die Kaiserin Eudoxia hat sehr viele Kranken-, Armen- und Fremdenhäuser gebaut, und das Beispiel der Gekrönten fand bei den übrigen Vornehmen Nachahmung, so daß bald überall in Italien und im 6. Jahrhundert schon in Gallien solche Institute anzutreffen waren.

Als mit Beginn des Mittelalters, im achten und neunten Jahrhundert, die germanischen Völker aus ihrer bisherigen Tiefe sich hervorarbeiteten, und die Träger der welt- und kirchengeschichtlichen Ereignisse wurden, seit dieser Zeit hat auch unter ihnen der christliche Geist dieselben Anstalten wohlthätiger Liebe hervorgerufen, die schon Jahrhunderte vorher die antik-christliche Welt zahlreich besaß. Die ersten Hospitien im Abendland scheinen scotische Mönche, aus Schottland oder Irland, gebaut zu haben, daher hießen sie selbst Hospitalia Scotorum. Schon Carl der Gr. [5]) und das Concil von Meaux im J. 845. Can. 40 thun dieser Anstalten Meldung, darüber klagend, daß die Verwalter gewaltthätig mit diesen Anstalten verfah-

---

1) Binterim, B. VI. Thl. 3. S. 39 ff.

2) Thomassin, l. c. p. 629. 630.

3) Thomassin, l. c. p. 630. n. 15.

4) Binterim, Bd. VI. Thl. 3. S. 39.

5) Im Capitulare vom J. 801. n. 88. p. 355. bei Baluz., Capit. reg. Franc. T. I. befiehlt Carl d. Gr., die Bischöfe sollen in den Klöstern, wo Hospitäler bestanden, selbe nicht eingehen lassen, wo sie eingegangen, sie wieder errichten. Der Schotten als Gründer, geschieht hier nicht ausdrücklich Erwähnung, wohl aber im Concil von Meaux, s. m. Conciliengesch. Bd. IV. S. 110.

ren, sie berauben, Fremdlinge nicht aufnehmen, und die Mönche, die von Jugend auf hier erzogen worden sind, vertreiben. — Daraus sehen wir, daß diese Anstalten schon vor **längerer** Zeit gegründet worden sein müssen, es waren ja Mönche vertrieben worden, die schon von **Jugend** an hier erzogen worden waren, und solche grobe Unordnungen lassen wohl auf längere schlechte Verwaltung und längeren Bestand dieser Stiftungen schließen. Nebstdem ersehen wir, daß mit diesen Anstalten zugleich Klöster verbunden waren, deren Mönche den Fremden- und Krankendienst besorgten. Um nun für die Zukunft diese Hospitien, die namentlich auch für Pilger dienten, zu sichern, wurden ihre Verwalter auf jene Klagen hin unter strengere Aufsicht der Bischöfe gestellt [1]. Daß diese frühesten scotischen Hospitäler vor Carl d. Gr. gegründet wurden, ist wahrscheinlich [2], aber erst unter Carl und seinem Sohne Ludwig d. Fr. wurde für weite und weiteste Verbreitung solcher wohlthätigen Institute auf gesetzlichem Wege gesorgt.

Neben den scotischen Mönchen, meint Binterim, habe sich besonders B. Chrodegang von Metz, der Stifter der Canonikate, um die Mitte des achten Jahrhunderts in dieser Beziehung verdient gemacht und in seiner Regel für die Canonikate Kap. 45. den Bischöfen und geistlichen Obern empfohlen, daß sie für Arme, Fremde und Kranke einen Aufenthalts- und Verpflegungsort bestimmen sollten, wozu die Canonici beisteuern möchten u. dgl. Aber jener hochverdiente Gelehrte hat hier sichtlich eine interpolirte Ausgabe der Chrodegang'schen Regel vor Augen gehabt, denn in der ächten, wie sie Harduin (IV. p. 1182 ff.) und Mansi (XIV. p. 313 ff.) mitgetheilt haben und die nur 34 Kapitel enthält [3], findet sich nichts hierüber, wohl aber in jener Ausgabe der Regel, die mit den Bestimmungen der Aachner Synode v. J. 816 erweitert worden war. In dieser erweiterten Regula Canonicorum (**Harduin**, IV, 1198) lesen wir allerdings das von Binterim citirte 45. Kapitel, aber dieß ist nicht aus Chrodegangs Feder geflossen, sondern aus dem Can. 141 des Aachner Concils herübergenommen worden [4].

---

1) **Thomassin**, l. c. p. 634.

2) Ums J. 801 waren ja schon manche wieder zerfallen. Siehe das Kapitulare vom J. 801 bei **Baluz.**, T. I. p. 355. Und schon im J. 789 sprach Carl d. Gr. von ordentlichen Hospitien. Baluz., T. I. p. 238 n. 73.

3) Vgl. meine Conciliengesch. Bd. IV. S. 16 ff.

4) Vgl. meine Conciliengesch. a. a. O. S. 12.

Ein großer Beförderer dieser Wohlthätigkeitsanstalten war Alkuin, welcher wahrscheinlich auch auf Kaiser Carl in dieser Richtung wirkte, und die Bischöfe zu Errichtung von Spitälern ermunterte. Kaum war z. B. sein Schüler und Freund Eanbald Bischof geworden, so ermahnte er ihn alsbald Xenodochien für Arme und Pilger zu bauen [1]).

Zwei Jahre nach dem Tode Carls d. Gr. erließ die obenberührte Aachner Synode im J. 816 einige in dieser Beziehung merkwürdige Verordnungen. Im ersten Buche Canon 141 befiehlt sie, die Bischöfe sollen nach dem Beispiele der Väter ein besonderes Gebäude zur Aufnahme der Armen besorgen, und diesen von den Einkünften der Kirche ihren Lebensunterhalt reichen. Die Canoniker aber sollen von ihren Einkünften den Zehnten für diese Spitäler verwenden. Dieses Spital soll in der Nähe der Kirche sein, einen redlichen Cleriker zum Vorsteher haben, und in den Fasten sollen die Canoniker den Armen die Füße waschen, um das Beispiel des Herrn nachzuahmen [2]).

Verwandt damit ist die im zweiten Buch der Aachner Synodalvorschriften vom J. 816 enthaltene Verordnung, wornach auch die Nonnenklöster innerhalb des Klosters ein kleines Spital für Wittwen und arme Frauen, außerhalb der Klausur aber neben der Kirche ein größeres Hospital unter Aufsicht eines Priesters errichten sollten, in welchem auch Fremde Aufnahme finden könnten [3]). Das zweite Concil von Aachen im J. 836 will in jeder Stadt und in jedem Kloster eine solche Anstalt errichtet wissen [4]).

Später setzte das ganze Mittelalter eine große Ehre darein, Spitäler zu errichten oder zu erweitern, und Bischöfe, Klöster, Städte und Fürsten wetteiferten in dieser Art christlicher Wohlthätigkeit [5]), welche als ein Hauptmittel, um die göttliche Barmherzigkeit zu gewinnen und Verzeihung der Sünden zu erlangen, angesehen wurde. So sind denn vom Mittelalter her eine Menge solcher Institute aller Art, für Kranke, Arme, Pilger, abgelebte Greise, Waisen, Findelkinder, Leprosen u. dgl. bis auf uns gekommen, als ebensoviele Zeugnisse von dem religiösen Sinne unserer Ahnen, der sie antrieb, im

---

1) Ep. Alcuini ad Eanbaldum bei Canis., Thesaur. T. II. p. 452. ed. Basnage. S. Binterim, a. a. O. S. 49.

2) Harduin, IV, p. 1144. n. 141. Conciliengesch. a. a. O.

3) Harduin, T. IV. p. 1175. can. 28. Conciliengesch. a. a. O. S. 15.

4) Cap. 1. can. 3. bei Harduin, T. IV, p. 1392.

5) Beispiele finden sich bei Hurter, Gesch. d. P. Innocenz III. Bd. IV. S 457–462. Raumer, G. d. Hohenst. Bd. VI. S. 574–578.

Interesse der Menschheit und zur Förderung des Gemeinwohls solche Anstalten zu gründen, zu unterstützen und zu beschenken.

Die Kirche aber hat diesen wohlthätigen Sinn stets genährt, durch Verheißung ihrer Gnaden und Ablässe von Zeit zu Zeit die edle Flamme neu angefacht, und diese Anstalten von Anbeginn an unter ihren mütterlichen Schutz genommen. Auch die von Laien gegründeten Institute dieser Art wurden der bischöflichen Aufsicht und Leitung unterstellt; sowohl im griechischen Reiche, namentlich durch Verordnungen Justinians, als im Abendlande auf Befehl Carls d. Gr., verschiedener Concilien und Päpste [1]). Ja, die Fürsten unterstellten die von ihnen selbst gestifteten Hospitien der bischöflichen Jurisdiktion, „denn nicht der Regent, sagt Hurter [2]), sondern der Christ war es, der diese Anstalten stiftete, begabte, ausstattete; nicht die Erkenntniß von Staatszwecken, sondern die lebenweckende Kraft des Christenthums hat sie hervorgerufen; nicht Staatsmittel, die milde Gabe aus Eigenem hat überall Bestehen und Fortdauer ihnen gesichert." Wie sehr aber die Kirche dem in sie gesetzten Vertrauen einer guten Administration dieser Stiftungen entsprochen habe, das mag uns Friedrich von Raumer [3]) sagen in den Worten: „man sorgte so verständig für ihre innere Einrichtung, daß es in der That Erstaunen und Bewunderung erregt." Hauptsächlich wollte die Kirche ebensosehr die Seele, wie den Leib gepflegt wissen; der Eintretende mußte daher beichten und sich den regelmäßigen gottesdienstlichen Uebungen des Hauses unterwerfen. Manche Hospitien hatten sogar eigene Geistliche, in anderen verwaltete der Ortspfarrer die Seelsorge [4]).

Noch das Trienter Concil legte den Bischöfen die Pflicht auf, über die Verwalter der Hospitäler genaue Aufsicht zu führen, damit sie treu und sorgfältig haushalten und wirthschaften möchten [5]). Diese Verwaltung hatten in der alten Zeit häufig die Diakonen, weßhalb die Anstalten auch Diaconiae, ihre Vorsteher Praefecti Diaconiarum hießen. Oft war ihnen noch ein Notar oder Chartular zur Rechnungsführung beigegeben. Aber schon im Mittelalter kommen weltliche Verwalter der Hospitien zum großen Schaden dieser Anstalten

1) Siehe die Belege bei Walter, K. R. §. 329.
2) Papst Innocenz III. Bd. IV. S. 456.
3) Gesch. d. Hohenst. Bd. VI. S. 576.
4) Walter, K. R. §. 329. Hurter, Bd. IV, p. 460.
5) Sess. VII. cap. 15.

selber vor, und nach der Reformation ist leider in sehr vielen Gegenden die Vermögensverwaltung und Leitung dieser einst so schönen kirchlichen Anstalten der Kirche völlig entzogen und den Händen der Laien überantwortet worden [1]). Was die Reformation hierin begann, hat die moderne Staatskunst, indem sie sich, wie sie sagte, von der Kirche emancipirte, vollendet, und an die Stelle des religiösen das humanistische Princip gesetzt.

Daß dieß ein Fortschritt gewesen, mag der Jude Apella glauben und mit ihm ein Jeder, dem eine von Miethlingen besorgte Suppen- und Fütterungsanstalt höher steht, als die liebreiche Pflege und der erbauliche Zuspruch einer barmherzigen Schwester.

Damit haben wir einen neuen Punkt berührt. Die christliche Nächstenliebe nämlich hat nicht blos Anstalten für Arme und Kranke gegründet; vielmehr haben Manche, von gläubig-heroischem Geiste beseelt, Größeres, als bloß zeitliche Güter: ihre eigenen Personen zur Wartung, Pflege und Bedienung der Kranken und Hülfsbedürftigen geopfert. Und

c. in diesem persönlichen Krankendienste zeigt sich die christliche Charitas noch herrlicher als in ihren bisher besprochenen Manifestationen. Eine Veranlassung zu recht großartiger Bethätigung christlicher Aufopferung im Krankendienste gab die große Pest, welche um die Mitte des dritten Jahrhunderts 13 Jahre lang fast alle Provinzen des römischen Reichs verheerte, wobei die Christen nicht blos ihren Glaubensgenossen, sondern auch den heidnischen Kranken, die kurz zuvor noch in den Reihen ihrer Verfolger gestanden, mit der edelsten Sorgfalt und unter stündlicher eigenen Lebensgefahr sich annahmen, ja buchstäblich ihr Leben für sie dahingegeben [2]). Diese Aufopferung der Christen erschien in einem um so glänzenderen Lichte, je selbstsüchtiger sich die Heiden in dieser Zeit der allgemeinen Noth und des tiefsten Elends benahmen. Die Bande der Familie waren unter ihnen gesprengt, Eltern und Kinder, Mann und Frau, Brüder und Schwestern und Freunde verließen einander, um dem drohenden Tode zu entfliehen, und hunderte mußten hülflos verschmach-

---

1) Siehe Binterim, Denkw. Bd. VI, 3. S. 46. Walter, K. R. §. 329.

2) Siehe die Beschreibung der beiden Augenzeugen Dionys von Alexandrien bei Eusebius VII, 22. und Cyprian von Carthago in seinem Buche de mortalitate.

ten, weil keine befreundete Hand sich ihrer erbarmte. Diesem Verhalten gegenüber machte die persönliche Aufopferung der Christen einen so großen Eindruck, daß viele Heiden dadurch für den Glauben gewonnen wurden. Zu solcher Krankenpflege forderten auch stets die besten Bischöfe ihre Gläubigen auf, so Cyprian in seinem Buche de mortalitate, und gingen selber mit den Diakonen Beispiel gebend voran, worüber die Martyreracten und älteste Kirchengeschichte manche Belege enthalten. Bald bildete sich (seit dem vierten Jahrhundert) eine eigene Genossenschaft unter den Christen, zum Zwecke, im Krankendienste das eigene Leben aufs Spiel zu setzen, und jegliches Geschäft der Pflege aus christlicher Liebe zu verrichten; ich meine die Parabolani (παραβάλλειν τὴν ζωήν), deren spätere Ausartung die ursprüngliche Schönheit dieses Instituts nicht verdunkelt.

In demselben vierten Jahrhundert hat Basilius d. Gr. nicht blos Krankenhäuser u. dgl. gebaut, sondern auch ihren Bewohnern persönliche Dienste geleistet. Gleiches that sein Freund Gregor von Nazianz. Nicht minder haben Pammachius und Fabiola im Abendland, in den Hospitien, welche sie gründeten, auch persönliche Dienste geleistet [1]). Eben so hat der berühmte Sulpicius Severus in dem von ihm erbauten Xenodochium selber die Armen bedient [2]); und sogar fürstliche Personen, wie Placilla, die Gemahlin des Kaisers Theodosius d. Gr., haben sich den niedrigsten Diensten in diesen Anstalten unterzogen [3]).

Im Mittelalter war die h. Elisabeth, Landgräfin von Thüringen, ein Muster der aufopferndsten Krankenpflege; denn täglich ging sie, seit sie Wittwe geworden (sie ward es in einem Alter von 21 Jahren), aus ihrer Wartburg in das unten stehende Spital hinab, in welchem 28 kranke Frauenspersonen der ärmsten Volksklasse Aufnahme und Pflege fanden; und selbst diejenigen, vor denen in Eckel die Wärterinnen zurückwichen, wurden durch die gottselige Fürstin mit Speise und Trank, mit Arzneien und mit Verband der Wunden und Geschwüre eigenhändig bedient [4]). Ihr ähnlich hatte Sibylla von Jerusalem, die Tochter des Königs Fulko, das Unglaubliche im Kran-

1) Thomassin, l. c. p. 30. Binterim, Bd. VI. Th. 3. S. 43 u. 44.
2) Thomassin, l. c. p. 631.
3) Theodoret, H. E. V, 19. S. Thomassin, l. c. p. 628.
4) Hurter, IV, S. 468.

kendienste geleistet [1]); des heiligen Franz von Assisi und anderer frommer Seelen nicht zu gedenken.

Aber nicht blos Einzelne widmeten sich solchen schönen Erweisen der christlichen Liebe; diese führte auch ganze Genossenschaften zu derart heiligem Dienste zusammen. Wir erinnern aus dem Mittelalter nur an die Antoniusbrüder und die Jesuaten. Im 11ten Jahrhundert hatte eine eigenthümlich bösartige Krankheit das Abendland heimgesucht; die davon befallenen Glieder des Menschen wurden schwarz und trocken, wie ausgebrannt, und darum ward die Krankheit selbst ein Feuer genannt. Weil aber der heilige Antonius von Egypten, der Patriarch der Mönche, um seine hülfreiche Fürsprache in dieser Noth angegangen wurde, nannte man die Krankheit das Feuer des h. Antonius, auch das heilige und höllische Feuer.

Gegen Ende des eilften Jahrhunderts nun wurde auch Guerin, der einzige Sohn eines reichen französischen Edelmanns, Namens Gaston, von dieser Krankheit befallen. Nachdem die Mittel der Heilkunst vergebens versucht waren, nahm Gaston seine Zuflucht zum h. Antonius und eilte nach dem Flecken St. Didier la Mothe, wohin vor kurzem (1050) der Leib jenes Heiligen von Constantinopel her gebracht worden war, und that das Gelübde, im Fall der Erhörung sich und seinen Sohn sammt all ihrem Besitzthum der Pflege ähnlicher Kranken zu widmen. Die Genesung erfolgte, und nun legten Vater und Sohn im J. 1095 ihre weltliche Kleidung ab, bauten zu St. Didier neben der Antonius-Capelle ein Spital zur Aufnahme der vom h. Feuer Befallenen, und leisteten ihnen persönlich jegliche Pflege und Bedienung. Bald zeigten sich Genossen und Theilnehmer des frommen Unternehmens, und Gaston gründete nun eine Laiengesellschaft von Hospitalbrüdern, welche Urban II. auf der berühmten Kirchenversammlung zu Clermont 1095 bestätigte, Papst Honorius III. aber und Bonifaz VIII. (J. 1218 und 1297) in ein Canonikat nach der Regel des h. Augustin umwandelten. Unter dem Namen der regulirten Chorherrn des h. Antonius von Vienne breitete sich nun diese wohlthätige Gesellschaft in einem großen Theile Europa's mit solcher Schnelligkeit aus, daß sie in Bälde gegen 400 Klöster oder Comthureien zählte, die sämmtlich unter dem Abt von

1) Raumer, Gesch. d. Hohenst. Bd. VI. S. 578.

St. Antoine zu Vienne als Großmeister des Ordens standen [1]). Als aber die Gesellschaft, reich geworden, aufhörte, an den niedrigsten und herbsten Diensten der christlichen Bruderliebe Geschmack zu finden, ward sie endlich 1774 mit dem Maltheserorden vereinigt, und theilte mit ihm das Schicksal der großen Secularisation.

Später als die Antoniusbrüder entstanden mit ähnlichem Zwecke in Italien die Jesuaten. Ihr Stifter, Johann Columbino, ein Edelmann aus Siena im 14ten Jahrhundert, widmete sich gleich tausend andern Patriziern der italischen Freistädte dem Handelsstande, vermehrte so sein ohnehin bedeutendes Vermögen, gewann Einfluß und Ansehen in seiner republikanischen Vaterstadt, wurde Senator und öfters Gonfaloniere. So nannte man die auf eine bestimmte, meist nur kurze Zeit gewählten Häupter der italienischen Republiken. Columbino lebte in glücklicher Ehe mit der tugendhaften und schönen Blasia aus dem reichen Hause Cervctano, welche ihm zwei Kinder, Petrus und Angela, gebar. Er war, was man einen ordentlichen Weltmann nennt, ohne hervorstechende Sünden, aber voll Ehrgeiz, und in hohem Grade auf Vermehrung seines Vermögens bedacht. Ja er ging hierin noch weiter, als seinem sonstigen guten Rufe zuträglich war, denn die Welt nannte ihn einen Geizhals, dessen Hand zum Geben immer verschlossen, zum Einnehmen stets bereit sei. Plötzlich wurde Columbino auf eine höchst auffallende Weise verwandelt. Er fühlte eines Tages im Jahre 1355 früher als gewöhnlich Hunger, und begab sich darum aus seinem Arbeitszimmer in die Gemächer seiner Frau, um Speise zu verlangen. Weil noch nichts bereitet war, erzürnte er sich heftig und schalt über Frau und Dienerschaft. Die geduldige Blasia versprach schleunigste Erfüllung seiner Wünsche, und selbst zur Küche eilend, reichte sie ihrem Gemahl ein Buch dar, damit er sich einstweilen durch Lectüre unterhalte. Im Zorne warf er das Buch auf den Boden. Doch in wenigen Minuten schämte er sich seiner Heftigkeit, und hob das Buch auf, um darin zu lesen. Es war eine Lebensbeschreibung der Heiligen, und seine Augen trafen gerade auf die Geschichte der heil. Maria von Aegypten,

---

1) Ihre Hauptcomthureien oder Klöster in Deutschland waren Morkirchen, Höchst, Alzei, Frankfurt a. M., Braunschweig, Grünberg in Hessen, Lübeck, Memmingen u. s. w. Die Ordenstracht war schwarz, und auf der linken Brustseite des Rockes und Mantels war ein himmelblaues T, ein Abbild des vom h. Antonius gebrauchten Krückenstabs geheftet.

welche früher eine bekannte Sünderin, später eine Heroin in der Buße geworden ist. Da fiel es wie Schuppen von seinen Augen, ein neues Licht ging in ihm auf, und ein neues Feuer entzündete sich in seinem Innern. Blasia, zurückkehrend, dankte Gott auf den Knieen für die Umwandlung ihres Gemahls, welcher sich sogleich als den Sanftesten und Freigebigsten zeigte, und für seine frühere Habsucht dadurch Restitution zu leisten suchte, daß er jetzt seine Waaren wohlfeiler als jeder Andere abgab, dagegen wenn er selbst etwas zu kaufen hatte, mehr als das Verlangte entrichtete. Manche glaubten, er sei närrisch geworden, Columbino aber fuhr nicht nur in seinem eingeschlagenen Wege fort, sondern suchte noch höhere Stufen der Vollkommenheit zu erreichen. Zu dem Ende entsagte er mit Bewilligung seiner Gemahlin dem ehelichen Umgange, und beide lebten nun wie Geschwister mit einander. Ueberdieß besuchte Columbino häufig die Spitäler, bediente die Kranken selbst, sorgte für ihre Verpflegung und spendete den Armen reichliche Gaben. Seinem Beispiele folgte sein Freund Franciscus Vincentius Mini. Bis hieher war Blasia mit dem Eifer ihres Mannes zufrieden; aber von nun an nahm dieser eine Richtung, welche die gute Frau nicht billigen zu dürfen glaubte, und welche in der That auch so eigenthümlich und anscheinend abenteuerlich war, daß sie durchaus nicht allgemein als Muster hingestellt werden kann. Wenn wir so sagen dürfen: es trat bei Columbino ein excessus amoris et fervoris ein, welcher unter hunderttausend Menschen vielleicht nicht für e i n e n paßt. Er legte die Kleider seines Standes ab, und vertauschte sie mit den schlechten der niedrigen Volksklasse, ja oft mit Lumpen, floh, als er krank wurde, heimlich aus seinem eigenen Hause, und legte sich in den Krankensaal eines armen Spitals. Durch die Seinigen nach Hause zurückgebracht und wieder genesen, schleppte er die Kranken, die er auf den Straßen fand, auf seinen Schultern in sein eigenes Haus, und küßte ihre Wunden u. dgl. Lange und oft widersetzte sich Blasia diesem Treiben, und stellte ihrem Manne vor, daß die christlichen Tugendwerke im Verborgenen, und nicht in so a u f f a l l e n d e r Weise geübt werden müßten. Ihre Einreden blieben jedoch ohne Wirkung, und nach acht Jahren erlaubte sie ihrem Manne, von nun an ganz und gar nach seinem Geschmack leben zu dürfen. Zwei Wunder sollen sie hiezu bestimmt haben. Das einemal habe sie ihren Mann, als er Nachts betete, von einem Lichtglanz umgeben gesehen; das anderemal habe er einen Aussätzigen nach Hause gebracht, und als

man wieder nach demselben sehen wollte, sei er verschwunden gewesen, das Zimmer dagegen angefüllt von himmlischem Wohlgeruch. Dem sei wie ihm wolle; Columbino vertheilte jetzt mit Zustimmung seiner Frau sein Vermögen in drei Theile, gab den ersten einem Spital, die zwei anderen an zwei Klöster, setzte seiner Frau eine Leibrente aus, übergab seine Tochter Angela (sein Söhnchen war bereits gestorben) einem Kloster, lebte von nun an mit seinem Freunde Franz Mini in apostolischer Armuth, erbettelte für sich die nöthigste Nahrung, und fühlte sich glücklich, wenn man ihn die niedrigsten Dienste in Spitälern und Privathäusern verrichten ließ. Namentlich diente er gerne in solchen Häusern, wo er früher hohe Ehren genossen hatte. Außerdem ermahnte er Alle, bald in ihren Wohnungen, bald auf öffentlichem Platze, zur Buße; viele giengen in sich und begannen ein christlicheres Leben. Bald schlossen sich ihm drei Mitglieder der patrizischen Familie Piccolomini, hierauf noch ziemlich viele andere, theils Landsleute, theils Fremde an, welche gleich ihm und Franz Mini ihr Vermögen verschenkten, und deren Lebensweise ganz und gar nachahmten. Die vornehmen Familien Siena's aber zürnten dem Manne, der, wie sie sagten, die hoffnungsvollsten und edelsten Jünglinge zu Thorheiten verführe, und der Senat sprach über Columbino und seinen Freund Franz Mini die Verbannung aus. Sie gingen ohne Widerrede, und mit ihnen verließen fünfundzwanzig Andere die Vaterstadt. Eine Seuche, welche bald darauf in Siena ausbrach, wurde vom Volke als göttliche Strafe betrachtet, und der Senat gezwungen, die Verbannten, die sich in Arezzo befanden, feierlich zurückzurufen. Nachdem die Brüder in Arezzo, Cita di Castello, Pisa und vielen Orten Toskana's zahlreiche Bekehrungen gewirkt, alte Feinde versöhnt, die Rückgabe von viel ungerechtem Gute bewirkt, mit geistlicher Erlaubniß geprebigt, Klöster reformirt und neue Genossen gewonnen, in einigen Orten aber auch Spott und Schimpf erdulbet hatten, kehrten sie nach Beendigung dieser ihrer ersten Missionsreise nach Siena zurück, um in ihrer Weise auch hier wieder zu wirken. Verschiedene Wunder sollen ihr Bemühen unterstützt haben. Als im Jahre 1367 Papst Urban V. (aus dem Avignon'schen Exil) nach Rom zurückkehrte, reiste ihm Columbino mit seinen Schülern nach Corneto entgegen, um die päpstliche Bestätigung der Genossenschaft zu erhalten. Auf dem Wege dahin, zu Viterbo, erhielten sie den Namen Jesuaten, weil sie ihrer Gewohnheit gemäß beständig auf den Straßen die Worte riefen: „es lebe Jesus; gelobt sei Jesus

Christus!" Es sollen Säuglinge gewesen sein, welche in Viterbo zuerst riefen: „sehet die Jesuaten." Ihr Ruhm war damals bereits durch ganz Italien gedrungen. Die päpstliche Bestätigung erlangten sie übrigens erst einige Monate später, nachdem sie von dem Verdachte, mit den ketzerischen und schwärmerischen Fraticellen zusammenzuhängen, vollständig gereinigt waren. Papst Urban bestimmte ihre Kleidung, die in einem weißen Talar und braunen Mantel bestand, und gab ihnen die Weisung, nicht mehr in größeren Haufen das Land zu durchziehen, sondern feste Niederlassungen in Städten und außerhalb derselben zu gründen. Ihren Statuten lag die Regel des heiligen Benedict mit zweckmäßigen Modificationen zu Grunde. Später erhielten sie die Regel des heiligen Augustin; doch bildeten sie nicht einen eigentlichen Orden, sondern nur eine fromme Genossenschaft, und legten darum auch keine feierlichen Gelübde ab. — Noch in demselben Jahre starb Columbino auf einer Reise zu Aquapendente am 31. Julius 1367, nachdem er zuvor seinen Freund Franz Mini zu seinem Nachfolger bestellt hatte. Wegen ihres erbaulichen Wandels verbreiteten sich die Jesuaten in Bälde durch ganz Italien, außerhalb desselben aber nur nach Toulouse. Sie waren zunächst lauter Laien, im J. 1606 aber erlaubte der Papst, daß auch Priester in die Genossenschaft eintraten. Außer dem Gebete und den Kasteiungen beschäftigten sich die Jesuaten besonders mit Krankenpflege und Bereitung von Arzneien und Liqueuren, weßhalb man sie auch Branntweinväter nannte. Nach und nach scheinen sie ausgeartet zu sein, darum hob Papst Clemens IX. im Jahre 1668 ihre Gesellschaft auf, weil sie der Kirche wenig Nutzen mehr brächten. Länger erhielt sich die Genossenschaft der Jesuatinen, welche unter der Leitung des seligen Columbino seine Base Catharina für ascetische Zwecke gegründet hatte.

Nicht unverdient hatte die Gesellschaft der Jesuaten ein Ende gefunden, denn mit dem Reichthum war auch Unordnung eingekehrt, und andere Institute, der neuern Zeit angehörig, waren schon entstanden, die in jugendlicher Begeisterung die ältere und deren Leistungen reichlich zu ersetzen vermochten.

Hierher gehören zunächst die barmherzigen Brüder, welche den hl. Johannes mit dem Beinamen von Gott, einen gebornen Portugiesen, als ihren Stifter verehren. Ums Jahr 1540 gründete dieser fromme Laie ein Spital in Granada, worin er Kranke und Verwundete sammelte und mit der größten Liebe und Sorgfalt

pflegte. Ganz Spanien staunte bald über diesen Helden der Barmherzigkeit und weltliche und geistliche Obern bemühten sich, ihn in seinem heiligen Werke zu unterstützen, und ihre ausgezeichnete Verehrung gegen ihn zu bethätigen. Nicht lange, so kannte Johannes alle Armen der ganzen Provinz, welche er durch die ihm anvertrauten reichlichen Spenden der Gläubigen zu erquicken vermochte. Zu gleicher Zeit ward er aber auch ein Vater der Kranken an der Seele, denen er bald Trost und Aufmunterung spendete, bald erschütternde Worte der christlichen Liebe ins Gewissen sprach. Hier führte er einen Verirrten zurück, dort schützte er einen Schwankenden vor dem Falle, insbesondere bewahrte er die arme weibliche Jugend vor der Gefahr, aus Armuth Werkzeuge der Wollust zu werden. Schon bei Lebzeiten des h. Johannes entstanden Nebenanstalten oder Töchterhospitäler in Madrid, Cordova u. s. w. und nach dem gottseligen Tode des Stifters (1550) setzten die Genossen, die er gesammelt, das fromme Werk fort und P. Pius V. bestätigte den Orden der barmherzigen Brüder, dessen Regel 6 Jahre nach des eigentlichen Stifters Tod verfaßt wurde. Seitdem hat sich der Orden unter verschiedenen Namen, Hospitaliten, Brüder der christlichen Liebe, Congregation der Gastfreiheit u. dgl. über Spanien, Italien, Frankreich, Deutschland, ja selbst außerhalb Europas verbreitet. Die neueren Weltereignisse haben zwar diese edle Gesellschaft vielfach aus den modernen Staaten namentlich Deutschlands vertrieben (z. B. 1807 aus Bayern); aber noch jetzt haben die barmherzigen Brüder ausgezeichnete Institute in Wien, Prag und anderwärts [1]).

Etwas jünger ist die Gesellschaft der regulirten Cleriker für den Krankendienst, oder der Väter des guten Todes, gestiftet vom h. Camillus von Lellis, einem Neapolitaner, gegen Ende des 16ten Jahrhunderts. Nach einer verschwenderischen Jugend ergriff er die Krankenpflege als Aufgabe seines Lebens, ward, um sein Vorhaben leichter durchzuführen, Priester, und stiftete in Rom seine Congregation zum Dienste der Kranken, und zu ihrer geistigen Besserung. Sixtus V. bestätigte die Anstalt 1586, Greger XIV. erhob sie zu einem Mönchsorden mit dem vierten Gelübde des Krankendienstes. Nächst Rom hatte Neapel die erste Anstalt dieser Art, bald fanden sich solche auch zu Bologna, Mailand, Genua, Florenz,

1) Vgl. Butler, Leben der Väter, Bd. 3. S. 468 ff.

Mantua und in anderen Städten Italiens, und Camillus sah noch vor seinem Tode 1614 eine schöne Blüthe seiner Stiftung. Wenn sich aber diese Väter des guten Todes nicht außerhalb Italiens verbreiteten, so wurde dagegen das um dieselbe Zeit entstandene Institut der barmherzigen Schwestern eine wahre Weltanstalt, die an Berühmtheit und ausgedehnter Wirksamkeit alle ähnliche Stiftungen der Vergangenheit und Gegenwart übertrifft. Seit dem Jahre 1609 hat der hl. Vincenz von Paul, ein armer französischer Priester, angefangen, sich dem Krankendienste zu widmen, und wenn er auch bald darauf die Missionsthätigkeit unter den Sündern und die Gründung einer Gesellschaft Missionspriester zur Hauptaufgabe seines Lebens machte, so ließ er doch die Sorge für die Dürftigen und Kranken so wenig erkalten, daß er der allgemeine Vater aller Elenden in und außerhalb Frankreichs geworden ist.

Von seinen Verdiensten um die Galeerensklaven später redend, erinnern wir nur an die von ihm seit dem J. 1617 gestifteten Schwesterschaften der christlichen Nächstenliebe, an die beiden, von ihm in Macon gegründeten Bruderschaften des h. Carl von Borromeo für Arme und Gebrechliche, an die Gesellschaft der Matronen zu Paris, welche, meistens den höchsten Ständen entsprossen und an alle Feinheiten des Lebens gewöhnt, das Hôtel-Dieu, das größte Spital von Paris bedienten, an die anderthalb Millionen Franken, die er, — der Aermste, aber der Herr über die Börsen aller Frommen, — dem von Hunger und Seuche heimgesuchten Lothringen schickte, an die vielen hundert ausgewanderten Lothringer, die ihren Vater in Paris suchten und von ihm verpflegt wurden, an die vertriebenen Katholiken aus England, die er aufnahm und ernährte, an die vielen Spitäler, die durch sein Wort und Bemühen entstanden, und endlich an die Picardie und Champagne, welche ihm gleiche Wohlthaten, wie Lothringen, verdankten [1]).

Allen diesen großen Verdiensten um die leidende Menschheit gesellte er im J. 1633 ein noch größeres bei, ich meine die Gründung der Gesellschaft der barmherzigen Schwestern (soeurs de la charité, soeurs grises). Vincenz war Gewissensrath der Frau Louise von Marillac, Wittwe des verstorbenen le Gras, Secretärs der Königin Maria von Medicis, welche auf seine Anweisung hin schon seit dem Jahre 1629 in den Provinzen Frankreichs

1) S. Quartalschrift 1839. S. 321 ff.

umherreiste und die von Vincenz an verschiedenen Orten gestifteten frommen Schwesterschaften und ihre Leistungen untersuchte. Nach solchen Vorbereitungen übergab er ihrer Leitung und Erziehung mehrere fromme Jungfrauen, welche unverehelicht bleiben und sich ganz dem Krankendienst widmen wollten. Die Zahl der Jungfrauen mehrte sich, und mit Erlaubniß des Erzbischofs von Paris entstand 1633 die Gesellschaft der barmherzigen Schwestern, welche noch bei Lebzeiten des hl. Vincenz und seiner frommen Freundin nicht nur in Frankreich, sondern selbst bis nach Polen sich verbreitete, zu einer Zeit, als eben Deutschland unter den Wunden des dreißigjährigen Kriegs verbluten wollte.

Mit der Krankenpflege vereinigen diese grauen Schwestern seit ihrer Stiftung auch noch den Unterricht armer Töchter, und den statistischen Notizen zu Folge werden jährlich ungefähr ebensoviel Kinder als Kranke von ihnen verpflegt. Die ersten Versuche, diese wohlthätige Genossenschaft auch nach Deutschland zu verpflanzen, machten die Churfürstin Maria Amalie von Bayern im J. 1742 und Kaiser Joseph II. im J. 1777 [1]). Doch die Wiener Anstalt gieng bald wieder ein, und die Münchner fristete nur ein verkümmertes Dasein bis zum J. 1809. Aber ein noch viel traurigeres Loos traf die Genossenschaft im Jahre 1791. Bei Ausbruch der Revolution hatte sie in Frankreich 425 Niederlassungen, theils Spitäler, theils Freischulen. Ein Tag und ein Gesetz der „freien" Nation machten diesen „rechtlich" ein Ende; aber faktisch dauerten sie unter allen Freiheitsplackereien vielfach fort, unentbehrlich durch das schrankenlose Elend des „souveränen" Volkes. Doch schon Napoleon restituirte sie wieder, und seitdem haben sie von Jahr zu Jahr in rascher Progression Segen über das segensbedürftige Frankreich verbreitet. Im Jahre 1816 waren es 52,000 Kranke und 56,000 Kinder, die sie pflegten, eilf Jahre nachher, 1827, war die Zahl der erstern schon auf 145,000, die der letztern auf 120,000 gestiegen [2]). — In Deutschland hat unter Napoleon'scher Herrschaft der edle Bischof Colmar von Mainz im J. 1803 das Institut der barmherzigen Schwestern einzuführen gesucht. Was ihm nicht gelang, setzte Clemens August von Vischering, später Erzbischof von

---

1) S. Quartalschrift 1839. S. 535 und Die barmherzigen Schwestern rc. Mainz, 1842. S. 10.

2) Reuchlin, das Christenthum in Frankreich. Hamburg 1837. S. 228.

Cöln, im J. 1808 in Münster durch, und gründete hier ein solches Institut, das er bis zu seiner Erhebung auf den Metropolitanstuhl selber leitete und beschrieb [1]).

Im J. 1811 erhielt Trier eine Genossenschaft der Schwestern des hl. Carl, welche einen Nebenzweig des größeren Instituts der barmherzigen Schwestern bilden; im J. 1825 hatte Coblenz nach lange vergeblichen Bitten dasselbe Glück, und 1832 führte K. Ludwig von Bayern die barmherzigen Schwestern durch Mithülfe Liebermann's von Straßburg aus in München ein. Von hier aus kamen sie 1835 nach Landshut, 1837 nach Regensburg, Neumarkt und Aschaffenburg; bald darauf nach Orb, Eichstädt und Neunburg. Schon vorher 1834 hatte Fulda gleichfalls von Straßburg aus barmherzige Schwestern empfangen; seit 1832 blüht eine solche Anstalt unter hohem Schutze in Wien, seit 1837 in Prag, seit 1839 in Insbruck, 1841 zu Grätz in Steiermark, und ihre Verbreitung in Deutschland ist seither im Wachsen.

Die Verdienste der barmherzigen Schwestern zu schildern ist um so weniger nöthig, als ihr Lob in Jedermanns Munde ist [2]), und nur einige Aerzte sowohl in Deutschland als Frankreich sind mitunter eifersüchtig auf das Ansehen, welches die Schwestern bei den Kranken genießen.

Außer den barmherzigen Schwestern zählt insbesondere Frankreich, aber auch Italien noch viele andere Brüder- und Schwesterschaften und Congregationen, deren Mitglieder, aus allen Ständen, theils in klösterlichen Vereinen, theils ohne solche im weltlichen Leben verbleibend sich dem Krankendienst widmen. Die berühmtesten darunter sind die Hospitaliterinnen von St. Thomas von Villeneuve, die

---

1) Ueber die Genossenschaften der barmherzigen Schwestern von Frhr. Droste zu Vischering. Münster, 1833. Vgl. das Schriftchen: Die barmherzige Schwestern rc. Mainz b. Kirchheim u. s. f. 1842.

2) Robert v. Mohl sagt in seiner Polizeiwissenschaft: „Bei weitem am besten wird aber dieses saure Geschäft (der Krankenpflege) besorgt werden, wenn die Anstalt das Glück hat, zu diesem Behufe eine Anzahl barmherziger Schwestern zu erhalten. Vielleicht kann diesen auch die ganze wirthschaftliche Verwaltung des Hauses zu dessen großem Vortheil überlassen werden. Leider ist diese Hülfe nicht überall zu erhalten, da die protestantische Kirche solche Vereine zu fast übermenschlichen Aufopferungen für das Wohl der Nebenmenschen nicht kennt."

Schwestern de la charité d'Evron, die filles de la sagesse, die sich namentlich den Militär-Hospitälern widmen, und andere.

Während diese im Westen wirken, kann sich der europäische Osten der merkwürdigen Abbé's der Pest rühmen. Diejenigen Hospitäler von Pera (Constantinopel) nämlich, welche der französische Gesandte administriren läßt, werden von Armeniern dirigirt, die zugleich Aerzte und Priester sind, und die man allgemein mit dem Namen Abbé's der Pest bezeichnet. Religiös und voll Vertrauen erfüllen diese würdigen Männer ihre doppelte Funktion ohne Furcht und fast ohne Vorsichtsmaßregeln. Don Courbon, einer derselben, der schon einige Epidemieen und namentlich die vom J. 1812 in seinem Berufe durchgemacht hat, ohne davon ergriffen zu werden, trug gewöhnlich ein Beutelchen mit Safran in der Magenhöhlung und ein Fontanell auf jedem Arme; das ist Alles, während andere Aerzte, ganz einbalsamirt, nur von weitem einen Pestkranken betrachten [1]).

d. Neben der Krankenpflege hat die christliche Nächstenliebe von jeher auch das Loos der Gefangenen zu mildern gestrebt. Bekannt ist, daß in der alten Kirche die um des Glaubens willen gefangenen Brüder heilige Gegenstände der größten Verehrung und der liebevollsten Pflege waren. Wie die Kirche denselben zum Troste und zur geistigen Erquickung durch die Diakonen das hl. Abendmahl sandte, so eilten andererseits Männer und Frauen in die Kerker, küßten die Ketten der Confessores und suchten ihnen jegliche Milderung, selbst durch Bestechung der Kerkermeister, zu verschaffen [2]). Manche stürzten sich selbst in Gefahr, als Christen ergriffen zu werden, weil sie nicht unterlassen wollten, die Gefangenen zu besuchen, Andere übernahmen die Vertheidigung der Eingekerkerten, und die reicheren Gemeinden schickten den ärmern Beisteuern zur Pflege derselben [3]). Auch Verbannte und in Kriegsgefangenschaft Geschleppte erfuhren die Wirkungen der christlichen Charitas, erstere durch Unterstützung in der Noth und Aufnahme bei den auswärtigen gläubigen Brüdern, letztere durch Loskaufung von Seite der Kirche [4]). Namentlich war es um die

1) Blätter der Börsenhalle 1836. Febr. 1157.

2) Mamachi, Sitten der Christen. Bd. III. S. 26.

3) Mamachi a. a. O. S. 27 ff. und 47 ff., wo Beweisstellen aus den Kirchenvätern gesammelt sind.

4) Mamachi a. a. O. S. 45.

Mitte des dritten Jahrhunderts der hl. Cyprian, welcher zu Beisteuern behufs solcher Befreiung der numidischen Christen mit herrlichem Erfolge aufforderte [1]); ähnliches that um die gleiche Zeit Papst Dionysius [2]); im vierten Jahrhundert wurden Viele aus gothischer Gefangenschaft losgekauft [3]), im fünften hat der hl. Paulinus von Nola allen eigenen Besitz und die Güter seiner Kirche, ja sich selbst hingegeben, um die Gläubigen aus der vandalischen Gefangenschaft loszukaufen [4]).

Als das Christenthum Staatsreligion geworden war, erhielten die Gefängnisse bald eine andere Gestalt. Beide Geschlechter wurden, selbst bei gleichen Verbrechen, von einander getrennt, an Sonn- und Festtagen öffneten sich die Kerker, es wurde den Gefangenen bessere Nahrung gereicht, sie durften nicht mehr den Trost der Religion entbehren, und die Diener der letztern waren zugleich diejenigen, welche sich der Verlassenen väterlich annahmen. Den Bischöfen ward die oberste Aufsicht über die Gefängnisse anvertraut, sie hatten dieselben wöchentlich zu besuchen, sich um die Ursache der Einkerkerung bei jedem Einzelnen zu erkundigen, Alles zu überwachen, die Wärter und Aufseher zu ihren Pflichten anzuweisen und größere Nachlässigkeiten zur Anzeige zu bringen [5]). An Festtagen wurden oft entschuldbare Verbrecher begnadigt, die Secularfeste der Geburt Christi feierte man durch allgemeine Amnestie, und am Osterfeste, wo durch Christus die Erlösung der Welt vollendet worden war, fand Mancher seine Befreiung aus den zeitlichen Banden [6]).

Je roher im Mittelalter die Gefangenen behandelt wurden [7]), desto mehr ließen es sich christlich durchgebildete Seelen angelegen sein, das Loos dieser Unglücklichen zu mildern. Manche haben darum in ihrem Testamente ansehnliche Summen zum Loskauf Gefangener, namentlich Kriegsgefangener, die sonst das Härteste erfuhren, bestimmt [8]), andere wirkten in anderer Weise; aber alle die vereinzelten Erweise der Wohlthätigkeit gegen Gefangene übertraf der Orden der Trini-

---

1) Epist. 61.
2) Basil. M. T. III. p. 164.
3) Ambros. de offic. II, c. 15.
4) Gregor. M. Dial. III, 1.
5) Riffel, Kirche und Staat I. S. 93.
6) Riffel, a. a. O. S. 92. Walter, K. R. §. 345.
7) Beispiele s. bei Raumer, G. d. Hohenstf. Bd. 5.
8) S. Hurter IV. S. 458.

tarier oder Mathuriner. Johann von Matha, Doctor der Theologie zu Paris, verließ gegen Ende des 12ten Jahrhunderts die Welt und begab sich zu dem Einsiedler Felix von Valois [1]), unter dessen Leitung er sich der Ascese widmete. Einst, während sie beteten, erschien ihnen ein Hirsch mit einem Kreuz zwischen den Geweihen, und sie schloßen daraus, daß Gott sie zu etwas Besonderem bestimmt habe. Im Traume erhielten sie sofort die Weisung, nach Rom zum Papste zu gehen, der ihnen ihre Bestimmung anweisen werde. Dieß geschah 1198; Innocenz III. bestimmte sie zur Loskaufung gefangener Christen, die in die Hände der Sarazenen gefallen waren, und gab ihnen den Namen de redemptione captivorum in honorem sanctissimae Trinitatis. So erzählt die Legende. Hurter aber [2]) zeigt, daß ein aus sarazenischer Gefangenschaft entkommener Ritter, Roger, in den beiden Einsiedlern den Gedanken an solches Unternehmen erweckt und seine Güter dazu angeboten habe. Die erste Anstalt der neuen Gesellschaft, der sich schon in Rom einige weitere Mitglieder angeschlossen hatten, ward in Marseille errichtet, Stammkloster aber wurde das zum freien Hirsch (Cerfroy) im Bisthum Meaux, wo die beiden Einsiedler zuerst gewohnt hatten. Könige, Fürsten und Bischöfe unterstützten das Unternehmen und Innocenz III. setzte sogleich den Emir-al-Mumenin in Marocco von der neuen Stiftung in Kenntniß, mit der Bitte, er möge diesen frommen Männern Eintritt in seine Länder verstatten.

Schon in den nächsten Jahren hat der Orden viele hundert Unglückliche aus sarazenischer Gefangenschaft losgekauft, und hiebei stets durch rühmliche Aufopferung allgemeine Achtung und reichliche Beisteuer, selbst unter den Protestanten gewonnen. Von der Kirche des hl. Mathurin in Paris erhielt die Gesellschaft auch den Namen Mathuriner, und verbreitete sich über Frankreich, Spanien, Italien, Irland, selbst bis nach Amerika. Der Freiheitstaumel Frankreichs hat diesen Orden der Befreiung aus Knechtschaft zertreten, aber, um mit Hurter [3]) zu reden, „hochbetagte Bewohner von Lyon, Paris, Marseille und andern französischen Städten gedenken noch jetzt des

---

1) Nach Helyot stammte Felix aus dem königl. Hause Valois, nach Hurter IV, 214. Anm. 6. stammte er aus der Provinz Valois, und führte darum jenen Namen.

2) Band IV. S. 214.

3) Band IV. S. 220.

rühmenden Anblicks, wie einst die losgekauften Gefangenen, Leute aller Völker und Zungen, mit Palmen in den nur noch durch seidene Bande gefesselten Händen, paarweise daherzogen, begleitet von den menschenfreundlichen Ordensmännern, die sie befreit, genährt, gekleidet hatten; und die sonst, um ihr Liebeswerk vollführen, und die Gefangenen ihrem Vaterland, den Ihrigen, ihrem Beruf zurückgeben zu können, Almosen durch die Straßen sammelten."

Nur noch einige Ueberreste dieser einst so herrlichen Anstalt, haben sich in Italien und Amerika gerettet; vor Kurzem sah man sie auch noch in Spanien und Portugal [1]); aber unbekannt ist uns, ob nicht das neue von Kirchenraub gemästete Elend der pyrenäischen Halbinsel mit den fanatischen Aufklärungsversuchen auch diese, wie so manche andere schöne kirchliche Blume zerstört hat. Gewiß aber ist ein ähnlicher Orden mit gleichem Zwecke in Spanien untergegangen, den hier Petrus Nolaskus, ein Edelmann aus Languedoc, in Verbindung mit seinem Beichtvater, dem berühmten Raimund von Pennaforte 1223 gründete. Loskaufung der Christen aus der Sclaverei war Zweck dieses, aus Rittern und Priestern bestehenden reichen Ordens de redemptione captivorum.

Vater und Beschützer der Galeerensklaven wurde der hl. Vincenz von Paul. Mit Einwilligung des Grafen Gondi, welcher General der französischen Galeeren war, und dessen Söhne Vincenz erzogen hatte, kaufte dieser heilige Mann ein Haus in Paris, und bestimmte es für die Aufnahme der Galeerensklaven. Ein Aufruf an die öffentliche Wohlthätigkeit verschaffte ihm die Mittel dazu, und besonders unterstützte der Erzbischof von Paris die neue wohlthätige Anstalt, die nicht blos für die leiblichen, sondern auch für die geistigen Bedürfnisse der verwahrlosten Verbrecher sorgen sollte. Täglich besuchte Vincenz seine Galeerensklaven, und gewann zum allgemeinen Staunen viele von ihnen für wahre Reue und tüchtige Umkehr, so daß König Ludwig XIII. ihn zum Generalalmosenier der Galeeren von ganz Frankreich ernannte (1619), damit seine treffliche Ordnung auch in den Provinzen eingeführt würde [2]). Bald wurden jene schwimmenden Gefängnisse, früher ein Schauspiel der Hölle, eine Stätte der Reue, der Buße und der Gottergebenheit. So lange Vincenz

---

1) Butler, Leben der Väter. Bd. II. S. 497.

2) S. Quartalschrift 1839. S. 323.

lebte, sorgte er, trotz seiner vielen andern Geschäfte, unermüdet für die Galeerensklaven, erwarb ihnen einen mächtigen Beschützer an dem Cardinal Richelieu und gab denselben die sorgsamste Pflege durch die Gesellschaft der barmherzigen Schwestern [1]).

Schon bei Lebzeiten des hl. Vincenz und bis auf den heutigen Tag hat auch die Frauencongregation von Notre Dame de la charité seit 1641 sich große Verdienste um die Behandlung der weiblichen Gefangenen und die Leitung der aus den Strafanstalten entlassenen Frauen erworben. In gleichem Sinne wirken die Schwestern des hl. Joseph, von dem Bischofe zu Puy im J. 1651 gestiftet, welche die Gefangenen bedienen, den aus den Zuchthäusern entlassenen Mädchen und Frauen Zufluchtsörter öffnen, arme Mädchen vor Verführung schützen, und auf den französischen Colonieen auch die Armen- und Krankenanstalten besorgen. Nahezu alle weiblichen Zuchthäuser Frankreichs und Belgiens sind in den Händen dieser wohlthätigen und für die Staaten wohlfeilen Congregation. In ähnlicher Weise werden die männlichen Zuchthäuser Frankreichs von den Brüdern der christlichen Schulen besorgt, welche, von Johann Baptist de la Salle 1681 gestiftet, zugleich einen großen Theil der Volksschulen von Frankreich besorgen. — Während so der christliche Gemeingeist durch religiöse und andere fromme Gesellschaften das Loos der Strafgefangenen und diese selber nach ihrer Entlassung zu bessern bestrebt ist, hat anderwärts die leere Philanthropie mit Verbannung des religiösen Geistes das Gleiche zu erstreben sich bemüht. Aber so wenig die Philanthropie im Krankendienst das Christenthum ersetzen kann, eben so wenig kann sie dasselbe in der Pflege der Gefangenen entbehrlich machen, und wie unbefangene Staatsmänner den religiösen Genossenschaften am liebsten die Hospitäler vertrauen möchten, so haben Manche von ihnen auch keinen Anstand genommen, dem 19ten Jahrhundert zu sagen: „nur geistliche Orden und Bruderschaften sind im Stande, Gefängnisse und Zuchthäuser wahrhaft ersprießlich zu leiten.“ So Marquet-Vasselot bei Julius, Nordamerika's sittliche Zustände, Band 2. S. 485 ff.

e. In der Richtung aufs leibliche Leben sind endlich noch die Montes pietatis ein schöner Erweis der christlichen Charitas. Wie strenge und energisch der christliche Geist aller wucherhaften Be-

1) S. Quartalschr. 1839. S. 325. 326.

drückung des Nebenmenschen entgegengetreten sei, haben wir bei einer anderen Gelegenheit gezeigt und von den rigoristischen Ansichten der alten Kirche über das Zinsnehmen gesprochen [1]). Gleich der alten Kirche hat auch das Mittelalter seinen Abscheu vor Zinsen bethätigt, und weil es in ihnen nur Wucherhaftigkeit erblicken zu dürfen glaubte, sie völlig verboten. An ihre Stelle trat nun der Rentenkauf, bei welchem der Darleiher als Käufer einer jährlichen Rente erscheint, die ihm derjenige zu reichen verpflichtet ist, welcher als Kaufssumme für die Rente ein bestimmtes Kapital erhielt. Wenn nun hier auf den ersten Anblick blos die Ausdrücke verändert scheinen, Zins jetzt Rente, der Darleiher ein Rentenkäufer, der Schuldner aber Rentenverkäufer heißt; so bestand doch auch in der That ein Unterschied darin, daß der Rentenkäufer gar nicht aufkündigen, also sein Kapital nicht zurückziehen konnte, während es dem Schuldner frei stand, das Kapital heimzubezahlen, und sich dadurch von der Pflicht der Rentenentrichtung zu befreien.

Weil aber deßungeachtet der Dürftige vielfach dem Wucher von Juden und jüdischen Christen ausgesetzt war, schuf der christliche Geist und die fromme Fürsorge für die Armen im 15ten Jahrhundert eine neue Art von Leihhäusern, welche den Namen **Montes pietatis** führten, darum, weil sie von der Freigebigkeit frommer Gläubigen errichtet, ein Berg der Zuflucht und der Rettung für die Armen sein sollten.

Die erste Anstalt dieser Art ward zu Perugia im Kirchenstaate durch den Franziscanerpater B a r n a b a s von T e r n i (**Interamna**) unter Papst Pius II. (1458—64) errichtet. Bald hatten fast alle Städte Italiens solche Montes, die durch fromme Beisteuern der Reichen gegründet, gegen ein Pfand und unbedeutenden Zins den Armen Geld vorstreckten. Mehrere Päpste, sofort die 18te allgemeine Synode **Lateran. V. a.** 1517. in der 10ten Sitzung, endlich das Concil von Trient (**Sess. XXII. cap. 8. de Ref.**) bestätigten diese Anstalten [2]), die in vergangenen Zeiten unendlich viel wirkten, jetzt aber nahezu überall in gewöhnliche Leihhäuser übergegangen sind.

Das Gesagte mag genügen, um den unendlichen Segen anzu-

---

1) Quartalschr. 1841. S. 402 ff. und oben S. 83 ff.

2) S. **Ferraris**, **prompta Bibliotheca canonica etc. T. V. s. v. Montes.**

deuten, den die christliche Charitas den Bedrängten, Armen und Dürftigen aller Art zu allen Zeiten gebracht hat. Doch nur andeuten konnten und wollten wir solches, denn alle die Wohlthätigkeitsanstalten, die aus dem Geiste der christlichen Bruderliebe entsprungen sind, aufzuzählen, ist Niemand im Stande.

9.

Sklaverei und Christenthum [1].

Die Sklaverei ist in ihrem tiefsten Grunde betrachtet, wie schon die Synode von Aachen im J. 816 erklärte (Harduin, Coll. Concil. T. IV. p. 1115), eine Tochter des Sündenfalls, eine Wirkung der durch ihn hervorgerufenen Herrschsucht, Habsucht und Grausamkeit, eine Schwester des kainitischen Brudermordes. Wie nun das Christenthum als Wiederherstellungsanstalt für die Menschheit die ethischen Folgen jenes Falles überhaupt tilgt und tilgen will, so sucht es auch nothwendig die Sklaverei zu vernichten. Die Sklaverei beruhte ursprünglich offenbar auf der allen alten Völkern, mit Ausnahme der Juden, gemeinsamen Ansicht, die auch von den größten Philosophen, wie Aristoteles, wohl auch von Plato vertreten war, daß der Sklave an sich und von Natur aus ein Wesen niederer Art, vermöge seiner unedlen mehr materiellen Natur vom Schöpfer oder Fatum zum Dienste Anderer bestimmt sei (vgl. Krug, de Aristotele servitutis defensore, Lips. 1815; Götting, de natione servitutis apud Aristot. Jen. 1821; Ritter, Geschichte der Philos. Bd. II. S. 450). Einen solchen specifischen Unterschied in der Menschheit kennt aber das Christenthum nicht, ja es läugnet ihn ausdrücklich und hat damit die theoretische Basis der Sklaverei vernichtet. — Es konnte nicht fehlen, daß der niedrige Begriff, den das Alterthum von einem Sklaven hatte, diesen selbst niederhielt; der Mangel jeglichen Selbstvertrauens machte feig, kriechend, heimtückisch, lügnerisch; nie mit Höherem und Edlerem sich beschäftigend bildete der Sklave ganz vorherrschend die Sinnlichkeit aus, weßhalb sie allgemein als gefräßig, trunkliebend und überaus wollüstig

---

1) Aus dem Freiburger Kirchenlexikon Bd. X, mit einigen Verbesserungen.

geschildert werden, auch als hartherzig und grausam, besonders wenn Einer die Stelle eines Obersklaven verwaltete. Ihre Behandlungsart verkehrte ihren Charakter, und ihr verkehrter Charakter rief noch schlechtere Behandlungsart hervor. Am meisten war die Sklaverei bei den Römern, namentlich seit ungefähr 200 v. Chr., sowohl nach Umfang (Zahl der Sklaven) als Härte ausgebildet worden, und ein vornehmer Römer besaß jetzt oft mehrere Tausende solcher Unglücklichen, aus verschiedenen Nationen, um mit diesem Reichthum zu prunken. Besonders unerträglich und alles bessere Gefühl in Aufruhr bringend war die Behandlung der weiblichen Sklavinnen am Putztische der römischen Damen, von denen manche 200 Sklavinnen für ihre Toilette unterhielten. Bis um die Hüfte entblößt stand die Sklavin vor der Domina, die sich mit einem scharfen eisernen Werkzeug bewaffnet hatte, um Arme und Brust der Dienerin bei jedem Versehen verwunden zu können, ja selbst dann, wenn es der Kunst nicht gelingen wollte, Gebrechen der Natur in Schönheiten zu verwandeln, oder die durch Alter oder Ausschweifungen verwelkte Blüthe zu erneuern. So kam es, daß der Palast eines römischen Großen oft einem Schlachthause ähnlich sah, überall blutbefleckt. Selbst der sonst so humane Kaiser Hadrian hat seinem Sklaven mit einem Griffel ein Auge ausgestoßen, und ein Sklave durfte von Glück sagen, wenn er bloß die Backen aufblasen mußte, damit sein Herr weicher schlagen konnte (vgl. hierüber Böttigers Sabina oder die Römerin am Putztisch). — Am menschlichsten, dem Christenthum hierin am nächsten kommend hat Seneca (Epist. I. 47) über die Sklaverei geurtheilt, und ihm ist es vielleicht zu danken, daß Nero sich der Sklaven annahm und eine Obrigkeit zu Aburtheilung ihrer Klagen bestellte (Seneca, de beneficiis, lib. III. 22). Weiterhin ließ auch Antoninus Pius eine Milderung der alten Gesetzgebung in Betreff der Sklaverei eintreten, und nahm den Herrn das Recht über das Leben ihrer Sklaven außer im Falle der Nothwehr oder der Betretung in verbotenem Umgang mit Frau oder Tochter. Auch Plutarch hat in seinen Schriften bei allen Veranlassungen Menschlichkeit gegen die Sklaven empfohlen. — Aber all das ist noch wenig gegen die Leistungen des Christenthums. Das Christenthum lehrte die große Wahrheit, daß Gott der gleichmäßige Vater Aller ohne Unterschied sei. „In Christus, sagt darum Paulus, ist kein Unterschied zwischen Griechen und Juden, zwischen Sklaven und Freien“ (Coloss. 3, 11. Galat. 3, 28); und ohne Unterschied tru-

gen die Apostel die Heilslehre den Sklaven wie den Freien an. Merkwürdig ist in dieser Beziehung die paulinische Stelle I. Cor. 7, 21. 22: „warst du als Sklave berufen, so laß dich nicht kümmern, (daß du Sklave bist), sondern wenn du auch frei werden kannst, so benutze es vielmehr, als Sklave berufen zu sein," d. h. bleibe Sklave und benütze diese deine Stellung zu deinem Heil, um dich als wahrhaft (geistig) Freien zu erweisen. Im Christenthum sollte der bekehrte Freie den gläubigen Sklaven als seinen ebenbürtigen Bruder in Christo betrachten (Philem. V. 16); — eine ungeheure Neuerung, welche der Apostel wiederholt kräftig hervorzuheben nicht müde wurde; und wenn auch das bürgerliche Verhältniß zwischen Freien und Sklaven auch bei den Christen noch bestehen blieb, so war doch der Charakter dieses Verhältnisses ein wesentlich anderer, menschlicherer geworden. Deßhalb ermahnt der Apostel, da eine gänzliche Aufhebung der Sklaverei noch nicht möglich war, die christlichen Herrn, ihre Sklaven so zu behandeln, als wären sie nicht Sklaven — eingedenk daß sie darüber Rechenschaft geben müßten vor einem Herrn, vor dem kein Ansehen der Person gilt (Ephes. 6, 9). Die gläubigen Sklaven aber wurden von Paulus und Petrus aufgefordert, ihren Herrn gehorsam zu sein, den harten wie den milden (Ephes. 6. 5,. Coloss. 3, 22—25. I. Petr. 2, 18). Hat sonach auch keiner der Apostel die Aufhebung der Sklaverei direkt gepredigt, so wurden von ihnen doch jene umgestaltenden Grundsätze verkündet, aus denen die Aufhebung der Sklaverei nothwendig hervorgehen mußte. Die anerkannte Gleichheit Aller vor **Gott** mußte ihr Abbild in der Gleichheit Aller vor dem Rechte finden. — Nach den Aposteln ermahnte der apostolische Vater **Ignatius** von Antiochien, Schüler des Evangelisten Johannes, die gläubigen Sklaven: „wegen ihrer Gleichheit mit ihren Herrn nicht übermüthig zu werden, sondern zur Ehre Gottes nur noch eifriger zu dienen, um einer größern, bessern Freiheit theilhaft zu werden. Sie sollen auch nicht begehren auf Gemeindekosten losgekauft zu werden, damit sie nicht in die Knechtschaft der Begierden gerathen." Anderseits aber schärft Ignatius den Bischöfen ein, die Sklaven nicht gering zu schätzen (Epist. ad Polycarp. c. 4.). Von **Origenes** (c. Celsum III. §. 44. ed. Bened. T. I. p. 475) erfahren wir einerseits, daß die Heiden es dem Christenthum zum großen Vorwurf machten, weil es sich der Sklaven annehme, während die Christen gerade hierein einen hohen Vorzug ihrer Religion setzten; und

andererseits, daß sehr viele Sklaven fürs Christenthum gewonnen einen bedeutenden Einfluß auf die Christianisirung heidnischer Familien, besonders der Kinder und Frauen ausgeübt haben. Auch Origenes weiß noch nichts von buchstäblicher Aufhebung der Sklaverei, sondern nur von ihrer geistigen Aufhebung, wenn er sagt (l. c. § 54. p. 483): „wir leiten die Sklaven an, wie sie einen edlen Sinn in sich erzeugen können, und so durch das Wort frei werden." Diese innere Befreiung, d. i. die sittlich-religiöse Bildung der Sklaven mußte ihrer körperlichen Befreiung nothwendig vorausgehen, wenn letztere nicht gefahrvoll und für sie selbst verderblich werden sollte; war aber erstere Freiheit vorhanden, so konnte selbst der Mangel der letztern ertragen werden, und es ist Thatsache, daß christliche Sklaven sich in großer Anzahl durch die herrlichsten Tugenden auszeichneten. — Aus der oben angeführten Stelle Pauli ersehen wir, daß auch christliche Herren Sklaven hielten; aber schon Lactantius bezeugt (instit. div. lib. V. c. 16), daß nur mehr die äußerlichen Verhältnisse des Unterschieds zwischen Herrn und Sklaven bestanden, im geistlichen Sinne aber die Sklaven als Brüder galten und als Mitknechte Christi. Schon zwei Menschenalter vor Lactantius erlaubte Papst Calixtus, daß vornehme Christinnen sich mit gläubigen Sklaven verheirathen dürften, und daß damals schon Sklaven kirchliche Würden erhalten konnten; zeigt am besten das Beispiel eben dieses Papstes Calixtus, der selber Sklave gewesen war (Döllinger, Hippolyt rc. S. 117. 176. 180). Niemand aber hat in der alten Kirche nach Paulus sich größere Verdienste um die Sklaven erworben, als Chrysostomus, der mit ernsten Worten auf ein christlich-brüderliches Verhältniß zwischen Herrn und Sklaven drang, die Erziehung und Bildung Letzterer angelegentlich empfahl und sogar ihre Freilassung verlangte, wenigstens in so fern, daß ein Herr höchstens zwei Sklaven für seine Bedienung behalten, die andern aber Handwerke erlernen und frei lassen solle (hom. 40 in Epist. I. ad Corinth. T. X. p. 385). Weiter konnte er und die Kirche nicht gehen, ohne in die bürgerliche Rechtssphäre überzugreifen. Dem hl. Chrysostomus ähnlich haben in der lateinischen Kirche Ambrosius, Augustin und Petrus Chrysologus, Bischof von Ravenna († 458), gegen die Sklaverei gewirkt (vgl. Tüb. Quartalschrift 1834. S. 109 ff.). Auch von vielen förmlichen Freilassungen der Sklaven durch christliche Herrn erzählt die alte Kirchengeschichte. Unter Kaiser

Trajan z. B. soll der Präfekt Roms, Hermes, den Glauben angenommen und bei seiner Taufe seine 1250 Sklaven freigelassen haben (Bolland. Acta SS. T. I. Maji p. 371). Weiterhin hat Chromatius, ebenfalls ein vornehmer Römer, bei seiner Bekehrung unter Diocletian 1400 Sklaven freigegeben. (Acta SS. T. II. Januarii p. 275.) Auch die h. Melania d. j. und viele andere gläubig gewordene Frauen entließen ihre Sklaven oder wußten ihre Männer dazu zu bewegen, und selbst weniger vornehme Familien blieben in Freilassung der Sklaven nicht zurück. „Täglich, sagt Salvian im fünften Jahrhundert, werden Sklaven mit dem römischen Bürgerrechte beschenkt, und sie dürfen mitnehmen, was sie im Hause ihrer Herren erspart haben" (vgl. Quartalsch. a. a. O. S. 125—131). Daß solche Freilassungen häufig zu Ostern geschahen, berichtet Gregor von Nyssa (de resurr. Dom. orat. III. T. III. p. 420. ed. Paris. 1638). — Der christliche Geist verhinderte auch nach Kräften, daß in Zukunft Freie zu Sklaven wurden, und kaufte solche los, die es eben durch Gefangenschaft geworden waren. Manche fromme Bischöfe bestimmten eigens hiezu einen Theil der kirchlichen Einkünfte; ja selbst die goldenen und silbernen Kirchengefässe wurden nicht selten zu diesem Zwecke veräußert, oder auch Collecten veranstaltet, um Gefangene loszukaufen, z. B. von Cyprian. Vgl. Ambros. Ep. 18 ad Valent. n. 16. Opp. T. III. p. 882; Socrat. hist. eccl. VII. 21; Gregor. M. Epist. lib. IV. n. 31. — Auch die weltliche Gesetzgebung wurde durch das Christenthum milder gegen die Sklaven. Schon Constantin der Gr. übertrug die Untersuchung über die Klagen und über die Vergehen der Sklaven an die ordentlichen Richter, belegte die einzelnen Grausamkeiten gegen die Sklaven mit namhafter Strafe, verbot sie zu kreuzigen, führte eine neue, leichtere und einfachere Art der Freilassung ein, die manumissio in ecclesia, begünstigte überhaupt die Freilassungen aus religiöser Gesinnung, im Gegensatze zu Augustus, der sie beschränkt hatte, verbot den Juden, christlichen Sklaven das F. H. E. (= fugitivus hic est) in die Stirne zu brennen. In gleichem Geiste wirkten die folgenden christlichen Kaiser, namentlich Justinian, der manche alte Gesetze gegen die Sklaven, die Constantin noch hatte stehen lassen, im sechsten Jahrhunderte aufhob, und es war nun nicht mehr selten, daß Sklaven auch in den geistlichen Stand eintraten. Wurde ein Sklave Bischof, so war er eo ipso frei, wenn aber nur Priester, so konnte er ein Jahr nach erlangter Weihe wieder zurück verlangt werden;

auch wurden jetzt, auf das constantinische Gesetz gestützt, so viele Sklaven auf dem kürzeren Wege, in foro ecclesiae, freigelassen oder auch durch das kirchliche Asylrecht gegen ihre Herrn in Schutz genommen, daß sogar manche Klagen gegen die Kirche daraus entstanden. Auf der andern Seite dagegen eiferten Kirchenväter und Concilien alles Ernstes gegen die eigenmächtige Selbstbefreiung aus der Sklaverei und bedrohten sie mit dem Banne. — Noch weiter aber als das christliche Alterthum ging das Mittelalter im Kampfe gegen die Sklaverei. Die Germanen hatten Sklaven zur Bebauung des Feldes, welchem Geschäfte der freie Deutsche sich entzog. Den Ertrag dieser Güter durften die Sklaven theilweise für sich behalten, und nur ein bestimmtes Quantum waren sie dem Herrn zu liefern verpflichtet. Hier hatten also die Sklaven eigenes Hauswesen und größere Selbstständigkeit; doch waren auch sie den Herrn schlechthin eigen, „leibeigen," er konnte sie verkaufen, vertauschen, tödten (Potgieser, de conditione et statu servorum apud Germanos. Colon. 1707. Böhmer, J. H., de jure et statu hominum propriorum a servis Germaniae derivando, Halle 1716). Ganz besonders einflußreich auf Aufhebung der Sklaverei in der germanischen Welt zeigte sich das Mönchthum. Nicht nur befanden sich die Klostersklaven in einem viel bessern Zustand als andere, sondern es hatten auch viele Klöster das ausdrückliche Gesetz, auf ihren Gütern keine Sklaven zu halten, und wo ihnen Güter sammt den Leuten (d. i. Sklaven) vermacht wurden oder ein an Land und Leuten Begüterter ins Kloster eintrat und diesem sein Eigenthum abtrat, da wurden bei Klöstern dieser Art alle auf den Gütern haftende Sklaven in Freiheit gesetzt. Zuerst waren es griechische Klöster, welche keine Sklaven duldeten, durch Theodorus Cantuariensis aber kam diese humane Sitte im siebenten Jahrhundert auch in's Abendland. Nach ihm wirkte im neunten Jahrhundert besonders der hl. Benedikt von Aniane, dieser Restaurator des Mönchthums, unter Carl d. Gr. und Ludwig d. Fr., für Freilassung aller Klostersklaven. Um dieselbe Zeit haben aber auch in der griechischen Kirche der hl. Platon und sein Neffe Theodor Studites den Grundsatz immer mehr verbreitet: „ein Kloster dürfe keine Sklaven haben," und das Ansehen solcher Männer wirkte im Morgen- und Abendland nicht nur auf viele Klöster, sondern auch auf Laien. — Neben den Mönchen war es die Priesterschaft, die für den gleichen Zweck thätig war. Die Kirche kaufte

viele Sklaven und ließ sie ohne Ersatz des Kaufschillings wieder frei. Auch geschah es nicht gar selten, daß unfrei Geborne später Priester und Bischöfe wurden, wegen ihrer Würde den Großen des Reichs gleichgeachtet, und es so den Germanen laut in's Bewußtsein riefen, daß vor Christus Freier und Sklave gleich seien. Zudem fehlte es schon frühzeitig nicht an kirchlich-staatlichen Gesetzen zur Milderung der Sklaverei bei Germanen und Romanen. Die im J. 650 zu Chalons sur Saone versammelten Bischöfe z. B. setzten es bei König Chlodwig II. durch, daß in Zukunft kein christlicher Sklave aus dem französischen Reiche hinaus verkauft werden dürfe (Harduin, Coll. T. III. p. 949. can. 9). Andere Synoden und Päpste verordneten, daß kein christlicher Sklave an Heiden und Juden verkauft werden dürfe, und diejenigen, die sich bereits in solcher Sklaverei befänden, losgekauft werden müßten. So z. B. das Concil von Macon i. J. 581. can. 16 (Harduin l. c. p. 453), mit dem Beisatz: „jeder Christ könne jeden Sklaven, den ein Jude hat, um 12 Solidi ihm abkaufen, sei es, daß er (der Christ) dem Sklaven alsdann die Freiheit geben, oder ihn selbst als Sklaven behalten wolle,“ wenn aber der Jude, sagt der folgende Canon 17, „seinen christlichen Sklaven zur Apostasie verleiten wolle, so werde der Sklave frei und der Jude gestraft.“ Dieses Gesetz von Macon und andere alte Statuten gegen die Juden und ihren Sklavenhandel erneuerte das Concilium Meldense (Meaux) im J. 845 (Harduin, T. IV. p. 1496—1498. can. 73), und setzte zugleich eine ältere toledanische Verordnung wieder in Kraft, daß auch kein heidnischer Sklave an Ungläubige verkauft werden dürfe, sondern nur an Christen, damit seine Bekehrung möglich sei (Hard. l. c. p. 1499). Ebenso verbot schon hundert Jahre früher eine römische Synode unter Papst Zacharias im J. 743 allen Christen, irgend einen Sklaven oder eine Sklavin an einen Juden zu verkaufen (Hard. T. III. p. 1929. can. 10), und Carl d. Gr. untersagte überhaupt, einen Sklaven außerhalb der Mark zu verkaufen und verbot jeden geheimen Verkauf (Harduin, T. III. p. 2058. c. 20). Die Synode zu Berghamsteda in England im J. 697 aber verordnete, can. 15: „wenn Jemand seinem Sklaven am Festtage Fleisch zu essen gibt, so wird der Sklave frei“ (Hard. l. c. p. 1819). Allein ungeachtet solcher Gesetze hörte der Verkauf der Sklaven an Nichtchristen doch nicht völlig auf, und namentlich beschäftigten sich damit fortwährend die Venetianer, obgleich ihnen Papst Zacharias bei Strafe der Excommunication verbot, einen christlichen

Sklaven an die Mahomedaner, wohin sie ihren Hauptabsatz hatten, zu verkaufen. Schon unter der schwachen Regierung Ludwigs des Fr. nahm der Sklavenhandel wieder bedeutend zu. Da trat Agobard, Erzbischof von Lyon, kräftig dagegen auf, und löste im Verein mit anderen Bischöfen auf die alten Gesetze gestützt, um je 12 Solidi viele sarmatische Sklaven der Juden aus, welche sich im fränkischen Reiche hatten taufen lassen. Die Juden verklagten ihn bei dem Kaiser, bestachen selbst einen kaiserlichen Minister und erwirkten so das Gebot: man dürfe keinen Sklaven ohne Einwilligung seines Herrn taufen. Agobard aber berief sich auf das Beispiel der Apostel. Ob er gesiegt habe, ist unbekannt, aber wahrscheinlich, indem unter den spätern Gesetzen sich wohl das Verbot findet, einem Sklaven unter Zustimmung seines Herrn die hl. Weihen zu ertheilen, über Ertheilung der Taufe aber nichts mehr gesagt ist (Harduin, T. VI. p. 850. T. V. p. 743). — All das Genannte hatte die Wirkung, daß gegen Ende des zehnten Jahrhunderts im Umfange des ehemaligen fränkischen (carolingischen) Reiches fast gar keine Sklaven mehr verkauft wurden, selbst nicht mehr innerhalb eines Gaues. In England dagegen dauerte der Sklavenhandel noch länger fort, so daß Bischof Wulstan von Worcester († 1096) zu Bristol und in der Nachbarschaft wiederholt feurig gegen solche Ruchlosigkeit predigte. Bald darauf verbot auch die Londoner Synode unter Anselmus Cantuariensis im J. 1102 allen Sklavenhandel, abermals nicht mit vollständigem Erfolge, und erst im J. 1171 gelang es der Synode zu Armagh, die Befreiung aller Sklaven in Irland zu bewirken. Seit dieser Zeit kam auf den britischen Inseln kein Menschenverkauf mehr vor. In Böhmen hörte er schon mit Ende des zehnten Jahrhunderts, in Schweden erst im 13ten auf. — Aber auch denen, die schon als Sklaven geboren waren, wurde ihr Loos durch verschiedene Concilienbeschlüsse vielfach erleichtert, z. B. daß von Samstag Abends bis Sonntag Abends kein Sklave zur Arbeit angehalten werden dürfe; geschehe es aber dennoch, so werde der Sklave frei. Wer einen Sklaven tödtete, wurde excommunicirt, und die Kirche bot den Sklaven ein Asyl gegen die ersten Wuthausbrüche ihrer Herrn (Hard. T. III. p. 1819. can. 10. T. II. p. 1051. c. 34. 39. und p. 1009 c. 3.). Auch war den Bischöfen gestattet, die Sklaven auf den Kirchengütern ohne Bei- und Zustimmung ihres Clerus frei zu lassen, und die Bischöfe machten hievon, wie aus den Concilienakten hervorgeht, sehr häufig Gebrauch (Hard. T. II. p. 998. T. III. p. 1780.

T. V. p. 56). — Eine Menge Freilassungsurkunden aus dem Mittelalter beweisen, daß in der Regel ein christlich-frommes Motiv es war, welches die Freilassung erwirkte; meistens geschah dieselbe auch in der Kirche, und die Kirche nahm die Freigelassenen sowie die vi testamenti Befreiten in ihren mächtigen Schutz. Wer sie wieder zu Sklaven machen wollte, fiel in schwere Kirchenstrafen. — War der Verkauf christlicher Sklaven theils verboten, theils sonst außer Uebung, so ging nun das germanische Sklaventhum ganz allgemein in die Form der Leibeigenschaft über. Die Kinder blieben auf den Gütern ihrer Eltern, genossen gewisse bürgerliche Rechte, und die finanzielle Abhängigkeit vom Grundherrn war nicht ohne Milderung. Nur bei den slavischen Völkern, auch den christlichen, setzte sich eine strengere Form der Leibeigenschaft fest. — Auch die Kirche hatte im Mittelalter ihre Leibeigenen, wie früher Sklaven auf den Kirchengütern, aber sie war zugleich die Sachwalterin dieser unterdrückten Menschenklasse. Der Bischof war der gesetzlich verordnete Beschützer der Leibeigenen in seinem Sprengel; und er sollte sein Ansehen dazu verwenden, sie vor den Bedrückungen und Mißhandlungen grausamer und jähzorniger Herrn zu schirmen (vgl. Corpus juris can. cap. 6. X. de immunitate III. 49.) Die Kirche bestrafte den Herrn, welcher seinen Knecht ohne Schuld und Gericht erschlug (Concil. Epaon. ann. 517. c. 34.), und verbürgte den Leibeigenen ein christliches Eherecht, indem sie deren Ehen für wahre Ehen erklärte, ihnen die Fähigkeit zusprach, sich mit Freien zu verheirathen, und die Gültigkeit der ohne Zustimmung der Leibherrn geschlossenen Ehen vertheidigte (c. 1—8. Causa XXIX. quaest. 2. und cap. 1. X. de conjugio servorum [IV. 9]). Die Leibeigenen der Kirche wurden bei ihren Gerichten und dann später auch bei den weltlichen als Zeugen selbst gegen Freie zugelassen, und der Leibeigenschaft ihr Schimpf dadurch abgenommen, daß nicht wenige leibeigen Geborne zu den höchsten kirchlichen Würden emporstiegen, z. B. Ebbo, Erzbischof von Rheims, zur Zeit Ludwigs d. Fr. Ueberdieß wies die Kirche stets auf den christlichen Gesichtspunkt von der allgemeinen Brüderschaft in Christo und auf die daraus hervorgehende Pflicht einer milden Behandlung der Hörigen hin, ging selber oft mit dem Beispiel gänzlicher Emancipation voran, indem sie ihre Leibeigenen in freie Dienstleute oder ministeriales umwandelte, und verbreitete überall die Ansicht, daß Freilassung aus der Knechtschaft eines der verdienstlichsten Werke der christlichen Barmherzigkeit sei. — Während

so im Mittelalter durch den christlichen Geist die Sklaverei in Europa aufgehoben wurde, bildeten sich im nördlichen Afrika Barbaresken- oder Raubstaaten, die christlichen Küsten plündernd, Schiffe der Christen kapernd, die Gefangenen zu Sklaven machend. Großartige Privatbemühungen zur Loskaufung solcher unglücklichen Christen, Aufopferungen frommer Bischöfe, Verwendung der Kirchengüter als Lösegeld rc. hatten nur partielle wohlthätige Folgen. Universellere Hilfe schaffte der ums J. 1200 entstandene Orden der Mathuriner oder Trinitarier von dem pariser Theologen, Dr. Johann von Matha und dem Einsiedler Felix von Valois gestiftet, von Innocenz III. bestätigt und wirksam bis in die Gegenwart, obgleich die französische Revolution alle seine Häuser in Frankreich aufgehoben hat. (Näheres darüber siehe oben S. 207 f.) Einen ganz ähnlichen Orden, wie den der Mathuriner, gründete um wenige Jahre später im J. 1223 der hl. Petrus Nolascus († 1266) für Spanien unter dem Namen „der hl. Jungfrau von der Gnade (Maria de mercede)“ für Loskaufung christlicher Gefangenen aus mohamedanischer Sklaverei, und dieser höchst wohlthätige Orden blühte bis ins J. 1835, wo die spanische Regierung unter der Königin Christine seine Besitzungen einzog. Seitdem hat er nur mehr wenige Häuser in Italien, Sicilien und Amerika. — Endlich gedachten auch die weltlichen Gewalten der Sklaverei der Christen in Afrika ein Ende zu machen, und schon im J. 1270 schloßen England und Frankreich hiezu eine hl. Allianz, nicht ohne Erfolg. Ebenso wurden hundert Jahre später, 1389, die Barbaresken von den vereinigten Engländern, Franzosen, Genuesen und Venetianern gezüchtigt, noch mehr zwischen 1506 — 1509 durch Ferdinand den Katholischen; doch hörten die Räubereien nicht auf, von der Türkei unterstützt. Der mächtige Kaiser Carl V. hätte vielleicht dem Unwesen ein Ende gemacht, aber zuerst hemmte ihn die Eifersucht der Franzosen, und nachmals 1544 zerstörte ein Orcan seine Flotte. Seit dieser Zeit schämten sich die christlichen Staaten Europas nicht, Verträge mit den Raubstaaten abzuschließen, um dadurch ihre Unterthanen vor Sklaverei zu sichern; sogar Tribut zu bezahlen. Aber wiederholt mußten sie erleben, daß solche Verträge von den Räubern wieder gebrochen wurden, worauf dann nicht selten englische Flotten durch einen Kanonenregen Haltung der Versprechen temporär erzwangen; so besonders im J. 1816. Noch mehr wirkte die Eroberung einer der Hauptraub-

staaten, nämlich Algiers, durch die Franzosen im J. 1829 ff.; und seit dieser Zeit finden die übrigen Barbaresken für gut, alle Verträge, auch mit schwachen und kleinen Staaten zu achten, und überhaupt keine europäischen Schiffe mehr zu kapern. Damit hat die Sklaverei der Weißen ihr Ende erreicht; aber leider läßt sich nicht das Gleiche auch in Betreff der Sklaverei der Schwarzen behaupten. — In den alten Welttheilen war bei allen christlichen Völkern im 15. Jahrhundert die Sklaverei und der Sklavenhandel völlig erloschen; aber mit der Entdeckung einer neuen Welt, Americas, führte die Habsucht der Christen, durch den unüberlegten Rath des frommen Las Casas gefördert, Sklaverei und Sklavenhandel wieder ein. Im neuentdeckten America nämlich wurden Anfangs die schwächlichen Eingebornen, Indianer, zu Knechtsarbeiten in den neuangelegten Colonien verwendet. Sie fanden Beschützer und Fürsprecher unter den Dominicanern, und da sie wegen ihrer Schwächlichkeit zu strenger und anhaltender Arbeit wenig geeignet erschienen, so kamen zunächst einzelne Colonisten und Speculanten auf den Gedanken, Negersklaven aus Afrika nach America einzuführen, indem ein Neger so viel arbeitete, als vier Indianer. Cardinal Ximenes verbot jedoch, so lange er Regent von Spanien war, diesen Negerhandel, und erst nachdem Carl V. die Regierung selbst übernommen hatte, genehmigte dieser Monarch im J. 1517 den Vorschlag des Las Casas, um die Eingebornen in America nicht völlig auszurotten, statt ihrer Negersklaven in den Colonien zu verwenden und den Handel mit solchen Sklaven zu erlauben (vgl. meine Schrift über Cardinal Ximenes, 2. Aufl. S. 495). So waren die Spanier die ersten, welche die Sklaverei in America etablirten, mit gutem Beispiel giengen ihnen aber die Portugiesen insoferne voran, als diese schon etwas früher für ihre Besitzungen in Guinea (in Westafrica) ebenfalls nordafricanische Sklaven verwendet hatten. — Das Kaufmännische des neuen Sklavenhandels nach America nahmen Anfangs die Genuesen über sich, aber bald schämte sich fast kein Staat mehr, mit ihnen den schrecklichen Gewinn zu theilen, und namentlich war die Königin Elisabeth von England eine Virtuosin im Sklavenhandel. In den drei Jahrhunderten aber, seitdem der americanische Sklavenhandel besteht, sollen nicht weniger als 30 Millionen Africaner in die neue Welt als Sklaven geschleppt worden sein. — Am frühesten erhob die Kirche ihre Stimme gegen solche Grausamkeit. Schon Papst Paul III.

am 29. Mai 1587, und Urban VIII. am 22. April 1639 haben gegen die Sklaverei geeifert, nach ihnen Benedikt XIV. durch Erlaß vom 20. Dec. 1741. Kräftiger aber waren die Bemühungen Englands, welches eine große Schuld gutzumachen hatte; und in England waren es zuerst die Quäcker, welche mit frommem Sinn gegen den unchristlichen Menschenhandel und gegen die Sklaverei aufgetreten sind. Im J. 1718 veröffentlichte der Quäcker Wilh. Burling die erste Schrift gegen die Sklaverei. Ihm folgten Andere seiner Parteigenossen, namentlich William Penn und in dem von ihm gegründeten Staate Pennsylvanien in Nordamerika wurde die Sklaverei zuerst abgeschafft. Das Gleiche geschah bald darauf in dem kleinen Staate Delaware und in allen Colonien, welche die Quäcker besaßen. Zugleich sorgten diese Männer für Negerschulen (vgl. Schröckh, neuere Kirchengeschichte, Bd. IX. S. 417 ff. und Conversationslex. der Gegenwart, Bd. IV. 1. S. 1122). Von nun an, d. h. seit der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts, verstummte der Ruf nach Gnade für die Neger nicht mehr in England, und Prediger und Gelehrte, Dichter und Staatsmänner führten offen und kräftig die Sache der Menschlichkeit. Pitt, Fox, Wilberforce, Grenville, Burton u. A. machten sich dadurch unsterbliche Namen (vgl. der africnaische Sklavenhandel und seine Abhilfe, von Thomas Fowell Burton. Aus dem Englischen übersetzt von G. Julius. Mit einer Vorrede von Carl Ritter. Leipz. 1841). Die erste Frucht war ein milderes Sklavengesetz vom J. 1784, welches die Tödtung eines Negers bei Todesstrafe verbot und 30 Peitschenhiebe als das Höchste der Züchtigung zuließ. In Allem, was hinfort für Aufhebung der Sclaverei geschah, ist Abolition und Emancipation zu unterscheiden; erstere ist das Verbot des Sklavenhandels, letztere die wirkliche Loslassung der schon vorhandenen Sklaven. Die Abolition schien das Erste, was Noth thut. Durfte kein Sklave mehr eingeführt werden, so mußte man die schon vorhandenen milde behandeln, damit sich die benöthigte Zahl in den Colonien selber ergänze. Ein solches Verbot der Sklaven-Einfuhr haben zuerst 1787 einige der nördlichen Freistaaten von Nordamerica gegeben, während die südlichen Freistaaten (Virginien, Maryland, Georgien, Südcarolina, Louisiana, Missouri, Ohio) stets die Sklaverei hegten und pflegten. Die erste wirkliche Emancipation von Seite eines Staates aber wurde durch den französischen Nationalconvent am 4. Februar 1794 gegeben,

welcher alle Sklaven in den französischen Colonien frei erklärte, ohne daß jedoch diesen schönen Worten der gehörige Nachdruck gegeben worden wäre. Noch Napoleon spielte in der Negerfrage eine zweideutige Rolle. Von größter Wichtigkeit dagegen war die Abolitionsacte, die trotz des Widerstands von Seite Vieler, auch des alten Helden Nelson, im J. 1807 vom englischen Parlament auf Fox's Andringen angenommen wurde. Durch sie hörte der englische Sklavenhandel auf, und der erste große Schritt war gethan. Aber nicht blos für sich wollte England den Sklavenhandel aufheben, auch alle andern christlichen Staaten suchte es dafür ins Interesse zu ziehen. Mit den einzelnen Staaten wurden Traktate geschlossen, wodurch sich auch diese zur Abstellung solchen Handels verpflichteten, 1813 mit Schweden, 1814 mit den Niederlanden und Dänemark, 1815 mit Portugal, 1815 und 1817 mit Spanien, 1820 mit Brasilien, 1831 mit Frankreich, welches übrigens schon früher ein darauf bezügliches Versprechen gegeben hatte. Eben ein solches gaben im J. 1814 auch die vereinigten Staaten, im J. 1840 aber kamen neue Verträge mit Oestreich, Preußen und Rußland zu Stande, nachdem sich diese Mächte schon auf dem Wiener Congresse für die Sache interessirt hatten, und am 19. Juni 1845 erklärte der gesammte deutsche Bund, daß der Negerhandel gleich dem See- und Menschenraube bestraft werden solle. Allein von manchen Staaten wurden diese Verträge schlecht gehalten, namentlich von Brasilien, Frankreich, Portugal und den vereinigten Staaten, und unter der Flagge der letztern, welche sich der englischen Controlle (Schiffsdurchsuchung) nicht unterwarfen, ging der Sklavenhandel fort, und die englischen Kreuzer waren nicht im Stande, viele Sklavenschiffe zu erhaschen. Ja vielfach scheint es sogar in England mit gänzlicher Vernichtung des Sklavenhandels nicht recht Ernst zu sein, aus Rücksicht auf seine eigenen Colonien, und es ist Thatsache, daß unerachtet aller Verträge und Versprechen der Sklavenhandel noch jetzt besonders in Texas, Cuba, Louisiana und Brasilien blüht. Uebrigens ist doch von England aus auch für die Emancipation der Sklaven mehr als anderwärts geschehen. Wilberforce trat zuerst dafür auf im J. 1816, und vereint mit Buxton im J. 1823, zunächst ohne seine Vorschläge durchzusetzen. Doch wurden Versuche zur vorläufigen Bildung der Neger gemacht, Pflanzstätten freier Neger und Schulen angelegt. Allmählig gewann dann die Ueberzeugung immer mehr Boden, daß durch die Aufhebung der Sklaverei die Colonien nicht nur nicht ver-

lieren, sondern bei der Lohnarbeit vielleicht noch gewinnen möchten, indem die Sklaven theuer und oft träge sind, auch Hüter und andere Auslagen nothwendig machen und oft sogar die Plantagen anzünden. Endlich im J. 1833 waren über 5000 Bittschriften mit mehr als anderthalb Millionen Unterschriften um Abschaffung der Sklaverei beim Parlament eingekommen, und die sofort beschlossene Aufhebungsbill erhielt die königliche Sanction am 25. August 1833. Den Sklavenbesitzern wurden 20 Millionen Pfund Sterling zum Ersatz gegeben. Vom 1. August 1834 an waren nun alle Sklavenkinder unter 6 Jahren in den englischen Colonien frei. Die Andern, Alten und Jungen, wurden einer Lehrlingszeit unterworfen und auch sie sollten, die Haussklaven am 1. August 1838, die Feldsklaven am 1. August 1840 frei werden. Doch auch letztere wurden schon am 1. August 1838 emancipirt, und seitdem gibt es auf den englischen Colonien keine Sklaven mehr. Das Gleiche trat in Mexico seit dessen Abfall von Spanien, sowie in den Freistaaten Südamericas ein. Unter den vereinigten Staaten von Nordamerica dagegen haben nur die nördlichen die Sklaverei abgeschafft, in den südlichen aber besteht sie noch fort, und bekannt ist, daß gerade die Sklavenfrage nicht wenig zu dem gegenwärtigen schrecklichen Kriege zwischen den Nord- und Südstaaten beigetragen hat. In Frankreich haben bisher Privatvereine mehr als der Staat für die Neger-emancipation gethan, besonders durch die Abtissin Javouhey seit 1833 und den Herzog von Broglie seit 1835. Auch haben Passy und Lamartine (1838) ihre Beredsamkeit für diese Sache verwendet; kräftiger aber noch als sie sprach sich Papst Gregor XVI, dem Beispiele seiner Vorfahren folgend, gegen den Sklavenhandel aus in seinem apostolischen Schreiben vom 3. Dezember 1839, worin er alle Christen ermahnte und beschwur, Niemanden in die Sklaverei zu führen, keinen Handel mit Sklaven zu treiben, und Sklavenhändlern in keiner Weise behülflich zu sein. Kein Geistlicher aber sollte es fortan wagen, den Sklavenhandel als erlaubt zu vertheidigen. Allein trotz alledem nahm die Zahl der Sklaven noch immer zu, so daß bald jährlich 200,000 neue Sklaven in America gebraucht wurden, während vor 50 Jahren nur ungefähr 80 — 100,000 nöthig schienen. Und diese 200,000 wiederum sind nicht die Hälfte der Summe, die jährlich aus Africa ausgeführt wird, indem sehr viele unterwegs sterben u. dgl. Auch ist einleuchtend, daß nicht in America allein, sondern daß auch in Africa geholfen, daß auch

dieses civilisirt und christianisirt werden muß, wenn der Sklavenhandel gründlich aufhören soll. Denn die Africaner sind es ja bekanntlich selbst, welche sich unaufhörlich bekriegen, um einander als Sklaven verkaufen zu können, und nicht selten sind es sogar Verwandte und Freunde, die um schnöden Gewinn ihre eigenen Leute an die Factorien der Sklavenhändler verschachern. — Eine interessante Abhandlung über „die Sklaverei und deren Aufhebung durch die Kirche" findet sich in der Neuen Sion von Dr. Haas, Jahrgang 1849. Beilage Nr. 9—12., und schon früher hat Möhler in der Tübinger theol. Quartalschrift 1834 den gleichen Gegenstand in zwei Aufsätzen behandelt unter dem Titel: Bruchstücke aus der Geschichte der Aufhebung der Sklaverei durch das Christenthum in den ersten fünfzehn Jahrhunderten. Vgl. auch Führer, über den wohlthätigen Einfluß der Kirche im Mittelalter, in Pletz, neue theol. Zeitschrift, 1831. Jahrg. IV. Bd. I., und Balmes, der Protestantismus verglichen mit dem Katholicismus in seinen Beziehungen zu der europ. Civilisation. Teutsch. Regensb. 1845. Bd. I. S. 200—299.

10.

Die Päpste und die Kaiser in den trübsten Zeiten der christlichen Kirche [1]).

§. 1. Einleitung.

Es ist herkömmlich, das zehnte Jahrhundert das dunkelste der ganzen Kirchengeschichte zu nennen, und zwar aus doppeltem Grunde, sowohl wegen der dunkeln Thaten, die darin geschahen und der Barbarei, die damals herrschte, als auch deßhalb, weil bei dem fühlbaren Mangel an Quellennachrichten manche Partien aus der Geschichte dieses Jahrhunderts des nöthigen Lichtes für immer entbehren. Beide Arten der Dunkelheit stehen mit einander in Wechselwirkung. Eben weil jene Zeit so roh war, deßhalb steht es mit den Quellen so übel, theils weil es an Geschichtschreibern überhaupt fehlte, theils weil die vorhandenen nicht die gehörige Kenntniß und noch mehr nicht die nöthige Unparteilichkeit besaßen, theils aber auch und hauptsächlich darum, weil so viele Urkunden dieser Zeit aus Parteileidenschaft vernichtet wurden, indem die Sieger gar häufig die ihnen feindlichen Documente der Besiegten zerstörten. Besonders war dieß in Rom der Fall, so lange die aristokratischen Factionen um den dortigen Stuhl stritten, und der Sturz eines Papstes meist auch die Vernichtung seiner Decrete und Bullen, weil oft Censuren über die Gegner u. dgl. enthaltend, nach sich zog. — Andererseits aber lehrt die Erfahrung, daß der Mensch gerne geneigt ist, eine Zeit, über die er selbst wenig weiß, sich recht dunkel vorzustellen, und so die Finsterniß

---

1) Aus der Neuen Sion Jahrg. 1855, mit sehr vielen Verbesserungen; theilweise auch mitgetheilt in der Conciliengesch. Bd. IV.

des eigenen Kopfes auf die Zeit zu übertragen. Auch dieß Moment hat bei vielen Schilderungen des zehnten Jahrhunderts mitgewirkt, namentlich hat Cäsar Baronius nach dieser Richtung hin zu dem übeln Rufe des zehnten Jahrhunderts ungemein beigetragen. Da gerade die Zustände Italiens damals die traurigsten waren, und er diese unverhältnißmäßig besser kannte, als die der andern Länder, so lag es nahe, sie zu generalisiren und die allgemeine Weltlage als trostlos zu schildern. Hätte Baronius z. B. die Details aus dem regen wissenschaftlichen Klosterleben Deutschlands während des zehnten Jahrhunderts gekannt, seine Zeichnung wäre sicher in manchen Punkten freundlicher geworden. Aber Baronius trägt noch eine Schuld, die zugleich seiner Wahrheitsliebe zu großem Ruhme gereicht. Obgleich entschiedener Ultramontaner und stets gerüsteter Kämpe für den päpstlichen Stuhl hat er doch nicht nur mit gewissenhafter Pünktlichkeit alle die übeln Nachreden über die Päpste gesammelt, die er in den Quellen gefunden; sondern ist dabei auch viel zu leichtgläubig gewesen und hat lieber über manchen Papst den Stab gebrochen, als das Schwert der Kritik gegen schmähsüchtige Quellen gewendet.

Doch die historische Forschung der letzten Decennien hat auch in das dunkle zehnte Jahrhundert manches neue Licht geworfen und insbesondere den Nachweis geführt, daß hauptsächlich Deutschland, aber auch Frankreich damals viele gelehrte Männer, reges wissenschaftliches Streben und nicht wenige heilige und ruhmreiche Bischöfe besaß. Einen Beitrag zu diesem Nachweise lieferten auch wir in der Tübinger Quartalschrift des Jahres 1838 durch die Abhandlung: „wissenschaftlicher Zustand im südwestlichen Deutschland ꝛc.“ (unten als Nr. 11 dieser Beiträge abgedruckt). Außerdem ist besonders die Kaiser- und Papstgeschichte dieser Zeit Gegenstand eifriger und gelehrter Forschung geworden, und es haben sich in dieser Richtung Pertz (durch seine **monumenta historiae germanicae**), die Ranke'schen Jahrbücher des deutschen Reichs durch die Abhandlungen von Waitz, Dönniges, Giesebrecht und Wilmans über die Ottonen, ferner Höfler durch seine Geschichte der deutschen Päpste, Gfrörer durch seine Geschichte der Carolinger und seine Kirchengeschichte, Jaffé durch seine **Regesta Pontificum**, Damberger durch seine kritische aber auch oft hyperkritische Geschichte der Kirche und Welt im Mittelalter, Giesebrecht durch seine Kaisergeschichte ansehnliche Namen erworben. Ihnen reihete

sich Herr Duret in Solothurn an, von dessen Untersuchungen wir später zu sprechen haben; der Zweck gegenwärtiger Abhandlung aber ist, die vielfach zerstreuten Resultate der neuesten Forschungen über die Kaiser- und Papstgeschichte des zehnten Jahrhunderts theils beistimmend, theils negirend in kurzer Zusammenfassung zum bequemen Gebrauch der Geschichtsfreunde vorzulegen.

§. 2. Die letzten ächten Carolinger und ihr Verhältniß zu den Päpsten.

Als Kaiser Ludwig II. ohne Erben starb (875), stritten sich seine beiden Oheime um die Kaiserkrone. Die eine Partei in Italien rief Ludwig den Deutschen, die andere Karl den Kahlen von Frankreich. Beide bekriegten sich. Carl, von Papst Johann VIII. unterstützt, behielt die Oberhand und wurde an Weihnachten 875 als Carl II. zum Kaiser gekrönt. Abhängig von der Partei, die ihn erhoben, vergab er viele Rechte und verzichtete auf die kaiserliche Oberhoheit über Rom wenigstens factisch, wenn nicht gar ausdrücklich (vgl. Leo, Geschichte von Italien, Bd. I. S. 275). Erst die Ottonen stellten die kaiserlichen Rechte über Rom wieder her.

Desto mächtiger wurden die großen Vasallen, besonders in Oberitalien Herzog Berengar von Friaul [1]), ein Enkel Ludwig d. Fr. [2]); in Mittelitalien Herzog Guido von Spoleto, auch ein Abkömmling der Carolinger von weiblicher Linie [3]). Wenig Gewicht hatte dagegen des Kaisers Statthalter in Italien, sein Schwager Boso, der bald dux bald rex betitelt wird. Um dieselbe Zeit wurde Italien von den Sarazenen verheert und der Papst mußte ihnen Tribut bezahlen.

Nach Carls II. Tod (877) begann der Kampf der Adelsparteien aufs Neue, und dießmal siegte die deutsche Partei, so daß † Ludwigs des Deutschen Sohn Carlmann, und als dieser wegen Krankheit resignirte, sein Bruder Carl der Dicke, Herr von Ober- und

---

1) Friaul, jetzt österreichisch, liegt nördlich vom adriatischen Meere, zwischen Triest und Aquileja, und hat die beiden Hauptstädte Udine und Görz.

2) Ludwigs d. Fr. Tochter Gisela heirathete den Herzog Eberhard von Friaul, denselben, bei welchem Gottschalk im J. 848 den B. Noting von Verona traf und so den Prädestinationsstreit veranlaßte.

3) Sohn einer Tochter Pipins, des a. 810 verstorbenen Sohnes von Carl d. Gr.

Mittelitalien wurde (Unteritalien hatten theils die Byzantiner, theils die Sarazenen). Papst Johann VIII., weil der französischen Partei zugethan, mußte Anfangs nach Frankreich fliehen, versöhnte sich aber später mit Carl, und krönte ihn a. 880 als Kaiser Carl III. Zwei Jahre darauf starb der Papst, am 15. December 882, von einem Verwandten meuchlings ermordet (mit einem Hammer auf den Kopf geschlagen), auf Anstiften seiner Feinde von der Partei von Spoleto und Toscana, denen er durch seine Energie und feste Handhabung der Oberhoheitsrechte im Kirchenstaate verhaßt war [1]). Auch waren ihm viele Geistliche wegen seines Eifers für Verbesserung abhold. Berühmt machte er sich überdieß in der Geschichte durch die Festigkeit, mit der er dem Photius (nach dessen zweiter Erhebung) entgegentrat und den Bann über ihn aussprach (882), dem Apostel und Erzbischof der Mähren dagegen, dem heil. Methodius erlaubte, die slavische Sprache beim Gottesdienst anwenden zu dürfen.

Der monachus Sangallensis (l. I.) versichert, daß die unter dem Schutze der Carolinger bisher bestellten Päpste von den vornehmen Familien Roms und Italiens sehr gehaßt worden seien (Höfler, deutsche Päpste, Bd. I. S. 13); letztere benützten darum die jetzt durch die Schwäche des Kaisers sich bietende Gelegenheit, den römischen Stuhl nach ihrem Willen zu besetzen, und machten hievon fortan ein Jahrhundert hindurch den ausgedehntesten, für die Kirche meist sehr traurigen Gebrauch. Da dieser Adel selbst wieder in verschiedene Factionen auseinanderging, und auch an Volk und Klerus oft Widerstand fand, entstanden nothwendig bei vielen neuen Papstwahlen heftige Streitigkeiten, so auch bei der eines Nachfolgers für Johann VIII. Guido von Spoleto wollte über den Stuhl verfügen; doch das Volk vereitelte seine Plane und der Archidiacon Marinus, der sich in der Sache mit Photius so sehr hervorgethan hatte, überhaupt ein ausgezeichnet tüchtiger Mann war, wurde gewählt. Die dringlichen Umstände, um das Parteigetriebe niederzuschlagen, nöthigten ihn, sich vor empfangener Zustimmung des Kaisers consecriren zu lassen, was dieser Anfangs übel nahm. Beide verständigten sich jedoch freundlich; aber Marinus II. starb schon im Mai 884, und

1) Jede bürgerliche Commune, jeder Baron in und um Rom genoß Autonomie. Vollständig Herr war der Papst nur in den Gütern, die der römischen Kirche eigen gehörten; aber er war doch der Oberherr, Lehnsherr dieser Barone und Communen.

die Acten seines Pontificates sind, wie die meisten andern der nun nächstfolgenden Zeit, fast sämmtlich verloren. Jede sieghaft gewordene Partei pflegte ja, wie wir oben sagten, die Urkunden ihrer Gegnerin zu vernichten [1]). Auf Marinus folgte Adrian III. durch Guido's Partei erhoben, auf deren Wunsch er bei Beginn seiner Regierung erklärte: 1) der Papst könne consecrirt werden ohne Genehmigung des Kaisers und 2) wenn Carl III. ohne ehelichen Sohn sterbe, so solle ein italienischer Fürst die Kaiserkrone erhalten. Adrian starb schon nach 5 Vierteljahren (Sept. 885), und sein Nachfolger Stephan V. (seit 885) stand wie er unter spoletanischem Einfluß; Carl III. aber war nicht kräftig genug, seine Rechte in Italien geltend zu machen.

Er hatte durch Erbschaft fast das ganze Reich Carls d. Gr. wieder in seiner Hand vereinigt [2]); aber er wurde wegen seiner Unfähigkeit und Geistesgestörtheit [3]) im November 887 von den deut-

1) Vgl. Damberger, synchron. Geschichte. Bd. III. S. 822. Bd. IV. S. 196, 238.

2) Italien besaß er an sich schon, seit sein Bruder Carlmann es ihm abgetreten (s. oben), von seinen Brüdern Carlmann († 880) und Ludwig († 882) ererbte er Deutschland sammt einem Theile von Lothringen, den andern Theil Lothringens bekam er mit Frankreich. In Frankreich hatte K. Ludwig der Stammler († 879) zwei Söhne hinterlassen, Ludwig und Carlmann, deren eheliche Geburt zweifelhaft war, indem der König ihre Mutter nachmals, als nicht giltig mit ihm vermählt, verstoßen hatte. Sie wurden zwar Könige, aber Louis starb schon im J. 882, Carlmann im J. 884, und ihr Vetter, Carl der Dicke, ererbte nun Frankreich, indem man auf den dritten, erst nach dem Tode des Vaters gebornen Sohn des Stammlers, Carl, keine Rücksicht nahm, zumal auch seine eheliche Abkunft zweifelhaft war. War nämlich die erste Ehe seines Vaters giltig, so war es nicht die zweite. Uebrigens wurde er später dennoch König von Frankreich als Carl III. oder der Einfältige. Sonach fehlte dem Kaiser Carl d. Dicken vom Reiche Carls d. Gr., so weit es damals noch der Familie gehörte, nur mehr die Provence und Burgund, das Reich Boso's, wovon bald die Rede sein wird.

3) In der Kaisertafel bei Höfler (deutsche Päpste, Beil. I.) findet sich bei Carl d. Dicken die Bezeichnung: a daemone arreptus 851—858. War er vielleicht in seiner Jugend (denn dahin deuten die Zahlen 851 und 858) von einer besondern Krankheit befallen? Zu seinem Sturze trug viel bei, daß er seinen Kanzler Bischof Luitward von Vercelli ungerechter Weise eines strafbaren Verhältnisses mit seiner (jungfräulichen) Gemahlin, der Kaiserin Richarde, beschuldigte, und ihn mit Schimpf entließ, worauf dieser den Arnulf von Kärnthen herbeirief, der

schen Fürsten zu Tribur abgesetzt, und starb schon im J. 888 (begraben auf der Reichenau im Bodensee), nur mit Hinterlassung eines Bastarden, Bernhard, den er vergeblich zu legitimiren versucht hatte. Mit ihm starben die ächten Carolinger aus, großentheils in Folge des Sittenverderbnisses und Haremlebens, sammt arger Lockerung des Ehebandes, was bei ihnen wie bei allen Großen jener Zeit heimisch war und im zehnten Jahrhundert noch wuchs, so daß der Geschichtschreiber Leo sagt (Geschichte von Italien Bd. I. S. 285), hauptsächlich einzelne große Päpste hätten das christliche Eherecht gerettet [1]).

§. 3. Zersplitterung des carolingischen Reiches.

Nach Carls des Dicken Tod zerfiel das carolingische Reich in fünf Theile: Deutschland, Italien, Frankreich, Burgund und Arelat. Schon im Jahre 879 hatte der oben erwähnte Boso, der Schwager Carls des Kahlen, den Tod Ludwigs des Stammlers und die Minderjährigkeit seiner Söhne benützend, und von Papst Johann VIII., der ihn als Sohn adoptirte, unterstützt, durch 23 Bischöfe auf der Synode zu Mante sich zum König von Südfrankreich wählen lassen. Das neue Reich umfaßte namentlich einen beträchtlichen Theil von Burgund sammt der Provence, und erhielt, da Arles die Hauptstadt wurde, den Namen arelatensisches Königreich, auch **Burgundia cisjurana** genannt.

Als Boso und Carl der Dicke in einem Jahre starben (888), gründete ein Vasall des Letztern, sein Statthalter (Herzog) am Jura, der Welfe Rudolf [2]), ein neues Reich unter dem Titel Hochburgund (**Burgundia transjurana**). Es umfaßte einen Theil des eigentlichen Burgund sammt beträchtlichen Theilen der Schweiz und Savoyens, auch Elsaß und Theile von Lothringen. Die geistlichen und weltlichen Herren dieser Gegenden hatten ihn in feierlicher Versammlung im Kloster St. Moriz (in Wallis) im Sommer 888 erwählt. Im Unterschied von Arelate hieß das neue Königreich vorzugsweise Burgund.

---

nun die Absetzung Carls zu Tribur erwirkte. Vgl. Baronius, ad ann. 888 n. 1. und Damberger, a. a. O. Bd. III. S. 875 f. und Kritikheft S. 396.

1) Ueber das Sittenverhältniß des zehnten Jahrhunderts vgl. Höfler, die deutschen Päpste, Bd. I. S. 16. — Manche Beiträge wird auch unsere folgende Geschichtserzählung liefern.

2) Sein Hauptsitz als Herzog war Schloß Strättlingen am Thunersee.

Das dritte Reich jener Fünfzahl war das durch die erwähnten Verluste bereits geminderte Frankreich, wo nach Carls des Dicken Tod die mächtigen Vasallen einen aus ihrer Mitte, den Grafen Odo (Eudo) von Paris, zum König erhoben. Eine andere Partei aber berief den carolingischen Posthumus, Carl den Einfältigen, der nach Odo's Tod (898) Alleinregent wurde, aber fast nie in wirklichen ruhigen Besitz der Gewalt kam, und an Robert, dem Bruder Odo's, und nach dessen Tod an Radulf (Raoul) Gegenkönige hatte [1]). Während der Regierung Carls des Einfältigen gründeten die Normannen an der französischen Küste ihr eigenes Reich, und rissen damit wieder einen großen Theil von Frankreich ab. — Auf Carl den Einfältigen aber folgten noch Sohn, Enkel und Urenkel: Ludwig ultramarinus, Lothar und Ludwig V., unter der Leitung beider Hugo's, nämlich Hugo d. Gr., Grafen von Paris und Herzogs von Francien rc. (Sohn des vorhin genannten Gegenkönigs Robert) und hierauf seines Sohnes Hugo Capet (Dickkopf); und als Ludwig V. (der Faule) im J. 987 starb, wurde letzterer zu Rheims zum König von Frankreich gekrönt, der Stammvater der Capetinger.

Die Krone von Deutschland erhielt nach dem Tode Carls des Dicken der Bastard seines Bruders Carlmann, Herzog Arnulf von Kärnthen, kräftig aber sehr ausschweifend, und errang sogar die Kaiserkrone (wovon später). Ihm folgte im J. 899 sein 6jähriger Sohn, Ludwig III., das Kind, und als dieser 911 starb, erlosch auch dieser Bastardzweig der Carolinger, und die deutschen Fürsten wählten einen aus ihrer Mitte, den Frankengrafen Conrad I. zum König, der von mütterlicher Seite her mit den Carolingern verwandt war. Von da an war Deutschland ein Wahlreich.

§. 4. Italien und der an Papst Formosus begangene Frevel.

Am unglücklichsten wurde nach Carls des Dicken Tod Italien. Sogleich ließ sich im J. 888 Herzog Berengar von Friaul zu Pavia als König der Lombardei krönen, wurde aber von Guido von Spoleto, dem mächtigsten Fürsten Mittelitaliens, besiegt, der nun selbst zum König von Italien und im J. 891 zu Rom von Papst Ste-

---

1) Beide gehörten zu den hohen Geschlechtern Frankreichs, Robert zu der Familie der Grafen von Paris, Rudolf zu denen der Grafen von Burgund (des französischen Antheils).

phan V. (dessen wir schon oben als eines Schützlings der Spoletaner gedachten) auch zum Kaiser gekrönt wurde. Bald darauf starb Stephan V. im September 891 und es folgte ihm der bisherige Bischof von Porto, Cardinal Formosus [1]), den Kaiser Guido Anfangs gar nicht anerkennen wollte. Er gehörte entschieden zur antispoletanischen Partei. Beide verständigten sich zwar, aber ihre Eintracht dauerte nicht lange. Als Kaiser Guido gar zu mächtig zu werden drohte und schon im J. 892 seinen Sohn Lambert zum Mitkaiser hatte krönen lassen, riefen Berengar und Papst Formosus den deutschen König Arnulf herbei, der im J. 894 Oberitalien eroberte, und als nach Guido's Tod (895) sein Sohn Kaiser Lambert die Regierung übernahm, zum zweiten Mal über die Alpen zog, jetzt auch Mittelitalien eroberte und zu Rom von Formosus im April 896 zum Kaiser gekrönt wurde. Da er bald bemerkte, daß er sich bei der Treulosigkeit der Italiener, auch Berengars, nicht lange halten könne, kehrte er in Bälde zurück, ohne etwas anderes als den Titel eines Kaisers gewonnen zu haben. In die eigentliche Herrschaft Italiens aber theilten sich wieder Kaiser Lambert und König Berengar, und nahmen vielfach Rache an den Anhängern Arnulf's. So kam Papst Formosus im Mai 896 gewaltsam um's Leben und nach der nur 15tägigen Regierung des Bonifaz VI. wurde Stephan VI. (VII.) erhoben, ein Günstling und eine Creatur der Spoletaner. In sein Pontificat fällt ein Ereigniß, das in der Geschichte wohl seines Gleichen nicht hat, ich meine den am Leichnam des Papstes Formosus begangenen Frevel. Die Hauptquellen darüber sind 1) die (etwas verdorbenen) Acten eines römischen Concils vom

---

1) Formosus war früher von Papst Johann VII. wegen seines Benehmens als Legat bei den Bulgaren excommunicirt, aber von Papst Marinus wieder vom Banne losgesprochen worden. Er war der erste Papst, der zuvor schon ein anderes Bisthum (Porto) gehabt hatte. Nach Liudprand's Erzählung (bei Baron. ad ann. 891 n. 3 u. Pertz, T. V. p. 282) hätte ihm bei seiner Wahl eine Partei zu Rom den Cardinaldiacon Sergius entgegenzustellen gesucht, aber die Partei des Formosus habe obgesiegt, worauf Sergius nach Tuscien geflohen. Dieser Angabe folgt auch Damberger, a. a. O. Bd. IV. S. 69 und identificirt diesen Sergius mit jenem, der im J. 898 als Gegenpapst gegen Johann IX. auftrat (ibid. S. 176) und im Mai 904 endlich wirklich Papst wurde (ibid. S. 238). Sicher mit Unrecht, denn Flodoard und das Epitaphium auf Sergius (wovon später) sprechen ausdrücklich nur von seiner ersten Erhebung im J. 898 und einer zweiten im J. 904, nicht aber auch von einer dritten im J. 891.

J. 898 (nach Andern 904) [1]. 2) Die von einem Franken Auxilius, der selbst von Papst Formosus ordinirt worden war, verfaßten zwei Bücher de ordinationibus a Formoso factis [2]. 3) Die Hauptquelle ist die angeblich von Bischof Liudprand von Cremona (Kanzler Otto's I.) herrührende (historia imperatorum et regum, auch Antapodosis (Vergeltung) in dem Sinne: die Geschichte ist Weltgericht, von ihm selbst betitelt (lib. I. c. 8.) [3]. — Alle diese Quellen berichten bald kürzer, bald ausführlicher das Factum der Hauptsache nach gleichmäßig, aber sie weichen darin sehr von einander ab, von wem der Frevel begangen worden sei. Nach den beiden ersten Quellen hätte Papst Stephan VI. den Leichnam des Formosus ausgraben und vor Gericht stellen lassen u. s. f. Liudprand dagegen schreibt dieß dem Papste Sergius zu, seiner eigenen Angabe zufolge also einem Afterpapste, und Damberger (Bd. IV. S. 174, 177 und Kritikheft S. 56, 74 und 110) tritt hier dem Liudprand bei und verlegt zugleich das Factum um einige Jahre später (i. d. J. 898), als Sergius Gegenpapst gegen Johann IX. war. Wir werden noch einmal darauf zurückkommen, müssen aber jetzt schon bemerken, daß Baronius und Andere vermuthen, Liudprand habe hier in Angabe des Namens geirrt und Sergius statt Stephanus geschrieben. Dieß ist auch ohne Zweifel das Richtige, denn die zwei ersten von den genannten Quellen sind älter und gewichtiger als Liudprand, und konnten in Angabe des Papstes, unter dem die Sache geschehen, eigentlich gar nicht irren. — In Beziehung auf das Detail des Vorganges aber ist Liudprand's Erzählung die vollständigste. Hienach ließ der Papst aus Haß gegen Formosus dessen Leichnam aus der

1) Abgedruckt bei Harduin, Collectio Concil. T. VI. P. I. p. 487.

2) Vollständig abgedruckt bei Morinus, de sacris ordinationibus, P. II. p. 348; und im 17. Bande der Biblioth. max. PP. Lugdun.; theilweise im Anhange zum 12. Bande der Annalen des Baronius ad ann. 897.

3) Am besten herausgegeben von Pertz, Monumenta german. histor. T. V. p. 264—339. Die betreffende Stelle ist auch abgedruckt bei Baron. T. X. ad ann. 897. n. 2. Ueber Liudprand vgl. auch das Kirchenlexicon von Wetzer und Welte, Bd. VI. S. 637 f. Daß Liudprand sehr oft Unrichtiges und Unwahres erzähle, besonders sehr schmähsüchtig sei, ist allbekannt, und in hohem Grade von Damberger, a. a. O. Bd. IV. Kritikheft S. 108 ff. und von Duret in den Geschichtsblättern aus der Schweiz (1854. Bd. I. Heft 3.) erörtert. Damberger meint sogar hyperkritisch (IV, S. 364 und Kritikheft S. 200), das fragliche Werk rühre gar nicht von Liudprand her.

Gruft nehmen, mit Pontificalgewändern ankleiden und vor eine Art Synode vor Gericht stellen (am Ende des Jahres 896 oder im Januar 897). Ein Diacon wurde ihm als Vertheidiger beigegeben, und die Anklage lautete: „Formosus habe aus sündhaftem Ehrgeiz sein Bisthum Porto mit dem Stuhle von Rom vertauscht." Die Vertheidigung schien nicht genügend (Näheres über sie ist nicht bekannt), und Formosus wurde nun vom Gerichte für einen unrechtmäßigen Papst, und alle seine Decrete und die von ihm ertheilten Weihen für nichtig erklärt; überdieß wurden dem Leichnam die drei Finger, womit der Papst zu segnen pflegt, abgehauen und er entkleidet in die Tiber geworfen. — Hermannus Contractus in seiner Chronik ad ann. 896 deutet an, das Ganze sei geschehen, weil Formosus den Kaiser Lambert verlassen und den Arnulf gekrönt habe (vgl. Pagi, Critica in annales Baronii ad ann. 896. n. 9.). Die römische Synode v. J. 898 aber sagt (c. 9.): einige Verschworne hätten, um einen Schatz zu heben, das Grab des Formosus erbrochen und den Leichnam in die Tiber geworfen. Doch gibt diese Synode andererseits selbst an (c. 1.): jener Leichnam sei von Papst Stephan vor Gericht gestellt worden.

Bald darauf nahm auch Papst Stephan VI. (VII.) ein tragisches Ende, und Flodoard von Rheims, ein bekannter Historiker des zehnten Jahrhunderts, betrachtet dasselbe als göttliche Strafe für seinen Frevel an Formosus. Er wurde aus der Kirche gewaltsam weggeschleppt, in einen finstern Kerker geworfen und erdrosselt, im August 797 [1]). Auch die Worte seines Epitaphiums weisen auf diese Todesart hin [2]). Damberger behauptet (Bd. IV. S. 173 f.), kurz vor seinem Tode habe Papst Stephan die auf den September 897 berufene Synode zu Ravenna gehalten (daraus erhelle, daß er in Ansehen gestanden), und habe auf dieser Versammlung wahrscheinlich dargethan, daß der Leichnam des Formosus gegen seinen Willen mißhandelt worden sei. — Es ist richtig, Papst Stephan VI. schrieb auf den September der 15. Indiction eine Synode nach Ravenna

1) Vgl. Pagi ad ann. 897. n. 8. Bower, Gesch. d. Päpste. Bd. VI. S. 251. Baronius hat den Papst Stephan um ein paar Jahre zu spät angesetzt und damit die ganze Chronologie dieser Zeit verwirrt.

2) Bei Baron. ad ann. 900. n. 6. Pagi, ad. ann. 897. n. 7. Bower, a. a. O.

aus, wie wir aus Flodoard wissen [1]). Nehmen wir nun zunächst mit Damberger (Bd. IV. Kritikheft S. 71) an, der September der 15. Indiction falle mit dem September des Jahres 897 zusammen, so kann von einer in diesem Monat durch Stephan VI. gehaltenen Synode schlechthin nicht die Rede sein. Damberger sagt ja selbst (S. 173 und 174), Papst Stephan VI. sei schon im August 897 um's Leben gekommen. Wie kann er ihn dann noch im September darauf eine Synode halten lassen? Wir hätten sonach, wollten wir bloß ex concessis argumentiren, völlig leichtes Spiel. Allein wir wollen uns einen Irrthum Dambergers (in den Prämissen) nicht zu Nutzen machen. Der September der 15. Indiction gehört nicht, wie er angibt, dem Jahre 897, sondern dem Jahre 896 an, indem damals noch und bis gegen Ende des 11. Jahrhunderts die indictio constantinopolitana in Gebrauch war, welche vom 1. September an datirte, so daß schon der 1. Septbr. 896 der 15. Indiction angehörte. Erst seit Ende des 11. Jahrhunderts kam bekanntlich die indictio romana oder pontificia in Uebung, die mit dem 1. Januar begann. Sonach sollte die Synode, welche Stephan VI. auf den September der 15. Indiction berief, im J. 896 zusammenkommen, also zu einer Zeit, wo der Papst allerdings noch lebte. Allein es ist sehr zweifelhaft, ob diese projectirte Synode wirklich zu Stande kam, und wenn auch, so ist doch keine sichere Nachricht darüber bis auf uns gekommen [2]), und was Damberger ihr zuschreibt, ist geradezu irrig. So vor Allem seine Angabe (S. 174), Papst Stephan habe auf dieser Synode dargethan, daß die Leiche des Formosus gegen seinen Willen mißhandelt worden sei. Für's Erste ist nicht zu übersehen, daß die angebliche ravennatische Synode, wenn sie im September 896 zusammentrat, schon vor jenem schrecklichen Ereignisse statt hatte, welches in den Februar der 15. Indiction, also in den Februar 897 zu verlegen ist [3]). Für's Zweite aber hat Damberger für seine Behauptung nicht den geringsten Beleg beigebracht und erst aus S. 239 können wir erschließen, daß er diese Notiz aus der oben erwähnten Schrift des Auxilius de ordinationibus schöpfen zu dürfen glaubte; aber dieser spricht von dem ravennatischen Concil des Jahres 898

1) Bei Baron. ad ann. 897. n. 9. und 13.

2) Baronius sagt von ihr ganz richtig (ad ann. 897. n. 13.): de ista synodo mentio nusquam.

3) Vgl. Jaffé, regesta Pontificum p. 303.

unter Papst Johann IX. — Irrig ist es endlich auch, wenn Damberger (S. 173) sagt: gerade auf jener Synode zu Ravenna habe Stephan VI. dem Kaiser Lambert zu Gefallen ein Decret erlassen des Inhalts: „jeder neue Papst soll von den Bischöfen (Cardinalbischöfen) und dem Klerus in Gegenwart des Senates und Volkes gewählt, aber nur in Gegenwart der kaiserlichen Gesandten (d. h. nur mit Zustimmung des Kaisers) consecrirt werden.“ — Allein dieses Dekret gehört dem Papst Stephan IV. und einer römischen Synode im Anfang des 9. Jahrhunderts an [1]).

Wer den Tod Stephans VI. herbeigeführt habe, ist unbekannt; vielleicht war er die Folge eines Aufstandes der Bürger gegen die spoletanische Partei. Ihm folgte Papst Romanus am 28. August 897, der schon nach vier Monaten wieder verschied, wahrscheinlich ermordet. Das gleiche Loos traf vielleicht auch den nur 20 Tage regierenden Papst Theodor, der sich durch Wohlthätigkeit auszeichnete, die Parteien zu versöhnen suchte, und die von Formosus geweihten, von Stephan vertriebenen Geistlichen wieder einsetzte [2]). Ihm gegenüber wurde von einer andern Partei, wahrscheinlich der tuscischen, Sergius III. in einem Tumulte gewählt und als Papst ausgerufen, und jetzt erst, meint Damberger (Bd. IV. S. 177 und Kritikheft S. 104), habe Letzterer oder eigentlich seine Partei, den Frevel an der Leiche des Formosus begangen. (Später jedoch habe sie die Schuld auf Stephan zu wälzen gesucht S. 290.) Damberger ließ hier außer Acht, daß er S. 175 sagte: schon Papst Stephan VI., der doch ungefähr ½ Jahr vor dieser Erwählung des Sergius starb, habe bereits auf der (angeblichen) Synode zu Ravenna erklärt, jene That sei gegen seinen Willen geschehen. — Die eine seiner Behauptungen widerspricht hier der andern und es offenbart sich auch damit die Unhaltbarkeit seiner fraglichen Hypothese. —

§. 5. Die Unfreiheit des römischen Stuhls und die Zeiten der Pornokratie.

Wie wir sahen, war im Anfange des Jahres 898 Sergius III. in einem Tumulte zum Papste erhoben worden, aber Kaiser Lambert verweigerte ihm die Anerkennung, und unter seinen Auspicien wurde nun im Sommer 898 Johann IX. zum Papste gewählt und ge=

1) Conciliengesch. Bd. IV. S. 7.

2) Vgl. Flodoard bei Pagi, ad ann. 898. n. 3.

weiht, ein trefflicher Mann, der durch Synoden (er hielt deren drei, wie Flodoard bezeugt) — die Gebrechen der Zeit zu heilen und die tuscische Partei durch den Bann zu demüthigen suchte [1]). Bald darauf wurde Kaiser Lambert auf der Jagd ermordet (im Herbst 898) und Berengar jetzt als König der Lombardei anerkannt. Ja er soll sogar nach Rom gezogen sein und Papst Johann IX. gezwungen haben, ihn zum Kaiser zu krönen. So erhellt wenigstens aus den Akten des unter Johann IX. abgehaltenen ersten Concils (bei Harduin l. c. p. 488), wo die coronatio Berengarii für nichtig, und nur die des Lambert für gültig erklärt wird. Pagi meint (ad ann. 897 n. 7.), das Wort Berengarii sei eingeschoben und die Krönung Arnulfs vom Concil verworfen worden, eine Hypothese, die Manches für sich hat, (besonders den Ausdruck barbarica coronatio), gegen die sich jedoch Damberger (Bd. IV. Kritikheft S. 73) erklärt. — Die Gegenpartei Berengars, hauptsächlich die Tuscier, auch dadurch vergrößert, daß er die eben verwüstend in Italien umherziehenden Magyaren nicht zurückzutreiben vermochte, rief den König Ludwig von der Provence, den Sohn Boso's herbei, und Papst Benedict IV., der seit dem Tode Johann's IX. (wahrscheinlich seit dem Dezbr. 900) den heil. Stuhl bestiegen hatte, krönte ihn zum Kaiser [2]). Der neue Papst war ein würdiger und sehr freigebiger Mann, allein er starb schon im Oktober 903, nach Dambergers Vermuthung (S. 236 f.) durch die Berengar'sche Partei ermordet, welche nun Leo V. erhob. Schon nach 4 Wochen wurde er von seinem Caplan Christophor verdrängt und eingekerkert [3]); aber auch Papst Christophor mußte nach ungefähr 6 Monaten [4]) jenem Sergius weichen, der schon 6—7 Jahre früher als Gegenpapst gegen Romanus und Johann IX. aufgetreten war. Christophor wurde gezwungen zu resigniren, und zuerst in ein Kloster, dann in ein Gefängniß gesperrt, wo er seinen Tod fand. Sergius IV. aber wurde im Mai 904 inthronisirt und

1) Pagi ad ann. 898 n. 3. Von zweien dieser Synoden haben wir noch Akten bei Mansi, T. XVIII. p. 222 sqq. u. Hard., T. VI. P. I. p. 487 u. 491. Vgl. Pagi l. c. n. 4—8. Damberger, a. a. O. Bd. IV. S. 178. 179. 196. Kritikheft S. 73—75 u. 103. Conciliengesch. Bd. IV. S. 542.

2) Damberger, a. a. O. Bd. IV. S. 196 vermuthet, Johann IX. sei ermordet worden, wie er denn fast alle Päpste dieser Zeit eines gewaltsamen Todes sterben läßt, auch wo die Quellen nichts davon sagen.

3) So berichtet Platina bei Pagi ad ann. 903 n. 2.

4) So bemerkt Flodoard bei Pagi ad ann. 905 n. 5.

regierte bis 28. August 911. Flodoard sagt (bei Pagi l. c. n. 5), derselbe sei auf Verlangen des Volkes aus dem Exil, worin er seit der Erhebung Johannes IX. lebte, nach Rom zurückgekehrt, und Liudprand (I. 30) will wissen, er sei durch den Markgrafen Adalbert von Tuscien auf den päpstlichen Stuhl erhoben worden (vgl. Damberger, Bd. IV. Kritikheft S. 102). Es ist dieß in der That wahrscheinlich, denn bisher schon war Tuscien sein Asyl gewesen. Sergius stammt höchst wahrscheinlich aus der Familie der Grafen von Tusculum (Frascati bei Rom) [1], und war dadurch mit jenen drei Frauen verwandt oder doch verschwägert, welche fortan auf lange das Regiment in Rom führten, theils durch ihre rechtmäßigen, theils durch ihre buhlerischen Verbindungen mit allen einflußreichen Männern, so daß man die 50 Jahre, während deren sie die Zügel in der Hand hatten, die Zeit der Pornokratie genannt hat. Die erste dieser Frauen war Theodora d. ä., aus senatorischem Geschlechte (der Adel in Rom hatte die altrömischen Titel wieder aufgefrischt, als Mittel zur Gewalt). Anfangs wohl mit einem Grafen von Tusculum oder Conti verheirathet, später Frau oder Maitresse des Markgrafen Adalbert II. von Toscana, der sie jedoch aus politischen Gründen wieder verstieß (im Jahre 896), um Bertha, die Tochter der Waldrade (Maitresse Lothars II.), ehelichen zu können. Ihr an Schönheit, Klugheit und Lascivität noch überlegen waren ihre beiden Töchter Marozzia und Theodora d. j., erstere seit ungefähr 905 mit Alberich, Grafen von Tusculum, einem Anverwandten des Papstes Sergius III. (s. d. Tabelle bei Höfler) verheirathet, welcher unter dem Titel Patricius die höchste Gewalt in Rom erlangte. Mit ihm und Marozzia stand Papst Sergius in so nahem Verhältniß, daß ihn seine Feinde beschuldigten, der Vater jenes Knaben zu sein, welchen Marozzia dem Alberich ungefähr um's Jahr 906 oder 907 gebar, und der später als Johann XI. i. J. 931 den päpstlichen Stuhl bestieg [2].

---

1) Vgl. Leo, Gesch. v. Italien. Bd. I. S. 308 und die Geschlechtstafel bei Höfler, deutsche Päpste. Bd. I. im Anhang.

2) Der schmähsüchtige Liudprand macht in seiner Antapodosis lib. III, 13 und 43 natürlich den Sergius zum Vater Johanns XI. (Pertz, T. V, Script. T. III. p. 297 und Baronius ad ann. 908 n. 5). Andere Alte nennen Johann einen filius Alberici, wie Damberger im Kritikheft zu Bd. IV. S. 200 f. zeigt. Letzterer verweist darum die Angabe Liudprands in das Gebiet

Im Gegensatze zu den Schmähungen Liudprands u. A., denen nachschreibend Baronius diesen Sergius einen homo vitiorum omnium servus nennt (ad ann. 908 n. 7), wird dieser Papst von mehreren Alten (z. B. Johannes Diakonus [1]) und Flodoard) und auch in Inschriften gelobt und gerühmt und sogar behauptet, daß er eigentlich schon i. J. 898 rechtmäßig gewählt und nur durch Gewalt verdrängt worden sei. Flodoard schreibt über ihn:

Sergius inde redit (aus dem Exil), dudum qui lectus ad arcem
Culminis, exilio tulerat rapiente repulsam;
Quo profugus latuit septem volventibus annis;
Hinc populi remeans precibus, sacratur honore
Pridem assignato, quo nomine tertius exit
Antistes. Petri eximia quo sede recepto
Praesule gaudet ovans annis septem amplius orbis.
Ipse favens Cleri censura (ae) in culmine rapto
Falce ferit pervasores [2]).

Die ehemalige Grabschrift des Sergius in der Vaticankirche lautete:

Limina quisquis adis Petri metuenda beati,
Cerne pii Sergii exuviasque Petri.

---

der Lügen und üblen Nachrede von Seite der Feinde (Bd. IV. S. 289). Bis dahin könnten wir ihm Recht geben; nicht aber wenn er S. 565 behauptet: Johann XI. sei keineswegs der Sohn Marozzia's gewesen, sondern Alberich habe ihn in seiner ersten Ehe, bevor er die Marozzia heirathete, gezeugt und er sei somit nur angeheiratheter Sohn der Marozzia. Er widerspricht sich hier selbst, nämlich dem, was er auf S. 289 gesagt hatte, daß Marozzia dieses Söhnchen dem Alberich zwischen 906—907 geboren habe. Ein zweiter Widerspruch findet sich zwischen S. 565 und 591. An ersterer Stelle wird erzählt, Marozzia habe ihrem Gemahle beiläufig um 915 den Alberich II. geboren, während letzterer auf S. 591 ein erheiratheter Sohn der Marozzia genannt wird, wornach auch er aus der ersten Ehe des Alberich I. stammen würde, was gar nicht sein kann, da er im J. 932, als er Fürst von Rom wurde, kaum 20 Jahre zählte, und Marozzia doch schon zu Sergii III. Zeit (904—911) mit Alberich I. verheirathet war. Auf S. 289 hatte es Damberger sogar wahrscheinlich gefunden, diese Vermählung der Marozzia ins J. 905 zu versetzen. — Drittens endlich sagt er auf S. 289: Alberich sei kurze Zeit vor Sergius III. also i. J. 910 oder 911 gestorben, dagegen nach S. 565 zeugte er noch i. J. 915 einen Knaben, und starb nach S. 509 i. J. 925. Letzteres ist ohne Zweifel das Richtige.

1) Joann. Diac. de eccles. Lateran. §. 17. bei Pagi ad ann. 904 n. 7. vgl. Bower, a. a. O. S. 268.

2) Bei Pagi, ad ann. 904 n. 5. und Damberger, Kritikheft zu Bd. IV. S. 123 f.

Culmen apostolicae sedis is jure paterno.
Electus tenuit, ut Theodorus obit.
Pellitur urbe pater, pervadit sacra Johannes,
Romuleosque greges dissipat ille lupus (Joh. IX.)? [1]).

Als Hauptbegebenheiten aus dem Pontificate des Papstes Sergius III., der übrigens nicht alsbald überall anerkannt wurde [2]), sind anzuführen, daß er die Laterankirche zu Rom, welche seit den Zeiten Constantins d. Gr. gestanden, aber unter Stephan VI. zusammengefallen war, wieder aufbaute [3]), den Streit zwischen den Kirchen von Hamburg-Bremen einerseits und von Mainz und Köln andererseits zu Gunsten der ersten entschied und sie für eine abhängige Metropole erklärte [4]), durch Gestattung der vierten Ehe des Byzantiner Kaisers Leo Philosophus die Verbindung mit der griechischen Kirche wieder anknüpfte, dadurch das seit Photius bestehende Schisma beseitigte und durch seine Legaten eine Synode in Constantinopel halten ließ [5]). In andern Synoden versuchte er mehrere Mißstände zu heben [6]), namentlich auch die seit Stephan VI. schwebende Frage, ob Formosus ein rechtmäßiger Papst gewesen und die von ihm ertheilten Weihen gültig seien. Sergius wollte diese Frage mit Nein beantwortet wissen, und verlangte deßhalb, daß die von Formosus Geweihten ihre Ordination revalidiren lassen sollten. Da nicht Alle darauf eingingen, und er auf einer Synode zu Rom im J. 910 mit Bann und Suspension gegen die Ungehorsamen einschritt, wurde der Streit nur um so heftiger [7]). Flodoard und die Grabschrift sagen von ihm, er

---

1) Bei Pagi, ad ann. 910. n. 1. u. Watterich, vitae Rom. Pontif. 1862. T. I. p. 85.

2) Damberger, Bd. IV. S. 241.

3) Pagi, ad ann. 904. n. 7.

4) Damberger, a. a. O. Bd. IV. S. 241. 242. 319 f.

5) Bower, a. a. O. S. 268. Damberger, a. a. O. S. 250. 253. 276. Bekanntlich ist die wiederholte Ehe nicht kirchlich verboten, aber griechische Synodalcanonen und weltliche Gesetze hatten die vierte Ehe verboten.

6) „Man hat eine Spur, daß von Sergius III. und einer durch ihn veranstalteten Synode der sonst fromme B. Wilhelm von Turin zur Büßung eines vielleicht politischen Vergehens auf drei Jahre suspendirt worden ist." Damberger, a. a. O. S. 250. Kritikheft, S. 113.

7) Damberger, a. a. O. S. 239 und 289. Damberger vermuthet bloß, daß um jene Zeit eine Synode gehalten worden sei, und wir können diese Vermuthung durch die Worte des Epitaphiums: judicium patrum unterstützen.

habe die invasores sacrorum oder die pervasores mit der Sichel abgeschnitten. Vielleicht geht dieß auf die von Formosus eingesetzten von Sergius III. entfernten Bischöfe, vielleicht aber auch auf Laien, welche Kirchengut an sich gerissen hatten, namentlich auf König Berengar [1]); wahrscheinlicher jedoch ist das Erstere, denn Flodoard will sagen, er begünstigte die strenge Disciplin unter dem Klerus und schnitt Eindringlinge von ihren geraubten Sitzen ab [2]). Das hätte ein Mann nicht gewagt, der selbst so schlecht gewesen, als Liudprand den Sergius schildert. Trotz dieser Strenge und Parteilichkeit gegen die Anhänger des Formosus schreibt ihm das Epitaphium Liebe gegen die ganze Heerde zu: amat pastor agmina cuncta simul. Daß er in seinem spätern Leben sich auch gegen die tuscische Partei, die ihn auf den Stuhl brachte, erhoben habe, behauptet Damberger S. 353 als gewiß, S. 388 als wahrscheinlich. Gründe dafür sind mir nicht bekannt.

Unter der Regierung des Papstes Sergius III. war Kaiser Ludwig von der Provence durch Berengar i. J. 905 zu Verona überfallen und geblendet worden. Er ging darauf wieder in die Provence zurück und behielt nur den Titel eines Kaisers bei; Berengar aber kam wieder zur Gewalt und stellte sich, da Sergius wahrscheinlich am 23. August 911 starb [3]), (ob natürlich oder gewaltsam, ist ungewiß), mit dessen Nachfolger Anastasius III. auf einen freundlichen Fuß. Letzterer war ein vornehmer Römer, und war auf canonische Weise unter ungeheurem Jubel des Volkes erhoben worden [4]). Flodoard schildert ihn als einen sanften Mann [5]). Wahrscheinlich auf Berengars Wunsch ertheilte er dem Bischofe von Pavia (Ticinum) Vorrechte, wie sie sonst nur die Patriarchen besaßen, und beschenkte dessen Kathedrale mit herrlichen Ornamenten [6]). Er starb schon nach ungefähr zweijährigem Pontifikate, und nach ihm soll

---

1) Vgl. Damberger, a. a. O. S. 250 und Kritikheft, S. 124.

2) Daß er dieß theils kraft päpstlicher Gewalt, theils auf Synoden gethan, liegt in den Worten des Epitaphiums: falce romanae ecclesiae u. judicio patrum (wenn nicht mit letzterem auf alte Canonen hingewiesen ist).

3) Pagi, ad. ann. 910 n. 1. Damberger, a. a. O. S. 290.

4) Damberger, a. a. O. S. 330.

5) Bei Pagi, ad ann. 912 n. 1. Aehnliches sagt das Epitaphium bei Baron. ad ann. 912 n. 1.

6) Baron. ad. ann. 910 n. 1. Damberger, a. a. O. S. 330.

Lando, sagt Flodoard [1]), ein halbes Jahr und 11 Tage lang [2]) regiert haben.

In Betreff der Chronologie gibt nur das einen sichern Anhaltspunkt, daß Lando's Nachfolger der vielberufene Johann X. sicher vor Neujahr 914 den päpstlichen Stuhl bestieg; Damberger (Kritikh. S. 140) weist dieß im Gegensatze zu den sonstigen Annahmen nach, denen zu Folge Johann X. erst ½ bis 1½ Jahr später auf den Thron gekommen wäre. Vgl. Pagi ad ann. 912. n. 7. Hiernach muß Anastasius gegen die Mitte des Jahres 913 und nicht erst im Oktober, wie Pagi (ad ann. 912 n. 1.) meinte, gestorben sein, oder man muß, will man letzteres festhalten, dem Lando weniger als sechs Monate zuschreiben, was Damberger (a. a. O. S. 357) für ziemlich wahrscheinlich hält. Von Lando's kurzer Regierung ist uns kein Detail bekannt. Nach Liudprands Erzählung könnte man zwar meinen, Lando habe den nachmaligen Papst Johann X. zuerst zum Bischof von Bologna und gleich darauf zum Erzbischof von Ravenna ernannt [3]); aber wir werden in Bälde sehen, daß dieß unrichtig ist.

§. 6. Zur Ehrenrettung des vielgeschmähten Papstes Johann X.

Mit der Stuhlbesteigung Johanns X. kommen wir wieder zu einem Hauptpunkte in der Periode der sogenannten Pornokratie und zu einer der obscönsten Anekdoten des schmähsüchtigen Liudprand. Er erzählt: „Erzbischof Petrus von Ravenna schickte öfter in kirchlichen Angelegenheiten einen seiner Kleriker nach Rom, Namens Johannes. Dieser erregte wegen seiner Schönheit die Begierde der Theodora [4]), wurde von ihr verführt, eigentlich zur Sünde gezwungen (secumque hunc scortari non solum voluit, verum etiam atque etiam post compulit). Da starb der Bischof von Bologna, und Johannes wird

---

1) Bei Pagi l. c.

2) Vgl. Gfrörer, Gesch. der Carolinger Bd. II. S. 480 und hieraus Damberger, Kritikheft S. 136.

3) Ihm folgend erzählt dieß auch Baronius, ad ann. 912 n. 7. u. 14.

4) Nicht Theodora d. j. wie Gfrörer (die Carolinger II. S. 480 u. Kirchengeschichte III. 3. S. 1156) vermuthet, sondern wie der Zusammenhang andeutet, Theodora d. ä., denn Liudprand sagte von ihr wenige Zeilen vorher: quae duas habuit natas Maroziam atque Theodoram, non solum coaequales, sed etiam in exercitio Veneris promptiores.

an dessen Stelle gewählt. Kurz darnach (paulo post), bevor Johannes consecrirt wurde, starb auch der genannte Erzbischof von Ravenna, und auf Betreiben der Theodora drängt sich Johannes jetzt in diesen Stuhl ein, geht nach Rom und wird hier sogleich zum Erzbischof von Ravenna geweiht. Bald darauf (modica vero temporis intercapedine) starb der Papst, der ihn ungerecht ordinirt hatte. Theodora aber, um nicht 200 Meilen von ihrem Liebhaber entfernt und so seiner Umarmung nur höchst selten theilhaft zu sein, zwang ihn, den Stuhl von Ravenna zu verlassen und den obersten Pontifikat in Rom (proh nefas) sich anzumaßen" [1]).

Alles dieses hat Baronius dem Liudprand nachgeschrieben und deßhalb den Papst Johann X. einen Pseudopapa genannt [2]). Dagegen haben Amadesi, Muratori und Damberger, theilweise auch Leo, mehr oder weniger an der Aechtheit dieses Liudprandischen Berichtes gezweifelt [3]); am Besten aber hat ihn i. J. 1854 der nachmalige bischöfliche Kanzler Duret von Solothurn in den Kopp'schen Geschichtsblättern aus der Schweiz (Bd. I. Heft 3) bekämpft. Er zeigte, daß der fragliche Johannes nach Ausweis von Urkunden schon i. J. 905 Erzbischof von Ravenna war, daß es also mit der modica temporis intercapedine nichts und die Angabe völlig falsch sei, als wenn Johannes demselben Papste qui eum injuste ordinaverat, im Amte nachgefolgt. Im J. 905 saß Sergius III. auf dem päpstlichen Stuhl, auf den dann Anastasius III. und erst nach dessen Tode Lando folgte. Duret zeigt weiterhin, daß Liudprand's Erzbischof Petrus von Ravenna, der den Johann wiederholt nach Rom geschickt haben soll, gar nicht existirte, und daß nicht der Vorfahrer sondern ein Nachfolger Johann's auf dem Stuhle von Ravenna Petrus geheißen habe. Daß Johann X. mit Theodora d. ä. und ihrer Familie in näheren Beziehungen stand, wird auch von Duret nicht geläugnet, aber er macht wahrscheinlich, daß er ein Verwandter von ihnen, und Theodora d. ä. seine Tante war. Endlich weist er darauf hin, daß Johannes urkundlich als Erzbischof von Ravenna sich sehr tüchtig zeigte, und daß den Schmähungen Liudprand's gegenüber andere Quellen ihm bedeutendes Lob spenden und unter

---

1) Liudprand, Antapod. bei Pertz, IV. p. 297.

2) Baron. ad ann. 912 n. 12. Vergl. Damberger, Kritikheft zu Bd. IV. S. 140.

3) Vgl. Damberger, a. a. O. Kritikh. S. 140 f.

den Alten selbst Solche ihn im Allgemeinen rühmen, welche einzelne seiner Regierungshandlungen tadeln. So schreibt z. B. der Panegyrist Berengars, welcher dem Johann X. gegenüber keinen Grund zur Parteilichkeit hatte, über ihn also:

Summus erat pastor tunc temporis urbe Johannes,
Officio affatim clarus sophiaque repletus.

Und auch Flodoard spricht sehr anerkennend von ihm, obgleich er darüber ungehalten war, daß er die Gewaltthat des mächtigen Grafen Herbert von Vermandois nachträglich bestätigte, welcher im Jahre 925 seinen fünfjährigen Sohn Hugo auf den Stuhl von Rheims intrudirte, so daß er (Herbert) selbst die Güter des Erzstiftes, der B. Abbo von Soissons dagegen das Geistliche administriren sollte [1]). Großen Ruhm erwarb sich Johann X. durch das Bündniß, das er gegen die Sarazenen zu Stande brachte, und wodurch es ihm gelang, in der Schlacht am Garigliano, der er persönlich anwohnte, die Festungen, welche die Sarazenen schon in der Nähe von Rom erbaut hatten, ihnen wieder abzunehmen und fast ihre ganze Besatzung aufzureiben (im J. 915 und 916). Darauf krönte er, zum Lohne für die hiebei geleistete Hilfe, den Berengar an Ostern 916 zum Kaiser und ließ im September desselben Jahres durch seinen Legaten bei dem berühmten Hochaltheimer Concil in Deutschland den Vorsitz führen [2]).

§. 7. Ermingarde und Marozzia.

Während der Regierung Johanns X. begaben sich wichtige Veränderungen. Auch im obern Italien war eine Frau übermächtig geworden, wie Marozzia in Mittelitalien. Es war dieß **Ermingarde**, eine Tochter jener Bertha (S. 240), die aus der ehebrecherischen Verbindung zwischen Waldrade und Lothar II. entsprossen war. Ermingarde stammte aus der zweiten Ehe Berthas mit Adalbert II.

---

1) S. die Stelle Flodoards bei **Baron.** ad ann. 925. n. 9. u. 10. **Pagi**, 928. 2. Vgl. **Damberger**, a. a. O. Bd. IV. S. 487, 545, 546. Der Knabe Hugo wurde jedoch in Bälde durch Raoul, den französischen Gegenkönig (s. oben) wieder vertrieben und erhielt erst im J. 840 den Stuhl von Rheims aufs Neue durch Papst Stephan VIII.

2) **Pagi**, ad ann. 916. n. 3. und Conciliengesch. Bd. IV. S. 556.

von Tuscien [1]), und war an den Markgrafen Adelbert von Ivrea in Piemont verheirathet. Dieser rief mit andern Unzufriedenen den jungen König Rudolf II. von Hochburgund in's Land, damit er dem Berengar die Krone entreiße. Es kam zum Krieg, darauf zum Vergleich, aber schon im März 924 wurde Berengar zu Verona von persönlichen Feinden oder in einem Aufstand ermordet und darauf Rudolf allgemein als König der Lombardei anerkannt. Auch Ermingarde, unterdessen Wittwe geworden (a. 924), unterwirft sich wenigstens zum Schein, erwirbt aber angeblich durch Buhlerei eine große Gewalt, sowohl über König Rudolf selbst, als wie über viele Große Oberitaliens, so daß es ihr in Bälde gelang, Rudolf wieder aus Italien zu treiben [2]), und ihrem eigenen Halbbruder Graf Hugo von Provence (Arles) im J. 925 oder 926 die Krone der Lombardei zu verschaffen. Wie sie war auch Hugo ein Sohn Berthas, aber aus der ersten Ehe mit dem Grafen Theobald von Provence, dadurch ein Vetter des alten geblendeten Ludwig von Provence, dessen Vertrauen er genoß, und dessen Erbe er großentheils an sich riß, mit Beeinträchtigung des Sohnes, welchen Ludwig hinterlassen (s. S. 243). Die Welt bezeichnet ihn als Hugo malus, er war schlau, unehrlich, grausam, in hohem Grade ausschweifend, und drang seine Bastarden vielfach der Kirche auf [3]).

In demselben Jahre, in welchem Hugo nach Italien zog (925), kam Markgraf Alberich, der Gemahl der Marozzia, das Haupt der tusculanischen Partei, in einen Kampf mit der toscanischen Partei

1) Der erste Gemahl Berthas war Graf Theobald von Arles und aus dieser Ehe entsprang König Hugo, von dem sogleich die Rede sein wird.

2) Auch Rudolf war in ihren Schlingen. Als er nun gegen sie ziehen mußte, um sich zu behaupten, ließ sie ihm sagen: wenn sie wolle, könne sie jeden der ihn umgebenden Freunde (durch ihre Gunst) zum Verräther machen, worüber Rudolf so erschrack, daß er zunächst noch einmal zu Ermingarde eilte und dann Italien verließ. Vgl. Leo, Gesch. von Italien. Bd. I. S. 299.

3) Damberger, IV. 506, 507, 771, 658 f. Sehr schlimm schildert ihn Höfler I. 28, namentlich sein höchst verderbliches Einwirken auf die Kirche. Von seinen vielen Concubinen gab er den drei besonders Bevorzugten die Namen Juno, Venus und Semele wegen ihrer angeblichen Aehnlichkeit mit diesen mythologischen Personen, wie es denn zur Renomisterei jener Zeit gehörte, heidnische Götternamen im Munde zu führen. Leo, Gesch. v. Italien. Bd. I. S. 322. Und diesen Hugo schildert Liudprand als einen cultor Dei sanctaeque religionis amator, als wohlthätig und als einen Freund der Gelehrten. Vgl. Höfler I. 16. und Damberger, IV. S. 507.

und deren Haupt Markgraf Guido um's Leben [1]), und der Sieger heirathete hierauf die Wittwe Marozzia, um die Gewalt beider bisher entgegengesetzten Parteien zu einigen (Damberger IV. 509 u. 510). Guido und Marozzia wurden Tyrannen Roms, und Papst Johann X. kam bald in solche Conflicte mit ihnen, daß er floh, eingekerkert und einigen Nachrichten zufolge sogar ermordet wurde, 29. Juni 928. Nach Andern starb er aus Kummer (Damberger, IV. 510, 551, 553, 554).

Ihm folgt Leo VI., ein vornehmer Römer, wie es scheint, nicht von der Partei der Marozzia, verlor aber schon nach einem halben Jahre im Febr. 929 den Stuhl wieder an Stephan VII., wahrscheinlich eine Creatur der Marozzia (Damberger, IV. 564), und als dieser am 15. März 931 starb, wurde Johann XI. erhoben, ein Sohn der Marozzia (angeblich vom Papst Sergius III. s. oben S. 240), obgleich erst ein Mann von kaum 25 Jahren. Er war und blieb von seiner Familie abhängig, anfänglich von der Mutter, später von dem Bruder. Marozzia aber heirathete, nachdem Guido 929 gestorben, den König Hugo a. 932, der selbst seit a. 930 Wittwer geworden war (Damberger, IV. S. 565). Sie war seine dritte Frau, er ihr dritter Mann. Die Herrschaft schien jetzt ganz fest und Hugo wurde bereits von dem Papste zum Empfang der Kaiserkrone eingeladen. Aber die Klugen hatten sich verrechnet, der andere Sohn der Marozzia, der junge Alberich, glaubte sich durch seinen Stiefvater Hugo im väterlichen Erbe beeinträchtigt, und erregte auf eine Ohrfeige seines Stiefvaters hin einen Aufstand der Römer, so daß Hugo floh, Marozzia aber von ihrem eigenen Sohn Alberich gefangen gesetzt wurde (Damberger, IV. S. 592).

§. 8. Alberich beherrscht Rom und den päpstlichen Stuhl.

Von nun an war Alberich princeps Romae [2]), und alle Versuche Hugos, die Stadt zu erobern waren vergeblich, so daß er mit Alberich endlich Frieden schloß und ihm seine Tochter Alba zur Frau gab. Er durfte Rom nicht mehr betreten. Auch Johann XI. kam

1) Guido war ein Halbbruder des Königs Hugo, auch ein Sohn der Bertha aus ihrer zweiten Ehe mit Adelbert von Tuscien, also ein Bruder der Ermingarde.

2) Seine Gewalt war übrigens durch den Adel beschränkt. S. Damberger, Bd. IV. S. 817 f.

in Haft und vollständig in die Gewalt seines Stiefbruders, der ihn nicht nur in weltlichen, sondern auch in geistlichen Dingen beherrschte. Er starb im dritten Jahre dieser Gefangenschaft in den letzten Tagen des Jahres 935 (Damberger, IV. 629, 619).

Im Anfange des folgenden Jahres 936 wurde unter Alberichs Auspicien, aber in canonischer Weise Leo VII. gewählt [1]), ein gottseliger Mönch, der sich namentlich auch des kirchlichen Zustands in Deutschland annahm und a. 938 Legaten dahin sandte (Damberger, IV. 629, 630, 668). Er starb schon im Juli 939, und es wurde in einem Tumulte Stephan VIII. gewählt (vielfach für einen Deutschen gehalten), der Manches zu bessern, manche Streitigkeiten zu schlichten, auch zwischen den Fürsten Frieden zu stiften bedacht war, und sich dazu, wie seine Vorgänger, des heil. Odo von Clugny bediente [2]). Ihm folgte 942 der heiligmäßige Marin II. oder Martin II., pater patriae, in seinem Wirken gehemmt, wie sein Vorgänger, und Friedensstifter wie er. Gegen Ende seines nicht ganz 2½jährigen Pontificats fällt die Vertreibung des Königs Hugo aus Italien. Die oberitalischen Vasallen, besonders Berengar von Jvrea, waren mit ihm sehr unzufrieden, so daß er die italische Krone seinem 18jährigen Sohne Lothar überließ, den er zuvor schon zum Mitkönig angenommen und mit Adelheid, einer Tochter Rudolfs II. von Burgund, vermählt hatte. Er selbst seit Kurzem (nach Marozzias Tod) in vierter Ehe mit der Wittwe Rudolfs II., Bertha, vermählt, eilte im Mai 946 nach seiner Heimath Provence, um dort, wie erzählt wird, in einem Kloster für seine vielen Sünden zu büßen. Er starb schon im folgenden Jahre 947. Sein Sohn Lothar war jedoch nur Namenkönig; die Gewalt war bei den Vasallen, namentlich Berengar von Jvrea, und als Lothar schon am 22. November 950 plötzlich starb in einem Alter von 21 Jahren, wurde Berengar (II.) sammt seinem Sohne Adelbert im Dec. 950 zu Pavia zum König von Italien gewählt und gekrönt. Daß Lothar von

1) Höfler, deutsche Päpste, Thl. I. S. 29. vermuthet, „Leo VII. und seine drei nächsten Nachfolger seien unabhängig von Alberich gewählt worden, und es sei ihren Tugenden gelungen, die Kirche dem Gewühle der Parteien zu entreißen." — Das ist offenbar zu viel gesagt.

2) Damberger, Bd. IV. S. 682, 684, 685. Namentlich wurden Abteien durch diesen Papst geregelt, l. c. S. 682.

Berengar vergiftet worden sei, ist wohl nur Parteilüge. Ein alter Chronist versichert, er sei an einer hitzigen Krankheit gestorben [1].

§. 9. Adelheid und Otto d. Gr.

Bekanntlich wollte Berengar die 19jährige Wittwe Lothars, Adelheid, mit seinem Sohne vermählen, und ließ sie ihrer Weigerung wegen, wohl auch damit sie keine Gegenpartei aufrufe, zu Como verhaften und in der Burg Garda, am See gleichen Namens, bewachen. Ist auch in ihre Geschichte manches Sagenhafte eingeflossen, so ist doch richtig, daß sie unwürdig behandelt wurde, aber mit Hilfe eines Geistlichen (Martin) und nach dem Rathe des Bischofs Adelhard von Reggio am 20. August 951 entfloh und nach Schloß Canossa entkam, dessen Inhaber, Ritter Albert oder Azzo, sie freundlich aufnahm. Adelheid und ein großer Theil des unglücklichen Italiens richtete jetzt die Blicke nach Deutschland, um von hier aus Hilfe zu erhalten, denn hier war gerade in dem verrufenen zehnten Jahrhundert eine neue Blüthe in Staat, Kirche und Wissenschaft aufgegangen. Schon König Heinrich I., der Ahnherr des sächsischen Kaiserhauses, hatte Vieles im staatlichen Leben geordnet, Städte gegründet, die Ungarn besiegt und dem deutschen Namen hohe Achtung erworben. Zum Besten der Kirche hatte er die Simonie auszurotten gesucht, Bisthümer gestiftet und heilige Männer auf die bischöflichen Stühle befördert. Noch berühmter wurde sein großer Sohn Otto I., der die wilden Dänen besiegte, Lothringen gewann, die Marken des Reichs erweiterte, heidnische Völker in die Kirche einführte, mit mächtiger Hand jede Unordnung unterdrückte, die Kirche freundlich beschützte, das Erzbisthum Magdeburg und 6 andere Bisthümer gründete und überall für treffliche Bischöfe sorgte. Manche von ihnen soll er in Folge von besondern Visionen gewählt haben, und in der That stand der deutsche Episcopat zu seiner Zeit auf sehr hoher Stufe. Man denke z. B. an St. Ulrich von Augsburg und St. Bruno von Köln (Otto's I. jüngeren Bruder) [2]. Das Gleiche gilt von der kirchlichen Wissenschaft, die seit Otto in allen bedeutenden Klöstern Deutschlands ihre Wohnsitze aufgeschlagen hatte. — So war König Otto schon jetzt der angesehenste unter allen Fürsten Europas, und kein Wunder,

1) Damberger, a. a. O. S. 807, 808.

2) Höfler, deutsche Päpste, Bd. I. S. 32.

wenn man in Italien gerade von ihm Hilfe und Rettung erwartete. Schon 11 Jahre früher hatte Berengar selbst ihn gegen König Hugo Malus herbeizurufen gesucht und war deßhalb im J. 940 eigens nach Deutschland gereist. Auch Otto seinerseits hatte den Blick nie von Italien gewendet und den Gedanken, die Krone Carls d. Gr. zu erwerben, immer in sich getragen. Aber die rechte Zeit schien ihm damals bei Berengars Einladung noch nicht gekommen zu sein, dagegen zog er jetzt als dessen Feind, von Adelheid und vielen Andern gerufen, im Spätsommer 951 über die Alpen, um Adelheid zu befreien, das Königreich Italien zu erobern und die Kaiserkrone zu gewinnen, auf welche die Ostfranken als die wahren (weil allein noch deutschen) Nachfolger Carls d. Gr. das beste Anrecht zu haben glaubten [1]. Canossa, von Berengar belagert, wurde entsetzt und Adelheid nach Pavia gebracht, wo sie sich mit Otto, der eben Wittwer war, verlobte und an Weihnachten 951 (oder nach Ablauf der geschlossenen Zeit, nach dem 6. Januar 952) vermählte [2]. Daß sich Otto damals in Pavia zum König der Lombardei habe krönen lassen, wird zwar nirgends ausdrücklich gesagt, doch nannte er sich in zwei Diplomen aus jener Zeit „König der Franken und der Longobarden" [3]. Darauf schickte er Gesandte nach Rom wegen der Kaiserkrönung, aber die Stadt war noch in der Gewalt Alberichs, des Sohnes der Marozzia, der als „Fürst und Senator aller Römer" unbeschränkt regierte, und dem Papste nichts als den leeren Namen der Oberherrlichkeit ließ. Natürlich fürchtete dieser kleine Tyrann die Wiederherstellung des Kaiserthums, und so durfte Papst Agapet II. seinem innersten Wunsche entgegen keine zusagende Antwort an Otto ergehen lassen. Letzterem blieb nur übrig, den Eintritt in Rom und damit den Zugang zur Krone mit Heeresmacht zu erzwingen, aber schlimme Nachrichten aus Deutschland, wo sein eigener Sohn Liudolf, Herzog von Schwaben [4], auf Empörung sann, veranlaßten ihn zur ungesäumten

---

1) Vgl. Leo, Gesch. v. Ital. Bd. I. S. 317. Giesebrecht, Kaisergesch. I, 355 f.

2) Damberger, a. a. O. S. 817.

3) Gfrörer, Kirchengesch. Bd. III. 3. S. 1228.

4) Otto hatte aus erster Ehe mit Editha der Tochter des englischen Königs Eduard zwei Kinder, den Prinzen Liudolf, der im J. 957 in Italien fiel, nachdem er vorher lange Zeit mit seinem Vater im Zwist gelebt, auch offenen Aufruhr gegen denselben erregt hatte, und die Prinzessin Luidgarde, welche an Herzog Conrad von Lothringen vermählt war. Mit diesen Kindern erster Ehe stand Adelheid in sehr unfreundlichen Beziehungen, und wird beschuldigt, das Mißverhältniß

Rückkehr. Es gelang ihm, das Feuer des Aufruhrs in Deutschland durch seine persönliche Anwesenheit wenigstens für den Augenblick zu ersticken. Gleich nach seinem Abzug aus Italien schloß sein Tochtermann Herzog Conrad von Lothringen, den er als Statthalter zurückgelassen hatte, einen Vertrag mit Berengar, wornach dieser als Unterkönig in Italien regieren sollte, und Berengar und Conrad eilten Otto sozusagen auf der Ferse nach, um die Bestätigung des Vertrags zu erlangen. Sie trafen ihn in Magdeburg; aber Otto war mit dem Geschehenen nicht zufrieden und gab nur theilweise Bestätigung, wie man glaubte, auf Betreiben Adelheids und seines Bruders, des Herzogs Heinrich von Bayern. Darüber grollend schloß sich Herzog Conrad enger an Liudolf an, und der Familienzwist steigerte sich in Bälde zu einem schrecklichen Kriege.

Während Otto I. aus Italien abwesend war, brachte es Fürst Alberich in Rom dahin, daß vor seinem Tode noch sein 18jähriger Sohn Octavian im J. 954 von Volk und Clerus in der St. Peterskirche zum Coadjutor Agapets II. ausgerufen wurde [1]). Als Agapet bald darauf starb (956), wurde Octavian sein Nachfolger unter dem Namen Johann XII. und vereinigte so wieder die weltliche und geistliche Gewalt in einer Person. Er soll der erste Papst gewesen sein, der den Namen änderte; aber diese Behauptung ist nicht gehörig begründet, und außerdem durch Urkunden gewiß, daß Johann XII. den neuen und seinen früheren Namen nebeneinander

---

zwischen ihnen und dem Vater angefacht und vergrößert zu haben, um ihren eigenen Kindern (deren sie dem Kaiser mehrere gebar) zu nützen. Außerdem wollten sie ihre Gegner einer gar zu großen Zuneigung zu ihrem Schwager dem Herzog Heinrich von Bayern (Otto's I. Bruder) beschuldigen; aber die berühmte Roswitha (eine Anverwandte Otto's) faßte das Verhältniß als ganz rein auf und sagt von Herzog Heinrich:

> Est quoque reginae fraterno vinctus amore,
> Affectuque pio fuerat dilectus ab illa.

Vgl. Leo, Gesch. v. Ital. Bd. I. S. 319 und 329. Nach ihrem Tode, 26. Dec. 999, wurde Adelheid in manchen deutschen Bisthümern als Heilige verehrt, im röm. Martyrologium aber findet sich ihr Name nicht.

1) Bower, a. a. O. S. 292 will wissen, Octavian sei der Sohn Alberich's und Marozzia's gewesen, aber er verwechselt Alberich III. mit seinem Vater Alberich II., der die Marozzia zur Frau hatte. Alberich III. zeugte den Octavian mit einer Concubine, bevor er sich, wie wir sahen, mit Alda, der Tochter des K. Hugo verheirathete.

führte und in weltlichen Angelegenheiten sich noch immer Octavian nannte [1]).

§. 10. Otto's Kaiserkrönung. Sein und des Papstes Eid.

Da sich Berengar und sein Sohn, von Otto I. endlich mit der Regierung Oberitaliens betraut, viele Feinde machten und auch die Kirche vielfach bedrängten, so kamen wiederholt Klagen über sie an Otto, und auch der Papst schickte Legaten an letztern im J. 960, um ihn zum Empfang der Kaiserkrone einzuladen. Otto hatte um so mehr Grund, darauf einzugehen, je weniger Berengar seine beschworenen Lehenspflichten erfüllte und je kräftiger neuerdings die deutsche Königsmacht nach Beendigung der innern Kriege und nach Besiegung der Wenden und Ungarn (in der großen Schlacht auf dem Lechfelde im J. 955) geworden war. Es war jetzt an der Zeit, den großen Gedanken der Wiederherstellung des germanisch-römischen Kaiserthums wieder aufzunehmen, und Otto zog im Sommer 961 zum zweitenmal über die Alpen. Berengar wollte sich widersetzen, aber sein Heer löste sich auf. Nach dem Berichte eines um 100 Jahre jüngern und nicht zuverlässigen Historikers, Landulf, wäre jetzt Otto im October 961 zu Mailand feierlich zum König der Lombardei gekrönt worden; aber die guten und gleichzeitigen Quellen wissen hievon nichts und Gfrörer stellt darum die Sache unbedenklich in Abrede [2]). Er vermuthet; der Papst habe die Unterlassung dieser Krönung zur Bedingung seiner Verleihung der Kaiserkrone gemacht, weil ihm die Klugheit sagte, die Verbindung beider Kronen mit der deutschen müßte für die freie Bewegung des Papstes gefährlich sein. Darum habe Otto, wie er später selbst sagte, den Plan gefaßt, die lombardische Krone einem andern, etwa einem Sohne zu überlassen. — Andere, z. B. Damberger (a. a. O. S. 953) halten die Erzählung Landulfs für glaubwürdig, und die genaue Detaillirung in der Erzählung desselben, so wie der Umstand, daß Landulf selbst ein Mailänder war und darum die Ereignisse in seiner Vaterstadt sehr gut wissen konnte, spricht für sie. Wie dem jedoch sei, gewiß ist, daß Otto (sammt seiner Gemahlin Adelheid) am 2. Februar 962 zu Rom durch Papst Johann XII. unter großem Jubel des Volks feierlich zum

1) Damberger, a. a. O. S. 887.
2) Kirchengesch. Bd. IV. 3. S. 1241 ff.

Kaiser gekrönt wurde, nachdem er zuvor die Versicherung ausgestellt, „den Papst und die römische Kirche zu erhöhen, Ersteren weder am Leibe noch an der Würde zu schädigen, ohne seinen Beirath (consilium) zu Rom kein Placitum zu halten und keine Verfügung (ordinatio) zu treffen in Dingen, die den Papst und die Römer angehen, alles, was er vom Lande des heil. Petrus in seine Gewalt bekäme, dem Papste zurückzugeben und von dem, dem er das Reich Italien übertragen werde [1]), einen Eid zu verlangen, daß auch er den Papst und das Land Petri schütze.“. Dieser Eid Ottos, der uns in drei der Hauptsache nach identischen Formularen aufbewahrt ist [2]), wurde schon früher, und neuerdings besonders von Dönniges (Ranke's Jahrbücher des deutschen Reichs, I. Abth. S. 203) bestritten, von Gfrörer dagegen (K. G. Bd. IV. 3. S. 1243) und Giesebrecht (Gesch. d. Kaiserzeit Bd. I. S. 781) vertheidigt. Er hat auch in der That nichts an sich, was großes Bedenken erregen könnte. Unter jenen drei Formularen aber ist nach Giesebrechts Meinung das von Pertz (l. c.) primo loco gestellte, das sich auch im Corp. jur. can. findet (c. 33. Dist. 4. XIII.) das richtigste. Vielleicht, fügen wir bei, ließ Otto dem Papste alle drei Formulare vorlegen, damit er das ihm genehmste daraus wähle, und sicherlich gab Johann XII. der Formel den Vorzug, die ins Corp. jur. can. aufgenommen wurde. Eine andere Vermuthung stellte Floß auf: alle drei Formeln seien ächt; die erste habe Otto von Deutschland aus durch seine Gesandten nach Rom geschickt, in der zweiten hätten diese zu Rom im Namen ihres Herrn den Eid geschworen, in der dritten endlich habe Otto bei seiner Ankunft in Rom den Eid wiederholt [3]).

In Erwiederung dieses Eides gelobten der Papst und die Römer auf den Leichnam des hl. Petrus, daß sie niemals den Feinden Ottos, Berengar und Adelbert, Hilfe leisten würden, und Otto gab nun dem Papste nicht nur Vieles zurück, was der römischen Kirche gehörte, sondern beschenkte ihn überdieß mit viel Gold, Silber und Edelsteinen [4]).

---

1) Cuicumque regnum Italicum commisero. Damit kann, was ich gegen Gfrörer bemerke, auch ein Statthalter gemeint sein, und es liegt in diesen Worten nicht nothwendig, daß Otto das lombardische Königreich an Jemand habe abtreten wollen.

2) Pertz, Monum. T. IV. Leg. T. II. p. 29. Watterich, Rom. Pontif. vitae 1862. T. I. p. 45.

3) Floß, die Papstwahl unter den Ottonen. Freiburg 1858. S. 10.

4) Baron. ad ann. 962. n. 1.

So ward nach 46 Jahren zum ersten Mal wieder ein Kaiser gekrönt (Berengar I. war im J. 916 gekrönt worden) und 65 Jahre waren es, seit ein Deutscher (Arnulf) die Kaiserkrone empfangen hatte. Die Krönung Ottos aber sollte für die Entwicklung des Mittelalters von den wichtigsten Folgen werden.

§. 11. Die strittige Urkunde Otto's d. Gr. über das Patrimonium Petri und das Verhältniß des Papstes zum Kaiser.

Wenige Tage nach seiner Krönung veranstaltete Otto am 12. Februar 962 zu Rom eine Art Synode, halb Reichstag, halb Concil, und datirte vom 13. Februar 962 ein merkwürdiges Diplom, pactum confirmationis, worin er dem Papste einerseits das Recht auf alle Besitzungen, welche die römische Kirche bisher gehabt habe, namentlich die Schenkungen Pipins und Carls d. Gr., unter detaillirter Angabe ihrer einzelnen Herrschaften, Städte 2c., auch verschiedener Zinse und Gefälle bestätigte, zugleich andererseits festsetzte, daß jeder künftige Papst canonisch gewählt werden solle, aber nicht consecrirt werden dürfe, bevor er in Gegenwart des Kaisers oder seiner Missi befriedigende Zusage gemacht habe. — Das angebliche Original dieser Urkunde, auf violettes Pergament mit goldenen Buchstaben geschrieben und mit einer goldenen Bulle versehen, wurde zur Zeit des Baronius in der Engelsburg in Rom aufbewahrt. Mehrere Gelehrte haben jedoch gezweifelt, ob dieß wirklich das Originalexemplar sei, und nicht vielmehr eine Prachtcopie, und wieder Andere haben sogar die Aechtheit dieser Urkunde überhaupt bestritten [1]). Eine eigene Ansicht

1) Namentlich Muratori in s. Schrift Piena espositione, per la controversia di Comacchio, vgl. Le Bret, Gesch. d. Ital., Bd. 40 der allg. Weltgesch. S. 503 f., wo verschiedene Schriften und Ansichten über diese Urkunde citirt sind. — Sehr flüchtig, wie über manches Andere, geht auch über diesen Gegenstand Leo in seiner Gesch. Italiens hinweg (Bd. I. S. 321); und ebenso leichthin und ohne Angabe von Gründen sagt Luden (Gesch. d. deutsch. Volkes, Bd. VII. S. 111): „An die Aechtheit derselben wird Niemand zu glauben geneigt sein, der die Verhältnisse erwägt und über Otto's Wesen und Streben ein Urtheil gewonnen hat." Viel gründlicher ist die Untersuchung von Waitz, in den Jahrbüchern des deutschen Reichs, Bd. I. Abth. 3. S. 207 ff. Das Resultat ist: die gegenwärtig vorliegende Urkunde sei die verfälschte Ueberarbeitung einer ächten ältern. Dieß ist auch die Ansicht von Pertz, wenn er (Monum. T. IV. Leg. T. II. Appdx. p. 168) sagt: Ut igitur rem uno verbo absolvam, chartam genuinum

stellte Damberger auf. Er behauptet zwar, daß diese Urkunde wirklich von Kaiser Otto herrühre, betrachtet sie aber als eine Art Concordatsentwurf, den der Kaiser dem Papste proponirt, letzterer jedoch nicht angenommen habe [1]). Die lateinische Sprache dieser Urkunde ist barbarisch und schwer verständlich, und in Betreff der darin aufgeführten Besitzungen der römischen Kirche ist es zweifelhaft, ob ihr die genannten Provinzen gänzlich zugehörten, oder nur einzelne Theile und Städte davon ꝛc.; übrigens hat wohl Gfrörer Recht, wenn er meint (K. 9. Bd. III. 3. S. 1244), fragliche Urkunde sei eigentlich des Streits nicht werth, der über sie schon geführt worden ist. „Sie hat, sagt er, für die Geschichte sehr untergeordnete Bedeutung. Denn selbst wenn sie ganz geschmiedet (also völlig falsch) wäre, was sie doch gewiß nicht ist, würde die Thatsache, daß Otto der römischen Kirche den vollen Besitz der von Carl d. Gr. gemachten Schenkungen verbürgt haben muß, aus jenem unzweifelbaren Eide erhellen,“ den Otto vor der Krönung leistete, und den wir oben besprochen haben.

§. 12. Absetzung Johann's XII.

Johann XII. hatte Otto herbeigerufen und ihm die Kaiserkrone angeboten, um Schutz gegen Berengar und Andere zu erhalten; aber in seinem Plane lag dabei nur die Wiederherstellung jener leeren Würde und Titulatur, wie sie die spätern Carolinger und die Spoletaner ꝛc. besaßen. Die Art und Weise dagegen, wie Otto im Sinne Carls d. Gr. das Kaiserthum auffaßte und die Oberhoheit über Rom und den Kirchenstaat übte, konnte ihm um so weniger gefallen, da er bisher mehr als irgend einer seiner Vorfahren die weltliche und geist-

---

quidem Ottonis et Johannis XII. pactum, sed supperaddita donatione vitiatum, forma etiam haud omnino sincera, referre censeo. Eam inde ab exeunte saeculo XI. pro genuina venditam, in codices Vaticanos transscriptam, sensimque fidem populorum nactam, ... demum a Radolfo I. et successoribus ejus confirmatam fuisse omnibus notum est. Neuerdings erklärte sie wieder Giesebrecht (Gesch. d. Kaiserzeit, Bd. I. S. 434) für ein „betrügliches Machwerk.“ Sie ist abgedruckt bei Baron. 962, 3. Mansi, T. XVIII. p. 451. Harduin, T. VI. P. I. p. 623; am besten bei Pertz, l. c. p. 164 sqq. u. Watterich, Pontificum Rom. vitae, 1862. T. I. p. 18., deutsch bei Höfler, die deutschen Päpste, Bd. I. S. 37. Ueber ihre Auslegung vgl. Le Bret, a. a. O. S. 477 ff.

1) Damberger, Bd. V. S. 4 und Kritikheft S. 2.

liche Macht in sich selber vereinigt hatte. Und bei seiner durchaus ungeistlichen Weise war ihm ein Einbuß an ersterer unendlich mehr schmerzlich, als jede etwaige Schmälerung der letztern. So lange Otto persönlich in Rom war, hatte er sich vor dessen geistiger und materieller Macht gebeugt und innige Freundschaft simulirt; kaum aber war der Kaiser nach Oberitalien abgezogen, um auch dieses wieder in seine Gewalt zu bekommen, so trat der Papst insgeheim in Verhandlung mit seinen eigenen bisherigen Todfeinden, namentlich mit Berengars Sohn Adelbert, um dem Kaiser entgegenzuwirken, und ihn wo möglich wieder über die Alpen zu treiben. Ja er knüpfte selbst mit den Ungarn und Griechen hochverrätherische Verbindungen an; aber seine Unterhändler wurden in Capua angefallen, ihre Briefschaften confiscirt und dem Kaiser mitgetheilt. Anderes erfuhr Otto durch vertraute Männer, die er nach Rom sandte, und diese meldeten zugleich, wie sehr die Römer über die Ausschweifungen und das unwürdige Benehmen Johanns klagten. Der Kaiser erwiederte: „er ist noch ein Knabe, und das Beispiel von Männern wird ihn bessern; auf eine freimüthige Ermahnung hin wird er, hoffe ich, sich diesen Uebeln entwinden. Uebrigens muß ich zuerst über Berengar Herr werden, dann will ich dem Papst mit väterlichen Ermahnungen zusetzen, damit er sich wenigstens aus Scham bessert.“ So erzählt der bekannte Liudprand von Cremona, dem wir hier folgen müssen [1]; sichtlich aber war der Kaiser damals noch zu sehr mit Berengar beschäftigt, als daß er auch in Rom hätte ernstlich auftreten können.

Bald darauf schickte der Papst Gesandte an den Kaiser nach San Leo bei Urbino, darunter den Protoscriniar Leo (nachmals Papst Leo VIII.), um einerseits zu gestehen, daß er allerdings, von der Hitze der Jugend überwältigt, bisher manches Unpassende gethan habe, was fortan nicht mehr geschehen werde, hauptsächlich aber um zu klagen, daß der Kaiser, seinem Eide entgegen, die von ihm den Usurpatoren entrissenen Güter der römischen Kirche wie sein Eigenthum behandle, und sich darin huldigen lasse. Zudem habe er treulose Diener des Papstes bei sich aufgenommen. — Johann meinte damit die zu Capua gefangenen Unterhändler, und wollte die Sache so hinstellen, als ob dieselben ganz falsche Depeschen zum Schaden des Papstes fingirt und übergeben hätten. Kaiser Otto erwie-

1) In s. hist. Ottonis bei Pertz, T. V. Script. T. III. p. 341. Watterich, Rom. Pontif. vitae 1862. T. I. p. 49 sqq. Baron. 963, 4.

derte: „er habe versprochen, alle Besitzungen des hl. Petrus dem Papste zurückzustellen, doch müsse er sie zuvor selbst erobern. Jene Boten des Papstes aber seien zu Capua angehalten und so der Inhalt ihrer Depeschen bekannt worden; aber er, für seine Person, habe sie nie gesehen, noch weniger bei sich aufgenommen.“ Zugleich schickte Otto den Liudprand nebst andern Gesandten, geistlichen und weltlichen, nach Rom, um durch Eid und Duell seine Unschuld zu betheiern. Aber Papst Johann nahm sie unfreundlich auf, und wollte weder das Eine noch das Andere, suchte vielmehr den Kaiser durch abermalige Absendung von Legaten zu täuschen. Während sich diese bei Otto befanden, hielt Adelbert, vom Papste eingeladen, seinen Einzug in Rom, und die Maske war damit abgeworfen. Natürlich rückte jetzt auch Otto heran. Ein Theil der Bürger war für ihn, der andere hielt es mit dem Papste, und beide Heere standen einander, nur durch die Tiber getrennt, in nächster Nähe gegenüber. Der Papst selbst hatte Helm und Panzer ergriffen, um die Seinigen durch Wort und Beispiel zu ermuthigen; aber Otto siegte, und Johann mußte sammt Adelbert fliehen. Es war dieß im Anfange Novembers 963.

Die Römer mußten jetzt schwören: „nie einen Papst zu wählen und zu consekriren, es sei denn in Uebereinstimmung mit der Wahl des Kaisers und seines Sohnes, des Königs Otto“ [1]). Es war damit dem neuen Kaiser ein Recht zugesprochen, welches nicht nur der canonischen Ordnung und der Natur der Sache zuwider, sondern auch historisch durchaus nicht begründet war. Bei Wiederherstellung des abendländischen Kaiserthums war dem Kaiser allerdings ein Einfluß auf die Besetzung des römischen Stuhls eingeräumt worden, wie es der gegenseitigen Stellung von Papst und Kaiser nach carolingischer Weltanschauung entsprach. Es sollte wohl die feierliche Consekration des neugewählten Papstes nur in Anwesenheit des Kaisers oder seiner Missi vollzogen werden, die Wahl selbst aber blieb völlig frei in den Händen des römischen Clerus und Volkes. Wie wir oben S. 238 bemerkten, hat dieß schon der erste Nachfolger desjenigen Papstes, der Carln krönte, im J. 816 ausgesprochen, und es dauerte dieser Rechtszustand auch unter den folgenden carolingischen Kaisern unverändert fort, bis in die Zeiten der Pornokratie, wo die freie Papstwahl durch die italienischen Adelsfamilien temporär faktisch ver-

1) Liudprand bei Pertz, l. c. p. 342. Watterich, l. c. p. 53. Baron. 963, 11.

richtet war. Was aber bis jetzt nie ein Kaiser besessen hatte, das wandte sich nun Otto zu, denn es paßte vor Allem zu seiner Praxis in Deutschland, wo er unbestritten über die bischöflichen Stühle verfügte und stets den, der gewählt werden sollte, zum Voraus bezeichnete. So hatte er seinen Bruder Bruno auf den erzbischöflichen Stuhl von Cöln, seinen Sohn Wilhelm auf den von Mainz, seinen Vetter Heinrich auf den von Trier befördert. Wie die Politik dieß in Deutschland zu gebieten schien, um das Königthum dem Adel gegenüber zu stärken, so auch und noch mehr schien es in Italien in Betreff des römischen Stuhles nöthig zu sein, und Otto trug wohl um so weniger Bedenken, dieß Privilegium anzusprechen, da die byzantinischen Kaiser dieselbe Gewalt über den Stuhl von Constantinopel ausübten, und zudem Otto sich bewußt war, daß er damit der Kirche nur aufrichtigst nützen, sie mit trefflichen Hirten versehen und egoistisches, ärgerliches, oft blutiges Parteigetriebe von dem hl. Stuhle fernhalten wolle [1]).

Die Consequenz dieses neuen Privilegiums war die von Otto präsidirte und ohne des Papstes Zustimmung in der St. Peterskirche zu Rom abgehaltene Synode vom 6. November 963. Auch in Betreff ihrer sind wir an die Erzählung Liudprands gewiesen [2]). Hienach waren anwesend die Erzbischöfe Waldpert von Mailand, Petrus von Ravenna, Adalgag von Hamburg und ein Stellvertreter des kranken Erzbischofs von Aquileja; außerdem gegen 40 italienische und 2 deutsche Bischöfe (von Minden und Speier), sehr viele Cardinalpriester und Cardinaldiaconen, auch zahlreiche andere Cleriker und Beamte der römischen Kirche, endlich die Primaten des Laienstandes, die römische Militia und ein Deputirter des Volks mit dem Titel Imperiola. Der Kaiser eröffnete die Versammlung mit den Worten: „es hätte sich geziemt, daß einem so erlauchten und heiligen Concil auch der Papst anwohne. Warum er es nicht gethan, darüber möchte ich euch, hl. Väter, die ihr in seiner Nähe lebet und arbeitet, befragen." Clerus und Volk von Rom erwiederten: „wir wundern uns, daß euere heiligste Klugheit nach etwas fragt, was keinem Menschen, nicht einmal in Babylon und Indien, unbekannt geblieben ist. Der Papst gehört nicht zu denen, welche in Schafskleidern umhergehen,

1) Vgl. Floß, die Papstwahl unter den Ottonen, 1858. S. 16. 17.
2) Pertz, l. c. p. 342. Watterich, l. c. p. 465. Harduin, T. VI. P. I. p. 627. Mansi, T. XVIII. p. 465.

inwendig aber reißende Wölfe sind; im Gegentheil, er wüthet offen und übt ganz offen seine diabolischen Handlungen." Auf die Bemerkung des Kaisers: die Anklagen müßten spezialisirt werden, wenn sie Beachtung finden wollten, deponirte der Cardinalpriester Petrus: er habe gesehen, wie der Papst Messe las, ohne zu communiciren. Der Bischof Johannes von Narni und der Cardinaldiacon Johannes gaben an: er habe einen Diakon in einem Pferdestall geweiht und zur ungeziemenden Zeit. Cardinaldiakon Benedikt und die übrigen Diakonen und Priester versicherten zu wissen, daß er Bischöfe um Geld geweiht und einen zehnjährigen Knaben zum Bischof von Todi ordinirt habe. Von seinen Sacrilegien (Kirchenraub) habe man sogar mehr durch eigenes Sehen, als durch das Hören erfahren. Seine Unzüchtigkeiten hätten sie zwar nicht mit eigenen Augen geschaut, aber es sei gewiß, daß er die Wittwe Rainers und die Concubine seines eigenen Vaters, Stephana, sowie die Wittwe Anna sammt ihrer Nichte mißbraucht und den heiligen Palast zu einem Bordelle gemacht habe. Auch habe er ganz öffentlich gejagt, seinen Taufpathen Benedikt blenden, den Cardinalsubdiakon Johannes entmannen und tödten lassen, habe Häuser angezündet und Schwert, Helm und Panzer getragen. — Darauf riefen alle Cleriker und Laien: er habe auch dem Teufel Gesundheit zugetrunken, beim Würfelspiel den Jupiter, die Venus und andere Dämonen um Hülfe angerufen, die canonischen Stunden nicht gefeiert und sich nicht mit dem Kreuze bezeichnet.

Da die Römer die sächsische Sprache des Kaisers nicht verstanden, so ließ er durch Liudprand von Cremona Folgendes lateinisch erklären: „es geschieht oft, wie wir aus eigener Erfahrung wissen, daß hochgestellte Personen von Neidern verleumdet werden. Wir sind darum auch nicht gewiß, ob die Anklagen gegen den Papst, welche der Cardinaldiacon Benedikt verlesen hat (er hat sonach auch die der Andern zu Papier gebracht und verlesen), vom Eifer für die Gerechtigkeit oder von böslichem Neide eingegeben sind. Deßhalb beschwöre ich Alle bei Gott, den Niemand täuschen kann, und bei seiner unbefleckten Mutter Maria, und bei dem kostbaren Leibe des Apostelfürsten, in dessen Kirche wir uns befinden, daß Niemand den Papst eines Vergehens beschuldige, das er nicht wirklich verübt hat, und das nicht von tüchtigen Männern gesehen worden ist." Clerus und Volk riefen wie e i n Mann: „wenn Papst Johann nicht alles das, was Benedikt vorlas, ja noch viel Häßlicheres und Unwürdigeres gethan hat, so soll der Apostelfürst Petrus uns die Thore des Him-

mels verschließen. Wenn ihr aber uns nicht glauben wollt, so glaubet doch dem kaiserlichen Heere, dem der Papst vor fünf Tagen mit Schwert, Helm, Schild und Panzer begegnete. Wäre die Tiber nicht dazwischen gelegen, so wäre er in diesem Schmucke vom kaiserlichen Heere gefangen worden." Da Otto dieß bestätigte, so beschloß die Synode, wenn es dem Kaiser gefalle, den Papst brieflich vorzuladen, damit er sich vertheidige. — Das nun an ihn erlassene Schreiben lautet: „Den obersten Bischof und allgemeinen Papst Johannes grüßt Otto, von Gottes Gnaden Kaiser, sammt den Erzbischöfen und Bischöfen von Ligurien ꝛc. Als wir im Dienste Gottes nach Rom kamen und eure Söhne, die römischen Bischöfe (Cardinalbischöfe), die Cardinalpriester und Diakonen, sowie das ganze Volk über eure Abwesenheit befragten, ist soviel Unanständiges über euch vorgebracht worden, daß man sich schämen müßte, wenn man einem Schauspieler soviel nachsagen könnte. Wir wollen davon nur Einiges anführen, denn um Alles aufzuzählen, würde ein ganzer Tag nicht zureichen. Ihr sollt also wissen, daß ihr von Vielen aus verschiedenen Ständen des Mordes, Meineids, Sacrilegiums und der Unzucht mit eigenen Verwandten und mit zwei Personen, die Schwestern zu einander sind, angeklagt seid. Sie behaupten auch, was ganz schrecklich zu hören ist, daß ihr dem Teufel Liebe zugetrunken und beim Würfelspiel den Jupiter und die Venus ꝛc. um Hülfe angerufen habt. Wir bitten daher euere Väterlichkeit dringend, alsbald nach Rom zu kommen und sich zu reinigen. Falls ihr vom Volke Gewaltthaten fürchtet, so versichern wir euch eidlich, daß außer dem, was die Canonen verordnen, euch nichts widerfahren soll."

Der Papst anwortete ganz lakonisch, ebenfalls schriftlich: „Wir hörten, daß ihr einen andern Papst wählen wollt. Wenn ihr das thut, so excommunicire ich euch in Kraft des allmächtigen Gottes, so daß keiner von euch Jemanden weihen oder Messe lesen darf." In der Eilfertigkeit hatte der Papst die Negation doppelt gesetzt: ut *non* habeatis licentiam *nullum* ordinare et missam celebrare," was die Synode zu spöttischen Bemerkungen veranlaßte. In ihrer zweiten Sitzung, am 22. November, zu der sich auch Erzbischof Heinrich von Trier und einige weitere italienische Bischöfe eingefunden hatten, wurde eine Replik an Papst Johann beschlossen, deren Hauptsätze sind: „Wir bekamen von euch ein Schreiben, das nicht von der Wichtigkeit der Zeit, sondern von der Thorheit unüberlegter Menschen diktirt ist. Für euer Nichterscheinen bei der Synode hättet ihr triftige

Gründe vorbringen und euch durch eigene Boten entschuldigen sollen. Auch enthält euer Brief eine Stelle, wie sie nicht ein Bischof, sondern nur ein läppischer Knabe schreiben kann, indem ihr Alle excommunicirt, damit sie Messe lesen 2c. dürfen; denn zwei Negationen geben bekanntlich eine Affirmation. Wenn ihr, was ferne sei, nicht erscheinet und euch wegen der vorgebrachten Beschuldigungen nicht reiniget, so verachten wir euere Excommunikation, ja schleudern sie auf euch zurück. Wohl konnte Judas, so lange er noch unter den Aposteln war, binden und lösen; nachmals aber konnte er Niemanden mehr binden, als sich selbst, und zwar mit einem Stricke."

Als die Boten der Synode nach Tivoli kamen (statt Tiberim ist Tiburim zu lesen), trafen sie den Papst nicht mehr. Er war mit Köcher und Bogen in die Campagna gegangen, und Niemand wußte, wo er sich aufhalte. Sie kehrten darum zur Synode zurück, und diese hielt am 4. Dezember ihre dritte Sitzung [1]), bei welcher der Kaiser auf das, was für ihn besonderes Gewicht hatte, auf den politischen Frevel und die Untreue des Papstes, aufmerksam machte. „Als dieser Papst Johannes," sagte er, „von Berengar und Adelbert, die gegen uns rebellirten, bedrückt wurde, schickte er Boten zu uns nach Sachsen, mit der Bitte, wir möchten doch um Gottes willen nach Italien kommen, und ihn und die Kirche aus dem Rachen jener befreien. Was wir mit Gottes Hülfe thaten, wisset ihr. Er aber, durch mich befreit und in die gebührende Würde wieder eingesezt, hat uneingedenk des Eides und der Treue, die er mir über dem Leichnam des hl. Petrus geschworen, jenen Adelbert nach Rom kommen lassen, ihn gegen mich vertheidigt, Aufruhr erregt und selber die Waffen ergriffen. Die Synode mag nun sagen, was sie hierüber beschließt." Alle Geistlichen und Weltlichen antworteten: „Eine unerhörte Wunde muß auch auf unerhörte Weise ausgebrannt werden. Wenn Johann durch seine schlechten Sitten nur sich und nicht allen Andern schaden würde, so könnte man ihn gewissermaßen ertragen. Aber wie viele Keusche sind nicht durch ihn unkeusch, wie viele Rechtschaffene zu Frevlern geworden? Wir bitten darum euere kaiserliche Herrlichkeit, daß dieses Monstrum aus der römischen Kirche vertrieben und ein Anderer an seine Stelle gesezt werde, der uns mit dem Beispiele guten Wandels vorangeht." Der Kaiser gab diesem Verlangen seinen

1) Das Datum erhellt aus den Worten der actio I. der römischen Synode vom 26. Februar 964, Mansi, l. c. p. 471.

vollen Beifall, und einstimmig riefen Alle: „Leo, den ehrwürdigen Protoscriniar der römischen Kirche, diesen erprobten und des höchsten Priesterthums würdigen Mann, wählen wir uns zum Hirten." Und nachdem sie dieß dreimal gerufen und die Zustimmung des Kaisers erhalten hatten, führten sie den genannten Leo unter Lobgesängen nach gewohnter Weise in den lateranensischen Palast. Zwei Tage darauf erhielt er, der bisher zwar Beamter der römischen Kirche (Kanzleivorstand), aber doch noch Laie gewesen war, die hl. Weihen. Daß Otto selbst die Wahl auf ihn gelenkt habe, ist außer Zweifel. Er nannte sich Leo VIII. und war stets ein gehorsamer Diener des Kaisers [1]).

§. 13. Restitution Johann's XII.

Nach der Einsetzung Leo's VIII. glaubte Kaiser Otto einen Theil seiner Truppen aus Rom entfernen zu sollen, damit die Stadt nicht zu sehr beschwert werde. Auf die Nachricht hievon erregte Johann XII. durch Geldversprechungen einen Aufstand der leichtbeweglichen Römer. Otto unterdrückte ihn und gab in Bälde auf Fürbitte Leo's den Römern sogar die hundert Geißeln zurück, die sie hatten stellen müssen. Darauf verließ er Rom, um gegen Spoleto zu ziehen, wo sich Adelbert festgesezt hatte. Allein sogleich brach ein neuer Aufstand aus, nach Liudprands Angabe durch die vielen Frauen veranlaßt, die Johanns Freundinnen waren. Nur mit Mühe konnte Papst Leo in das kaiserliche Lager entfliehen, Johann aber zog triumphirend ein und nahm Rache an seinen Feinden. Dem Cardinaldiakon Johann ließ er die rechte Hand, dem Scriniar Azzo die Zunge, zwei Finger und die Nase abschneiden, den Bischof Otgar von Speier geißeln [2]). Ueberdieß veranstaltete er am 26. Februar 964 eine Synode in der Peterskirche [3]). Außer dem Papste Johann XII., der den Vorsitz führte, waren 16 italienische Bischöfe, 12 Cardinal-

---

1) Daß diese Synode uncanonisch gewesen sei, zeigen namentlich Baronius (963, 31 sqq.), Natalis Alexander (hist. eccl. Sec. X. Diss. XVI. T. VI. p. 484 sqq. ed. Venet.) und Floß, die Papstwahl unter den Ottonen, S. 7—9.

2) Pertz, l. c. p. 346. Watterich, l. c. p. 59. Baronius 964, 4.

3) Ihre Akten, zuerst von Baronius edirt (964, 6), finden sich bei Mansi, l. c. p. 471. Harduin, l. c. p. 681.

priester und viele Diakonen ꝛc. zugegen. Die Majorität der Stimmberechtigten waren auch Mitglieder der Synode des vorigen Jahres gewesen, welche den Papst Johann abgesetzt hatte; so namentlich jener Cardinaldiakon Benedikt, der damals der Hauptankläger Johanns gewesen war. Um so greller ist der Widerspruch zwischen den neuen und den früheren Beschlüssen. Gleich in der ersten Sitzung forderte Papst Johann alle Anwesenden zur Erklärung auf, ob die Versammlung, welche am 4. Dezember (S. 262) von Kaiser Otto und seinen Bischöfen in dieser Kirche gehalten worden sei, Synode genannt zu werden verdiene, oder nicht. Die Antwort lautete: „ein Bordell war sie, dem Ehebrecher und Räuber einer fremden Braut (= Kirche), dem Eindringling Leo günstig.“ Nun sprach Johann XII. unter Zuruf der Seinigen ihre ewige Verwerfung aus, und ging zur zweiten Frage über: „ob Bischöfe, von ihm (Johann) ordinirt, befugt gewesen seien, in seiner Patriarchalkirche Jemanden zu weihen?“ Als dieß ganz allgemein verneint wurde, so fragte er speziell: „was urtheilet ihr über den von mir consekrirten Bischof Sico (von Ostia), der den Curialbeamten Leo, den Neophyten und Eidbrecher, schnell zum Ostiarius, Lektor, Akolythen, Subdiakon, Diakon und gleich darauf zum Priester geweiht, und ohne zwischenliegende Prüfungszeit für diesen Stuhl consekrirt hat?“ Die Synode erwiederte: „beide, er und der von ihm Geweihte, müssen abgesezt werden,“ und es wurde beschlossen, ihn vor die dritte Sitzung vorzuladen, unter Androhung der canonischen Strafe, falls er nicht erscheine. — Nachdem die Synode das Gleiche auch in Betreff der beiden Bischöfe von Porto und Albano, der Assistenten bei der Consekration Leo's, erklärt, und sich für vollständige Verdammung des Usurpators Leo ausgesprochen hatte, publicirte Papst Johann die Sentenz über leztern: „daß er in Autorität Gottes, der Apostelfürsten Petrus und Paulus, aller Heiligen und der ehrwürdigen sechs (!) allgemeinen Synoden aller priesterlichen Würde und Ehre und jedes klerikalischen Amtes verlustig sei, so daß er, wenn er fortfahre, auf dem päpstlichen Stuhle zu sitzen oder heilige Funktionen zu vollziehen, alle Hoffnung auf dereinstige Wiederaufnahme in die Kirche verliere und sammt seinen Gönnern ewigem Anatheme verfalle.“ Wer ihn bei der Erhebung auf den päpstlichen Stuhl unterstützte, solle anathematisirt sein. Diejenigen aber, die von ihm geweiht wurden, mußten vor der Synode erscheinen und die Worte: mein Vater Leo hatte selbst nichts (von geistlicher Gewalt), und konnte mir auch nichts geben, unterschreiben, worauf Papst Jo-

hann sie der von Leo ertheilten Ordines und Aemter beraubte und in ihre frühere Stellung zurückversezte.

In der zweiten Sitzung erklärten die Bischöfe von Porto und Albano (Sico von Ostia war nirgends zu finden) schriftlich ihre Schuld, daß sie bei Lebzeiten ihres Vaters Johannes einen Andern geweiht hätten. Das Urtheil über sie wie über Sico wurde auf die dritte Sitzung verschoben, dagegen beschloß die Synode auf Antrag des Papstes, daß Alle, welche von Leo Weihen und Aemter um Geld erlangt hätten, abgesezt werden müßten, und die Simonie überhaupt verabscheuungswürdig sei. Die Bestrafung der Aebte, welche der vorigen Synode angewohnt hatten, wurde in das Ermessen des Papstes gestellt, für die Zukunft aber den Mönchen verboten, ihre Klöster zu verlassen, und die Excommunikation allen Niedergestellten angedroht, die einen Vorgesezten zu verdrängen suchen würden.

In der dritten Sitzung endlich sprach Papst Johannes, nach vorausgegangener Befragung der Synode, über Sico von Ostia die Absetzung vom geistlichen Amte aus, ohne alle Hoffnung auf einstige Restitution. Fahre er aber fort, geistliche Funktionen zu verrichten, so solle ihn ewiges Anathem treffen. Seine Anhänger seien aus der Kirche ausgeschlossen und alle von Leo ertheilten Weihen und Grade nichtig, denn der Ordinirende, selbst nichts habend (an geistlicher Gewalt), habe auch Andern nichts mittheilen können. Ganz ebenso habe früher Papst Stephan in Betreff der von Photius Ordinirten entschieden.

Schließlich verordnete die Synode, abermals auf Antrag des Papstes, daß jeder Laie, der sich unterfange, während der Messe in dem Presbyterium oder in dem Umkreis des Altares zu stehen, excommunicirt werden solle. — Ueber die Bischöfe von Porto und Albano scheint keine Sentenz verhängt und ihnen wohl verziehen worden zu sein [1]).

§. 14. Johann's XII. Tod. Benedikt V. Restitution und Synode Leo's VIII.

Auf die Kunde von diesen Vorgängen war Kaiser Otto, der eben den Berengar besiegt und nach Bamberg exilirt hatte, wo er im J. 966 starb, im Begriffe, nach Rom zu ziehen, da vernahm er, daß

1) Mansi, l. c. p. 471. Hardnin, l. c. p. 631.

Papst Johann am 14. Mai 964 gestorben sei [1]). Es hatte ihn ein Hirnschlag getroffen, in dessen Folge er nach acht Tagen verschied. Liudprand will wissen, daß Johann, als er eben wieder mit einer Frau außerhalb Roms Ehebruch trieb, vom Teufel einen Schlag auf die Schläfe erhalten und auf dessen Anstiften auch das heilige Abendmahl nicht mehr empfangen habe (*Pertz*, l. c. p. 346. *Baron.* 964, 17). Wahrscheinlich hatte er, wie bei Apoplektikern gewöhnlich, die Besinnung verloren; daß er aber den Empfang der Sakramente, zum großen Aergernisse der Welt, direkt verweigert habe, wie Giesebrecht (I. 445) angibt, ist auch von Liudprand nicht gesagt. Einige Neuere haben Liudprands Teufel modernet in den beleidigten Ehemann verwandelt, der Rache genommen habe [2]).

Nach Johanns Tod versuchten die Römer, freilich im Widerspruch mit dem Versprechen, das ihnen Otto nach Eroberung der Stadt am 1. November v. J. abgenöthigt hatte (S. 258), das Recht freier Papstwahl durch faktische Ausübung zu vertheidigen, und wählten den Cardinaldiakon Benedikt, Grammatikus genannt, als Benedikt V. zum Papste, denselben, der im November 963 Hauptankläger gegen Johann gewesen war, aber sich schon nach zwei Monaten wieder auf dessen Seite gewendet und an seiner Synode theilgenommen hatte (S. 264), wahrscheinlich aus Besorgniß, die Kirche möchte durch Leo in zu große Abhängigkeit von der Krone kommen (Giesebrecht, a. a. O. S. 446). Jetzt bei seiner Wahl schwuren die Römer, ihn nie verlassen und stets gegen den Kaiser vertheidigen zu wollen. Auch schickten sie Gesandte an Otto, mit der Bitte um Bestätigung. Der Kaiser erwiederte: „eher werde ich mein Schwert wegwerfen, als auf Wiedereinsetzung Leo's verzichten," zog sogleich mit einem großen Heere gegen Rom und umschloß die Stadt von allen Seiten. Papst Benedikt ermuthigte die Römer zu kräftiger Gegenwehr, erschien selbst auf den Mauern und sprach über Leo und seine Anhänger feierlich den Bann. Aber Hunger und Seuchen zwangen die Stadt zur Uebergabe, zur Auslieferung Benedikts und Anerkennung Leo's,

---

1) Floß (S. 98) vermuthet, Otto habe die Belagerung Roms noch bei Lebzeiten Johanns begonnen und während der Belagerung sei Johann gestorben. Er habe sich auf das Land begeben, um bequemer als in der belagerten Stadt leben zu können.

2) So Bower, Gesch. der Päpste, Bd. VI. S. 307 und Gfrörer, K.G. Bd. III. S. 1257. Vgl. Damberger, Bd. V. S. 34.

am 23. Juni 964. Wenige Tage darauf veranstalteten Otto und Leo eine Synode im Lateran, im Beisein vieler Bischöfe aus der Gegend von Rom, aus dem übrigen Italien, aus Lothringen und Sachsen. Der unglückliche Benedikt wurde, in Pontifikalgewänder gekleidet, vorgeführt und von dem Archidiakon Benedikt also angeredet: „auf welche Autorität hin und mit welchem Rechte hast du, Eindringling, diese Pontifikalgewänder usurpirt, während doch der ehrwürdige Leo noch lebte, den du mit uns nach der Verwerfung Johanns gewählt hast? Kannst du läugnen, in Gegenwart des Kaisers geschworen zu haben, niemals an einer Papstwahl theilzunehmen, ohne die Zustimmung des Kaisers oder seines Sohnes?“ Benedikt hätte den Archidiakon mit der Gegenfrage beschämen können: „hast nicht auch du mit mir auf der Synode im vorigen Februar die Absetzung Leo's ausgesprochen?“ Aber Benedikts Kraft und Hoffnung waren gebrochen, und er rief aus: „wenn ich gefehlt habe, so seid barmherzig gegen mich.“ Liudprand versichert: der Kaiser habe aus Rührung geweint, und es ist wohl möglich, daß er in diesem Augenblick, wo er über die Freiheit der Papstwahl triumphirte, von natürlichem Mitleid mit dem gewaltsam Unterdrückten ergriffen wurde. Dieß änderte jedoch an seinem Plane und Principe nicht das Geringste. Es war nur gewöhnliche Billigkeit, wenn er Benedikt das Recht freier Vertheidigung und im Falle der Schuld eine mitleidige Behandlung zusicherte. Aber Benedikt verzichtete auf alle Vertheidigung und warf sich dem Papste Leo und dem Kaiser zu Füßen mit den Worten: „ich habe gesündigt und bin ein Eindringling in den römischen Stuhl.“ Darauf nahm er sich selbst das Pallium ab und übergab es sammt dem Stabe (Ferula), den er in der Hand hatte, an Papst Leo. Dieser zerbrach die Ferula und zeigte sie dem Volke, hieß Benedikt auf den Boden sitzen, nahm ihm Meßgewand und Stola ab, und beraubte ihn der priesterlichen Würde mit der Erklärung: nur auf die Fürbitte des Kaisers geschehe es, daß er den Benedikt noch in der Würde eines Diakon belasse, doch dürfe er nicht in Rom, sondern müsse im Exil leben. — Der Kaiser übergab ihn dem Erzbischof Adalgag und ließ ihn nach Hamburg bringen [1]).

---

1) Liudprand bei Pertz, l. c. p. 346. Watterich, l. c. p. 61 sq. Baron. 964, 16 sqq. Mansi, l. c. p. 477. Harduin, l. c. p. 687. Pagi 964, 8. Gfrörer, K.G. Bd. III. S. 1258 ff. Giesebrecht, a. a. O. 445 ff.

§. 15. Die berufene Bulle Leo's VIII. in Betreff der Papstwahl etc.

Auf derselben Synode, oder wie Andere wollen, schon auf der im November 963 [1]), soll Papst Leo VIII. in Uebereinstimmung mit dem Clerus und Volke von Rom dem Kaiser und seinen Nachkommen eine Reihe der wichtigsten Rechte feierlich verbrieft haben. Mindestens seit Ende des eilften Jahrhunderts ist eine hierauf bezügliche Bulle in Umlauf, welche von Gratian auch in das Corpus juris can. aufgenommen (c. 23. Dist. LXIII.), später sehr oft im Drucke vervielfältigt wurde. Die Codices und nach diesen die Drucke geben den Text nicht immer völlig gleich, indem Einzelne, wie Gratian, das minder Wichtige wegließen. Der Gratian'sche Text wurde von Baronius wiederholt (964, 22), die Mansi'sche Ausgabe seiner Annalen aber theilt auch eine vollständigere Form mit, und die beste lieferte Pertz im vierten Bande der Monumenta (leg. T. II. Append. p. 167). In der Einleitung zu dieser kurzen Bulle versichert Leo VIII.: es sei Praxis des apostolischen Stuhls, den Wünschen der Bittenden zu entsprechen, und so wolle auch er dem demüthigen Ersuchen Otto's gemäß auf einer Synode im Lateran, in der Basilika des Erlösers, unter dem Beirath von Bischöfen, Aebten, Richtern und Rechtsgelehrten, welche die Mittel zur Wiederherstellung der Ruhe und des Friedens erörterten, und in Anwesenheit aller Regionen der Stadt und aller Stände Nachstehendes in Betreff sowohl des römischen Reichs, als des apostolischen Stuhls, sowie über die Patricierwürde und die Investitur der Bischöfe verordnen. Es folgt: „So kommt es, daß nach dem Beispiele des seligen, in seinem Benehmen stets tadellosen und in seinen Anordnungen so gründlichen Papstes Hadrian (I.), der auf einer ähnlichen Synode dem Herrn Carl, siegreichstem König der Franken und Longobarden, die Würde des Patriciats und die Besetzung des apostolischen und aller bischöflichen Stühle übertrug, auch wir Leo, Knecht der Knechte Gottes und Bischof, sammt dem ganzen Clerus und Volke von Rom und allen

---

1) Die Ansicht derjenigen, welche diese Bulle der Synode vom J. 963 zuschreiben, (Gfrörer, K.G. Bd. III. S. 1254. Giesebrecht, Bd. I. S. 783), ist jedenfalls unrichtig. Die Bulle selbst will, wie wir sogleich sehen werden, mit einer Lateransynode Leo's zusammenhängen, und dieß paßt nur auf die Synode im Sommer 964, während jene frühere in der Peterskirche gefeiert wurde.

Ständen dieser ehrwürdigen Stadt verordnen und bestätigen und durch unsere apostolische Autorität übertragen und verleihen an Otto I., deutschen König, unsern geliebtesten Sohn, und an seine Nachkommen in diesem Reiche Italien, für alle Zeiten das Recht, sowohl selbst sich einen Nachfolger (im italienischen Königreich) zu wählen, als auch den Papst, und in Folge hievon alle Erzbischöfe und Bischöfe, zu ernennen. Von ihm (Otto) sollen diese die Investitur, die Consekration aber dort empfangen, wohin sie kirchenrechtlich gehören. Ausnahmen finden nur da statt, wo der Kaiser (die Besetzung eines Stuhls) dem Papste oder den Erzbischöfen zugestanden hat. Daher verordnen wir, daß fortan Niemand, weß Ranges und Standes er auch sei, einen König (von Italien), oder Patricius (von Rom), oder Papst, oder Bischof wählen oder bestellen dürfe; vielmehr ertheilen wir das Recht zu alledem ausschließlich und unentgeltlich dem König des römischen Reichs. Er soll König und Patricier sein. Wird aber Jemand von Clerus und Volk (irgendwo) zum Bischof gewählt, so darf er, ohne von dem genannten König bestätigt und investirt zu sein, von Niemand consekrirt werden."

Bis vor Kurzem kannte man nur diese Form der Bulle Leo's, und es wurde dieselbe nach dem Vorgange des Baronius (964, 22) und Pagi's (964, 6) von den meisten Gelehrten für unächt erklärt, neuerdings besonders von Dönniges (in Ranke's Jahrb. des deutschen Reichs, Bd. I. Abth. 3. S. 102) und Giesebrecht (Gesch. d. Kaiserz. Bd. I. S. 783). Auch Pertz (l. c. p. 167) neigte sich mehr auf diese Seite, während Gfrörer (K.G. Bd. III. S. 1255) die Aechtheit zu vertheidigen suchte. — In ein ganz neues Stadium aber ist die Sache durch die jüngste Entdeckung von Floß getreten. In einem Codex der Stadtbibliothek zu Trier, dem zwölften Jahrhundert angehörig, fand er unter andern päpstlichen Briefen auch das fragliche Diplom Leo's VIII., aber mit einem Texte, der viel größer als der bisher bekannte ist, und doch mit diesem nicht blos in der Hauptsache, sondern oft selbst in den Worten übereinstimmt [1]).

Die Eingangsworte der beiden Texte sind ganz die gleichen, und wo schon in der Einleitung eine Differenz beginnt, sind doch die Ge-

1) Diesen Fund theilte Dr. Floß in der schon öfter citirten Schrift mit: „Die Papstwahl unter den Ottonen," Freiburg, Herder 1858; auch in lateinischer Bearbeitung mit dem Titel: Leonis VIII. Privilegium de investituris etc., ibid.

danken dieselben, nur hat der längere Text den Vorzug grösserer Klarheit. Dem kürzern fremd ist die im längern recht absichtlich hervorgehobene Behauptung: „das römische Volk habe alle seine Rechte schon lange dem Kaiser überlassen, und was er verordne, sei Gesetz.“ Daran schliesst sich (im längern Text) eine kurze Geschichtsdarstellung: wie die Longobarden vergeblich nach der römischen Kaiserkrone getrachtet, wie Clerus und Volk von Rom gegen sie den Frankenkönig Carl herbeigerufen und zum Patricius bestellt, wie Papst Hadrian und die Römer ihn bei seinem Einzug begrüßt, und ihm und seinen Nachfolgern für immer das Recht des römischen Reiches übertragen hätten (s. Floß, S. 87). Später sei der Unfug eingerissen, daß auch andere Leute sich erlaubten, bischöfliche Stühle zu besetzen. So sei Johannes, der Sohn des Fürsten Alberich, Papst geworden. Kaiser Otto habe ihn zu bessern gesucht, und als dieß nicht gelang, eine Synode berufen. Johann sei in die Wälder geflohen, aber von der Synode abgesezt und der tugendhafte Leo statt seiner erwählt worden. Die Römer hätten leztern bald wieder vertrieben, aber der Kaiser sei zurückgekehrt und habe Rom erobert. Nach dem Tode des sündhaften Johann sei von den Römern Benedikt gewählt worden, aber der Kaiser habe ihn nicht anerkannt, und seine Auslieferung sowie die Wiedereinsetzung Leo's verlangt. Bekanntlich sei es nicht ein neues Recht, daß der römische Kaiser den Papst wähle. Schon Kaiser Honorius habe es bei Bonifaz I. geübt [1]), und schon im A. T. seien die Hohenpriester von den Königen bestellt worden (Beispiele). Da der Papst die Verkehrtheit der Römer kenne, und da sie sich selbst ihres Rechtes begeben hätten, so wolle er in apostolischer Autorität für alle Zukunft die Umtriebe der Römer bei der Wahl von Päpsten, Königen oder Patriciern unmöglich machen. Schon durch die hl. Schrift und die alten Canones werde Gehorsam gegen den König eingeschärft (Beispiele). So verordne eine Synode (zu Toledo im J. 646, c. 1): „daß jeder Laie, der etwas zum Nachtheil der königlichen Gewalt unternimmt, ewig anathematisirt sei.“ Und (die Synode von Toledo im J. 638, c. 17): „so lange der König lebe, dürfe Niemand, weder Laie noch Cleriker, sich an Bestellung eines Nachfolgers betheiligen; wer es aber gethan, solle es sogleich dem Könige gestehen rc.“ Und (ibid. c. 18): „Niemand dürfe etwas gegen den König und sein Leben unternehmen,

1) Vgl. Kirchenlexicon von Wetzer u. Welte, Bd. II. S. 84.

oder ihn der Gewalt zu berauben trachten, bei Strafe des ewigen Anathems." Und (ibid. c. 14): „auch die Getreuen des Königs dürften nicht beeinträchtigt werden ꝛc., und wer Hochverrath gegen den König begehe, oder das ihm Anvertraute schlecht besorge, sei einzig dem König zur Bestrafung zu überlassen." Und (ibid. c. 16): „damit fortan Niemand mehr den König und seine Nachkommen zu berauben wage, sollen passende Dekrete gegeben und die Beschlüsse der früheren toletanischen Synode beobachtet werden." Es folgt nun eine Reihe von Bibelstellen und von Aussprüchen Gregors d. Gr., um zu zeigen, daß die königliche Gewalt von Gott sei, und wird dann also fortgefahren: „weil das römische Volk, nachdem es sich seines Rechtes begeben, dasselbe auf keine Weise mehr zurückverlangen kann, so erklären wir in apostolischer Autorität, daß fortan kein Anderer als der König des römischen Reichs das Recht habe, den Papst zu erwählen und zu bestellen; die Consekration aber soll der Gewählte den Canonen gemäß von den Bischöfen empfangen. Auch hat dieser König das Recht, die Bischöfe in den Provinzen zu wählen und zu bestellen, und wer nach einem Bisthum trachtet, muß von ihm Ring und Stab empfangen. Und wenn Jemand auch vom ganzen Volke und Clerus zum Bischof gewählt ist, so darf er doch nicht consekrirt werden, bis er vom König die Bestätigung und Investitur erhalten hat. Zudem gestatten wir dem König, sich wen er will zum Nachfolger zu wählen, und auch dieß ist kein neues Recht, sondern schon David hat es ausgeübt (Beispiel). Auch müssen die Eide, die (dem König) geschworen wurden, gehalten werden, wie gleichfalls schon das A. T. lehrt... Kein Römer darf sonach das Recht der freien Wahl des Königs wieder in Anspruch nehmen, oder sich gegen den Fürsten und seine Nachkommen auflehnen, da es im Gesetze heißt: wer dem Fürsten nicht gehorsam ist, soll sterben. Auch im A. T. sind Frevler gegen die Könige mit dem Tode bestraft worden. Da es nun kein neues Recht ist, daß dem Könige Gehorsam gebühre, und das Versprechen gehalten werden müsse, deßhalb bestätigen und bekräftigen wir in apostolischer Autorität Alles, was die Synode beschlossen hat, und wer zuwiderhandelt, soll wissen, daß ihn der Zorn des hl. Petrus und aller unserer Vorgänger treffe."

Floß (S. 69) ist der Ansicht, es sei dieß das Originaldiplom Leo's VIII., und der kürzere Text, den man bisher allein hatte, nichts anderes, als ein Auszug daraus; auch habe der Inhalt dieses Diploms durchaus nichts Bedenkliches, denn der Papst gewähre darin dem

Kaiser gerade dasjenige, was dieser nach Lage der Dinge und bei seinen bekannten Planen selbst in hohem Grade wünschen mußte. Wohl habe Otto schon früher den Römern das Versprechen abgezwungen, keinen Papst zu wählen und zu weihen, der nicht auch von ihm und seinem Sohne gewählt, ihnen genehm sei (s. S. 258). Aber die jüngste Vergangenheit habe gezeigt, wie wenig die Römer diesen Eid zu halten geneigt waren, und wie sie jede Gelegenheit ergriffen, das frühere Recht freier Papstwahl wieder zu erobern. Wollte sich nun der Kaiser das, was ihm ein so hoher Juwel der Krone schien, sichern, so habe dieß nicht besser geschehen können, als wenn Papst, Clerus und Volk von Rom gemeinsam in einem feierlichen Akte freiwillig und urkundlich ihm das Privilegium der Papstwahl übertrugen. Die geeignete Zeit aber, Solches zu erlangen, war, wie Floß meint, gekommen, als Otto seine Creatur Leo mit Waffengewalt zurückgeführt, über die canonische Papstwahl durch Absetzung Benedikts triumphirt, Rom gedemüthigt, seine Einwohner durch Schwert, Hunger und Seuchen decimirt hatte (Floß, S. 60 ff.). Zugleich habe die Rücksicht auf die Kraft der italienischen Krone und auf die Fortdauer ihrer Verbindung mit der deutschen geboten, daß sich Otto auch die Besetzung aller andern italienischen Bisthümer und die Wahl eines Nachfolgers im Königreich Italien reservirte, und sonach könne aus den auf den ersten Anblick so exorbitanten Befugnissen, welche diese Bulle dem Kaiser einräume, nicht wohl ein Präjudiz gegen ihre Aechtheit erwachsen (Floß, S. 68).

Eine von der Floß'schen wesentlich abweichende, ihr meist gerade entgegengesezte Ansicht stellte der Recensent der Floß'schen Schrift in den historisch-politischen Blättern auf (1858. Bd. 42. Heft 11), und wußte sie auch sehr gut zu vertheidigen. Vor Allem macht er es wahrscheinlich, daß das größere Diplom in der Kanzlei Otto's, nicht in der päpstlichen, gefertigt worden sei, und verbindet damit die Vermuthung: Otto habe dieß Aktenstück als eine Art Denkschrift dem Papste Leo entweder wirklich vorgelegt, oder doch vorzulegen beabsichtigt, um ihn zu Erlassung einer analogen Bulle zu bewegen. Der Entwurf für diese Bulle aber liege uns noch in dem kürzeren Texte vor, der ebenso wie der längere aus der Kanzlei Otto's hervorgegangen sei. Uebrigens habe der Kaiser die Absicht, von dem Papste Leo eine solche Bulle zu erpressen, selbst wieder aufgegeben, einsehend, daß er durch einen solchen Schritt leichtlich wieder verlieren könnte, was er bereits faktisch in Händen hatte, und habe sich lieber

begnügt, jenen ihm von den Römern geleisteten Eid in Betreff der Papstwahl auszubeuten. Sonach wäre diese Bulle weder in der längern noch in der kürzern Form je einmal wirklich vom Papste publicirt worden.

§. 16. Die Engelweihe von Einsiedeln.

Trotz des kaiserlichen Schutzes konnte Leo nicht allgemeine Anerkennung finden, und wurde und wird bis heute von Vielen nicht als rechtmäßiger Papst angesehen. Doch zählte man ihn in der Reihe der Päpste so, daß der nächstfolgende Leo (im J. 1048) die Bezeichnung als Leo IX. annahm; auch haben spätere Päpste, z. B. Pius II., Eugen IV. und Pius VI. ihn in Bullen ihren praecessor felicis recordationis genannt.

Als Merkwürdigkeit fügen wir noch bei, daß dieser Papst Leo VIII. es war, welcher für das Kloster Einsiedeln in der Schweiz eine Bulle erließ, worin das Wunder der von Engeln geschehenen Einweihung der dortigen Gnadenkapelle anerkannt und eine neue Einweihung derselben verboten, auch den Besuchern dieses Gnadenortes ein Ablaß ertheilt wurde. Eine von Bischof Heinrich von Constanz im J. 1382 vidimirte Abschrift des Originals (dieses selbst ist verloren gegangen) wird noch jetzt in Einsiedeln gezeigt.

§. 17. Die Crescentier herrschen über Rom.

(Die Synoden von 964 bis zum Tode Otto's I. im J. 973.)

Nachdem Kaiser Otto I. die Angelegenheiten in Italien in seinem Sinne bereinigt und Leo VIII. wieder eingesezt hatte, kehrte er selbst nach Deutschland zurück, und feierte an Ostern 965 zu Cöln mit seinem Bruder Bruno, seiner Mutter Mathilde und andern Verwandten ein großes Familien- und Friedensfest, dem auch viele Bischöfe anwohnten.

Wenige Tage zuvor war in Rom im März 965 Papst Leo VIII. gestorben, und die Römer schickten Gesandte nach Deutschland, um vom Kaiser die Bestellung eines neuen Papstes, in erster Linie die Anerkennung des verbannten Benedikt zu erbitten. Otto ging auf den letztern Wunsch nicht ein, und schickte die Bischöfe Liudprand von Cremona und Otgar von Speier, die fast immer an seinem Hofe waren, zur Einleitung einer neuen Papstwahl nach Rom, während

Benedikt bald darauf im Rufe der Heiligkeit zu Hamburg starb und in der dortigen Marienkirche beigesezt wurde, bis Otto III. seine Gebeine im J. 999 nach Rom bringen ließ. Auf den päpstlichen Stuhl aber wurde nach dem Willen Otto's I. durch die Wahl von Volk und Clerus jener Bischof Johannes von Narni erhoben, der, wie wir sahen, im J. 963 zu den Anklägern Johanns XII. gehört, nachher aber sich wieder auf seine Seite gestellt hatte (S. 260). Er wurde am 1. Oktober 965 als Johann XIII. consekrirt.

Während der Erledigung des päpstlichen Stuhls war in Oberitalien ein Aufstand gegen den Kaiser ausgebrochen und Adelbert zurückgerufen worden. Otto schickte den Schwabenherzog Burchard mit einem Heere über die Alpen, und dieser stellte schon im Sommer 995 die Ordnung wieder her. Aber bedenklicher gestalteten sich in Bälde die Zustände in Rom. Die Strenge, womit Johann XIII. dem Adel gegenüber seine weltlichen Hoheitsrechte geltend machte, veranlaßten im December 965 eine Empörung, an deren Spitze Graf Rodfred und der Stadtpräfekt Petrus sammt einem päpstlichen Hofbeamten, Namens Stephanus, standen. Johann wurde gefangen und zuerst in die Engelsburg, nachmals in ein festes Schloß in Campanien eingesperrt. Erst nach beinahe eilf Monaten konnte er wieder zurückkehren, nachdem seine Gegner durch eine andere Partei überwältigt, sein Hauptbedränger Rodfred sogar ermordet worden war — durch Johannes, den Sohn des Crescentius [1]). Mit diesem tritt die Familie und Partei der Crescentier zum erstenmal auf den Schauplatz. Der ältere Crescentius, mit dem Beinamen a caballo marmoreo, den jedoch nicht er allein, sondern die ganze Familie führte, war ein Sohn der berüchtigten Theodora, ob der ältern oder jüngern, muß dahingestellt bleiben. Sein Vater soll Johannes geheißen haben. Höfler (deutsche Päpste, Bd. I. S. 301) vermuthet, es sei damit wohl Papst Johann X. gemeint, den er, Liudprand folgend, eines unerlaubten Verhältnisses zu Theodora d. ä. bezüchtigt. — Von diesem ältern Crescentius, der im J. 984 starb, ist zu unterscheiden sein Sohn Crescentius II. oder Numentanus, auch Johannes Crescentius genannt, derselbe, der den Grafen Rodfred ermordete, im J. 986 Patricius wurde, und in Bälde als Be-

1) Herm. Contr. Chron. ad ann. 969 bei Pertz, T. VII. Script. V. p. 116.

dränger des päpstlichen Stuhles uns wieder begegnen wird. Beide Crescentii sind häufig von den Historikern confundirt, am besten aber von Höfler und Wilmanns auseinander gehalten worden, denen wir besondere Excurse über diese Familie und deren Stammbaum verdanken (Höfler, a. a. O.; Wilmanns in Ranke's Jahrb. des deutschen Reichs, Bd. II. Abthl. 2. S. 222). Für jetzt waren die Crescentier die Retter und Freunde Johanns XIII., der mit ihnen durch seine Schwester Stephania, welche Senatrix genannt wird, verwandt war. Ein Sohn von ihr hatte eine Tochter des Crescentius d. j. geheirathet (Wilmanns, a. a. O. S. 224), und es ist diese Stephania nicht mit der angeblich gleichnamigen Frau des Crescentius II. zu verwechseln, welche Theodora hieß, wie Wilmanns (l. c.) aus den Quellen nachweist.

Zur Befreiung Johanns XIII. trug übrigens ohne Zweifel auch das bei, daß man in Italien erfuhr, Kaiser Otto rücke wieder heran. Er kam in der That im Herbste 966, hielt zuerst in Oberitalien Gericht über die Theilnehmer der vorjährigen Empörung, zog dann nach Rom, verhängte auch hier schwere Strafen über die Häupter der Rebellen, veranstaltete zu Rom und Ravenna Synoden und ließ seinen erst dreizehnjährigen Sohn Otto II. am Weihnachtsfeste 967 zu Rom als Mitkaiser krönen. — Nach dem Tode Johann's XIII. mißbrauchten die Crescentier die ihnen unter dem vorigen Pontificate zugefallene Gewalt und stürzten den neuen Papst Benedict VI., der ihren Wünschen nicht gemäß war. Sie warfen ihn in die Engelsburg, die ihnen gehörte und ließen ihn im Juli 974 erdrosseln. — Zu allem Unglück war Kaiser Otto I. vor Kurzem im Jahr 973 gestorben und deßhalb die Crescentier im vollen Besitze der Gewalt. Gleich nach dem Sturze Benedikts erhoben sie ihren Freund, den Cardinaldiacon Bonifaz Franco, der sich schon bei der Mißhandlung Benedikts VI. hervorgethan hatte, zum Papste unter dem Namen Bonifaz VII. Spätere Chronisten behaupten zwar, zwischen ihm und Benedikt VI. zwischen inne habe Papst Domnus einige Zeit regiert, aber Giesebrecht zeigte, daß diese Annahme blos durch Mißverständniß entstanden sei, indem jene Chronisten den Ausdruck Domnus, der in ihren Quellen von Papst Benedikt VI. gebraucht worden zu sein scheint, für das nomen proprium eines neuen Papstes hielten. Die ältesten und besten Papstkataloge kennen keinen Domnus [1]).

1) Vgl. Giesebrecht, in Ranke's Jahrbüchern des deutschen Reichs,

Der crescentische Bonifaz VII. konnte sich jedoch nur einen Monat und 12 Tage behaupten und verließ, von einer entgegenstehenden, wahrscheinlich kaiserlich gesinnten oder auch tuscischen Partei gedrängt, Rom im August 974. Er stahl die Schätze des Vaticans und ging damit nach Constantinopel. — Es erfolgte eine Sedisvacanz von einigen Monaten, dann aber wurde mit Zustimmung des Kaisers Otto II. der Bischof von Sutri als Benedikt VII. gewählt im Oktober 974. Er regierte 9 Jahre und 5 Tage mit Kraft und Energie und hielt mit Kaiser Otto II. ein Concil in Rom, um die Simonie und andere Mißstände auszurotten. Ihm folgte im November 983 mit kaiserlicher Zustimmung des Kaisers Kanzler Bischof Petrus von Pavia als Johann XIV., der durch den wenige Wochen darauf am 7. Dezember 983 erfolgten Tod Otto's II. seines natürlichen Schutzes beraubt wurde. Zugleich kam jetzt Bonifaz Franco aus Constantinopel zurück und Papst Johann wurde schon im Juli oder August 984 in die Engelsburg gesperrt und wohl gewaltsam ums Leben gebracht [1]). Sieben Monate behauptete sich wieder Bonifaz VII. (Franco) auf dem römischen Stuhle, da starb auch er und das Volk zerriß seinen Leichnam, den Stuhl aber erhielt Johann XV., der Sohn eines Priesters, Namens Leo [2]). Zwischen ihn und seinen Vorfahrer schieben spätere Quellen einen andern Johannes, den Sohn Roberts ein, der in der Reihe der Päpste gar nicht gezählt wird. Die Einen vermuthen, er sei gestorben, bevor er die Consecration erhalten, die Andern dagegen glauben, er sei von der Partei Franco's als Gegenpapst aufgestellt worden, habe aber nicht durchdringen können [3]). Die neuesten Untersuchungen dagegen streichen ihn völlig aus der Reihe der Päpste und Prätendenten des römischen Stuhls

---

Bd. II. Abthl. 1. S. 141 ff. Diese Partie der Papstgeschichte hat manches Unsichere. Wir folgten den Annahmen Giesebrechts. Einige andere Vermuthungen stellte Damberger auf, a. a. O. S. 216 und Kritikheft S. 63.

1) Höfler, a. a. O. S. 69.

2) Baron., ad. ann. 985 n. 3 führt eine Stelle aus einem alten vaticanischen Codex an, worin gesagt wird, Johann's XV. Vater Leo sei Priester der Regio gewesen, die den Beinamen ad gallinas albas führte. Hienach ist zu berichtigen, was Le Bret a. a. O. S. 490 sagt: „Papst Johann sei, weil er von Jugend auf weiße Haare gehabt, die weiße Henne genannt worden."

3) Vgl. Le Bret, a. a. O. S. 515. Bower, a. a. O. S. 325. Damberger, a. a. O. Bd. V. S. 354 f. und Kritikheft S. 115.

aus [1]). — Da zu jener Zeit Crescentius Numentanus (oder Cencius) bereits alle weltliche Gewalt in Rom unter dem Titel Patricius und Consul an sich gebracht hatte, entfloh Johann XV., um sich diesem Einflusse zu entziehen, aus Rom nach Tuscien, wurde jedoch später, wie es scheint, durch Freundschaftsversicherungen des Crescentius zur Rückkehr veranlaßt und kam jetzt faktisch in Abhängigkeit von demselben [2]). Er regierte 13 Jahre und sprach den Bischof Ulrich von Augsburg, zwanzig Jahre nach dessen Tod, im Jahre 993 heilig, — die erste feierliche Canonisation durch päpstlichen Ausspruch.

§. 18. Otto III. kommt dem heil. Stuhl zu Hülfe.

Auf dem deutschen Throne saß damals Otto III., ein Knabe noch. Kaum war er 16 Jahre alt geworden, so wurde er von Papst Johann XV., sowie von einer Gesandtschaft der Römer und Lombarden eingeladen, nach Italien zu kommen, und zog nun im Jahre 996 über die Alpen. Schon in Pavia, als er das Osterfest 996 (12. April) feierte, erfuhr er den Tod des Papstes, und wurde von den römischen Gesandten gebeten, denjenigen zu bezeichnen, den er für den Würdigsten halte, den päpstlichen Stuhl zu besteigen. Er nannte seinen Hofkaplan und Vetter Bruno, einen jungen Mann von 24 Jahren, voll Kraft und Tugend, und dieser wurde nun von Volk und Klerus gewählt und bestieg als Gregor V. den hl. Stuhl am 3. Mai 996, der erste deutsche Papst. Bessere Zeiten begannen. Crescentius wurde gedemüthigt, aber auf Fürbitte Gregors V. nicht gänzlich gestürzt, sondern nur seine Macht beschränkt. Als er jedoch später abermals revoltirte, den Papst verdrängte und einen Gegenpapst aufstellte, wurde er am 29. April 998 geköpft [3]). —

---

1) Wilmanns in Ranke's Jahrb. des deutschen Reichs. Bd. II. Abth. 2. S. 212. Gfrörer, a. a. O. S. 1415.

2) Damberger, a. a. O. S. 384. 385. 485. Le Bret, a. a. O. S. 316. Gfrörer, a. a. O. S. 1416. Höfler, a. a. O. S. 90.

3) Daß die Wittwe des Crescentius, angeblich Stephania, später Otto's III. Concubine geworden sei, aber ihn im J. 1002 durch ein paar parfümirte Handschuhe vergiftet habe, ist Fabel. Sie soll es gethan haben, theils um den Tod ihres Mannes zu rächen, theils aus Eifersucht, weil sie sich in ihrer Hoffnung, Kaiserin zu werden, durch die Bewerbung Otto's III. um eine griechische Prinzessin getäuscht gesehen habe. Arnulf von Mailand dagegen will wissen (und Höfler

Gregor wurde wieder eingesetzt und es folgte ihm, wie bekannt, im J. 999 der gelehrte und berühmte Gerbert als Silvester II., der mit dem Kaiser, dessen Lehrer er gewesen, im besten Einvernehmen stand, so daß jetzt Otto III. das Patrimonium Petri um acht Grafschaften erweiterte, durch eine Urkunde, deren Aechtheit zwar von Einigen bestritten (z. B. von Wilmanns a. a. O. S. 233), dagegen neuestens von Pertz und Gfrörer (a. a. O. S. 1571) vertheidigt worden ist. Mit diesem Papste schließt das traurige zehnte Jahrhundert, und er sowohl als sein kaiserlicher Zögling segneten das Zeitliche mit dem Anfang des elften Jahrhunderts (1002 und 1003), beide ein ruhmvolles Andenken in Kirche und Staat hinterlassend. — Mit Otto III. starb der Hauptstamm der Ottonen aus, und die Kaiserkrone kam nun an seinen bayerischen Vetter Heinrich II., oder den Heiligen. Aber das Werk, das die Ottonen gegründet, dauerte durch viele Jahrhunderte hindurch: nach der einen Seite hin die enge Beziehung zwischen Papstthum und Kaiserthum, die sie im carolingischen Sinne wieder hergestellt, auf der andern Seite aber die politische Gestaltung, die sie in Italien hervorgerufen, indem sie statt der bisherigen kleinen Dynasten die Bischöfe mächtig und zu Herrn von Städten und Ländern und zu Inhabern der Gerichtsstühle machten und zugleich den Grund zu den städtischen Freiheiten legten, die Italien im Mittelalter in so hohem Grade auszeichneten.

---

folgt ihm a. a. O. S. 145 u. 815), Otto habe die Wittwe des Crescentius gleich nach dem Tode ihres Mannes seinen Soldaten zur Schändung preisgegeben, also keineswegs selbst ein Liebesverhältniß zu ihr gehabt. Beide Angaben erklärt Wilmanns für unrichtig, in einem Excurse zu seiner Geschichte Otto's III. in Ranke's Jahrbüchern des deutschen Reichs, Bd. II. Abthl. 2. S. 224. 243. Die Wittwe des Crescentius, zeigt er, hatte damals schon erwachsene Enkel und war bereits hochbetagt. Otto III. aber starb am 23. Jänner 1002 sehr gottesfürchtig, noch nicht 22 Jahre alt und noch unvermählt.

11.

Wissenschaftlicher Zustand im südwestlichen Deutschland und in der nördlichen Schweiz während des neunten, zehnten und eilften Jahrhunderts [1]).

§. 1. Die Anfänge der Wissenschaften vor Carl d. Gr. Die ersten Keime der Wissenschaften mögen sich in diesen Ländern, besonders an dem Südufer des Bodensees, noch aus den Zeiten der Römerherrschaft herüber vererbt haben als einzelne, wenn auch schwache Nachklänge der alten, von den Alemannen niedergetretenen Bildung. Aber ein neues kräftiges Licht der Wissenschaften drang in diese Gegenden erst mit dem Lichte des Christenthums, seit die alten alemannischen Klöster feste Anhaltspunkte der Cultur geworden sind.

Vor allen andern ragt die Stiftung des hl. Gallus (seit 613) hervor, die schon im neunten Jahrhundert zu einem der berühmtesten Klöster im Reiche herangewachsen war, und von wo aus die Samenkörner der Bildung den Gegenden weitum im Umkreise zugeweht worden sind. Der hl. Mang trug sie nach Füßen, St. Theodor nach Kempten, Andere nach anderen Punkten hin. Leider hatte St. Gallen bald ungünstige Schicksale zu erfahren, welche auf längere Zeit das Wachsthum der schönen Keime der Bildung hinderten und niederhielten [2]). Aber eine neue, bessere Zeit begann unter dem Abte St. Othmar (seit 720), die Zelle wuchs zu einer Abtei heran, neue Gebäude erhoben sich, die Tugenden der Mönche blüheten und

---

1) Aus der Tüb. theol. Quartalsch. 1838; theilweise.

2) Siehe Ildephons v. Arx, Gesch. d. Cantons St. Gallen. Thl. I. S. 21. 22.

wurden weitum anerkannt durch reichliche Vergabungen an das Kloster.

Damals schon hatte St. Gallen einen gelehrten Mönch, dessen schriftstellerische Arbeiten auf uns gekommen sind. Er heißt Kero und verfertigte unter der Regierung Pipins des Kl. und unter Abt Othmar ein Glossar über die Klosterregel des hl. Benedikt, worin er zum Besten einiger der lateinischen Sprache nicht kundigen Mönche die Ausdrücke der Regel ins Deutsche übertrug [1]). Dieses Glossar ist neben der bekannten Glaubens- und Abschwörungsformel, welche Bonifaz für die Taufe der Deutschen vorgeschrieben hat [2]), das älteste Denkmal der deutschen Sprache, und darum von um so größerem Werthe. Die darin enthaltenen deutschen Wörter weichen dem Laute nach oft wenig, oft aber auch äußerst viel von unserer heutigen Sprache ab. Die Orthographie ist ganz willkührlich, bei Wörtern desselben Stammes nicht selten verschieden. Zur Bezeichnung der Laute sind die lateinischen Buchstaben gewählt, und da diese nicht zureichten, oft Buchstaben, besonders Vokale, aufeinander gehäuft. Die Flexionen der Wörter sind dem Lateinischen nachgebildet z. B. ab=fona (von); abbas=fater (Vater); abbate=fatere (v. d. Vater); ab aspectu=fona Kesihti (von Angesicht); admonemus=zuamanomees (wir mahnen zu); admonentes=zuamanonte (die Zumahnenden); ad nihilum=ze neouuchti (zu nichte) u. s. f. Derselbe Kero verfaßte auch ein deutsches Glaubensbekenntniß und eine kurze deutsche Auslegung des Vater Unser [3]).

Der Abt Othmar selber ist Verfasser einer kurzen Anleitung über die Ohrenbeicht, die sich noch bis jetzt im Manuscripte erhalten hat [4]). An ihm und dem Mönche Kero hatte St. Gallen seine ersten Gelehrten.

Während St. Gall's Stiftung unter Othmar zu blühen begann, erhob sich in der Nähe eine neue Stätte der Frömmigkeit und bald auch der Wissenschaften zu Reichenau, einer Insel des mit dem

1) Dieses Glossarium findet sich bei Goldast., rerum alaman. scriptores. T. II. u. in Schilteri Thesaur. antiq. alem. T. I. P. II., bei letzterem in der ursprünglichen Form, bei Goldast alphabetisch geordnet.

2) Vgl. meine Conciliengesch. Bd. III. S. 470.

3) Bei Eccard., catechesis theotisca etc. p. 81. und bei Schilter, l. c. p. 81, bei welch' letzterem aber Ottfried als Verfasser genannt wird.

4) S. Arx, a. a. O. p. 29.

Bodensee zusammenhängenden Zellersees. Durch den hl. Pirminius wurde dieses ehmals wüste Eiland eine reiche Au, und der klösterliche Verein daselbst ein neues Salz für die ganze Umgegend. In Pirmins Amt und Fußtapfen trat sofort ein Mann ein, der nachmals den ausgezeichnetsten Prälaten des großen Frankenreichs beigezählt zu werden verdiente, Hebdo, nachmals B. v. Strasburg, ein sehr thätiger Beförderer sowohl der klösterlichen Zucht als der Gelehrsamkeit in Reichenau.

Neben St. Gallen und Reichenau war das Kloster Hirsau in der Nähe der Württembergischen Oberamtsstadt Calw bestimmt, ein Hauptsitz der Wissenschaften für jene alten Zeiten zu werden. Die erste Gründerin dieses Klosters war Helizena, eine reiche fromme Wittwe aus dem Stamme der Edelknechte von Calw, im J. 645, der Restaurator desselben aber wurde Graf Erlafrid von Calw ums Jahr 837, von wo an Hirsau erst berühmt zu werden begann.

Durch die Stiftung dieser drei Klöster, St. Gallen, Reichenau und Hirsau wurde der literarische Flor Alemanniens [1]) im Mittelalter eingeleitet, und es bedurfte nur einer Anregung, wie sie Carl d. Gr. gab, und eine schöne Blüthe der Wissenschaft entstieg diesen Klöstern, welche die Mittelpunkte alles literarischen Lebens in diesen Gegenden geworden sind.

§. 2. Die ältesten und berühmtesten Gelehrtenschulen in Alemannien seit Carl d. Gr. Seit Carl d. Gr. lag den Bischöfen und Aebten die Pflicht auf, für die Errichtung und das Gedeihen von Schulen an ihren Kathedralen und in den Klöstern zu sorgen, und seit dieser Zeit herrschte überall im großen Frankenreiche eine literarische Regsamkeit, die sich auch über unser Alemannien segensreich verzweigte. Dabei kann es uns aber nicht befremden, wenn die wissenschaftlichen Leistungen der carolingischen Zeit die der früheren christlichen Jahrhunderte nicht zu übertreffen vermochten. Wie Alkuin, der Repräsentant dieser Zeit im Gebiete der Wissenschaft, so war auch das ganze carolingische Zeitalter nicht selbst produktiv, weil es das Knabenalter der neu aufblühenden europäischen Literatur war; aber sein Verdienst besteht darin, daß es sich das von der Vorzeit herübergekommene Gute lernend aneignete und so für einen künftigen Fortbau das Fundament legte.

---

1) Generalname für die in der Aufschrift genannten Länder.

Die älteste unter den berühmten Schulen Alemanniens ist die Klosterschule zu Reichenau, welche bald nach der Mitte des achten Jahrhunderts schon einen nicht unbedeutenden Namen erlangt und die Söhne edler Geschlechter zur Erziehung und Bildung überkommen hatte. So wurde dieser Schule im Jahre 768 Hetto aus dem edlen Geschlechte der Grafen von Sulgen [1]) anvertraut und machte hier glänzende Fortschritte, welche bald die Aufmerksamkeit des Kaisers auf ihn lenkten [2]).

Um dieselbe Zeit kam eine Anzahl fremder Gelehrter aus verschiedenen Theilen Deutschlands, darunter der gelehrte Sachse Edelfred oder Ebefred, nach Reichenau, um hier in den Mönchsstand zu treten. Sie zierten jetzt das Kloster durch ihre Wissenschaft, und verfaßten in der klösterlichen Muße so viele Schriften, daß ihre eigenen Werke eine für jene Zeit nicht unbeträchtliche Bibliothek bildeten [3]). Der genannte Hetto selbst aber wurde Vorsteher der Reichenauer Schule, von deren Blüthe während seiner Verwaltung die Zahl der Gelehrten, die damals aus dieser Schule hervorgingen, Zeugniß gibt. Zu diesen gehören insbesondere Tatto, Erlebald, Wetin und Reginbert, später selbst ausgezeichnete Professoren in Reichenau während des neunten Jahrhunderts [4]). Den größten Glanz aber erlangte diese Schule unter Walafrid Strabo um die Mitte des neunten Jahrhunderts, und noch im zehnten war sie eine der angesehensten in Deutschland, und große Männer, wie der hl. Wolfgang, der berühmte Bischof von Regensburg, haben hier ihre literarische Bildung geholt [5]). Im Anfange des eilften Jahrhunderts schlug die unerleuchtete tyrannische Regierung des Abtes Immo dieser Schule eine tiefe Wunde und die gelehrtesten und besten der Conventualen wurden vertrieben [6]). Aber schon unter des gelehrten Berno vierzigjähriger segensreicher Verwaltung blühete das Kloster und die Schule wieder neu auf, und besaß an Hermann dem Gebrechlichen ihre größte Zierde. Die weiteren Schicksale dieser Schule fallen nicht mehr in das Bereich unserer Darstellung.

---

1) Wahrscheinlich Sülchen bei Rottenburg a. N., woher das erlauchte Fürstenhaus Hohenzollern stammt.

2) Neugart., Episcopat. Constant. T. I. p. 142.

3) Neugart., l. c. p. 87. 141. 142.

4) Neugart., l. c. p. 142. 143.

5) Neugart., l. c. p. 320.

6) Bruschius, chronol. monast. Germ. p. 40., ed. Sulzb. 1682.

Fast ebenso alt, als die Reichenauer Klosterschule ist die Canonikatschule zu **Zürich**. Im Jahre 787 gründete nämlich daselbst Carl d. Gr. ein Canonikat, verband damit eine öffentliche Schule und sicherte die Erhaltung beider wohlthätigen Anstalten durch milde Stiftungen. Aber das Beste, was er der neuen Schule schenken konnte, war ihr erster Vorsteher **Leithard**, den er aus Bayern berufen und zugleich zum Dekane des Canonikats bestellt hatte, ein Mann, ausgezeichnet durch den Reichthum seiner Kenntnisse und hochverdient durch seinen erfolgreichen Eifer für Förderung der Wissenschaften im fränkischen Reiche [1]). Zehn Jahre leitete Leithard die Züricher Schule mit Ruhm und Segen, da ernannte ihn Carl 798 zum Erzbischof von Lyon, und fortan erscheint er in der Geschichte neben Alkuin und dem Erzbischof Theodulph von Orleans als einer der ausgezeichneten Gehülfen Carls bei dem großen Werke der Wiedererweckung der Wissenschaften. Aber die Züricher Schule traf der Verlust Leithards ungemein hart, und fortan scheint ihre Wirksamkeit nur eine geräuschlose, in engeren Kreisen beschränkte gewesen zu sein, wenigstens ist uns aus dem 9., 10. und 11. Jahrhundert kein ausgezeichneter Gelehrter bekannt, der aus dieser Schule hervorgegangen wäre.

Nicht genau läßt sich die Entstehung der **St. Galler** Schule angeben. Wissenschaftliches Streben war schon seit Abt Othmar (720) hier zu Hause. In dem Baurisse des neuen Klosters aber, der ums Jahr 830 auf Befehl des Abtes Gozbert entworfen und gleich darauf ausgeführt wurde, sind schon die Lokalitäten für die äußere und innere Schule verzeichnet [2]), was auf einen schon früheren, nicht glanzlosen Bestand der Schule von St. Gallen schließen läßt. Unter des genannten Abtes Gozbert zwanzigjähriger weiser Regierung haben die Wissenschaften in St. Gallen eine gedeihliche Pflege gefunden, und noch mehr unter dem Abte **Grimald**, dem Archicapellane Ludwigs des Deutschen, seit 841. Unter ihm erblühte das Kloster in äußerem Besitzstand und in innerem Flore, und verdankt ihm einen guten Theil seines Ruhmes und seiner wissenschaftlichen Blüthe [3]). Unter seiner Verwaltung hatte St. Gallen schon angesehene Professoren an **Werinbert**, **Richbert**, noch mehr an **Iso** und dem Irländer

1) **Neugart**, l. c. p. 89. 90.
2) **Arx**, a. a. O. S. 88.
3) **Arx**, a. a. O. S. 61—65. 73.

Möngal oder Marcell um die Mitte des neunten Jahrhunderts. Unter den nachfolgenden Aebten blühten in St. Gallen als Gelehrte und Professoren der hl. Notker (Balbulus), Rapert und Tutilo. Noch höher steigerte sich der Ruhm dieser Schule im zehnten und bis gegen Ende des eilften Jahrhunderts, von da an aber zerfiel die Klosterzucht in St. Gallen während der bürgerlichen Unruhen und Wirren jener Zeit; mehrere Male mußte das Kloster Plünderung und Verwüstung erdulden, der wissenschaftliche Eifer entschwand und ein guter Theil der Mönche kümmerte sich mehr um ritterliche Uebungen und weltliche Freuden, als um die Regel des Ordens und die Pflege der Wissenschaften [1]).

Seit 838 trat in Hirsau eine Gelehrtenschule hervor, die mit jeder ihrer gleichzeitigen Schwestern des südlichen Deutschlands sich zu messen im Stande war. Der schon oben genannte Graf Erlafrid von Calw hatte sich für seine neue Klosterstiftung Mönche aus Fulda erbeten, und die Wahl hätte nicht glücklicher sein können. Denn eben in jener Zeit genoß Fulda unter seinem großen Abte Rabanus Maurus einer so herrlichen Blüthe, daß der gelehrte Trittenheim nicht ansteht, den Mönchen dieses Klosters in Heiligkeit des Wandels und Fülle der Gelehrsamkeit den Vorzug vor allen ihren Brüdern im Abendlande einzuräumen [2]). Fünfzehn Mönche zogen nun im Jahre 838 von Fulda nach Hirsau und verpflanzten hierher die Gelehrsamkeit des Mutterklosters. Der erste Abt war Lutbert, einer der ausgezeichnetsten Mönche Fulda's, und seine erste Sorge war die Errichtung einer tüchtigen Schule. Er bestellte 839 den Mönch Hidulph zum Lehrer und Vorsteher derselben, und schon unter seiner zwanzigjährigen Leitung begann die Schule von Hirsau zu blühen [3]). Ihm folgte im Lehramte Ruthard, nicht unberühmt unter den Gelehrten seiner Zeit und geachtet von Großen und Mächtigen. Aus allen Gegenden strömten damals schon Mönche und Weltgeistliche nach Hirsau, um hier ihre Bildung zu vollenden [4]). Diesen Ruhm der Hirsauer Schule bewahrten die folgenden Schulvorsteher Richbod (seit 865), Harderad (seit 889), Luthelm (seit 891), Herbord (seit 921), besonders aber Meginrad

1) Arx, a. a. O. S. 324 fg. Bruschius, l. c. p. 419 sqq.
2) Trithem., Chronic. Hirsaug. T. I. p. 4.
3) Trithem., Chron. Hirs. T. I. p. 12. 26.
4) Trithem., l. c. p. 26. 27.

(† 965), der als ein zweiter Hieronymus geachtet und bewundert wurde [1]). Aber seit 988 trafen das Kloster Hirsau so gewaltige Schläge, daß es selbst unter dem trefflichen Abte Hartfrid, noch mehr aber nach dessen Tode erlag. Pest, Zwietracht und äußere Gewalt, Plünderung und Verjagung der Mönche verödeten das Kloster und innerhalb seiner dachlosen Mauern weidete das Vieh. So ging Hirsau's Schule auf mehr als acht Dezennien unter, bis dieses Kloster im Jahre 1070 an Wilhelm einen Abt erhielt, welcher Zucht, Ordnung und Gelehrsamkeit wieder herzustellen verstand. Aber Hirsau's neue Blüthe fällt über das Bereich unserer gegenwärtigen Darstellung hinaus.

Mit Umgehung der übrigen, theils späteren, theils erst später berühmten, theils nie ausgezeichneten Schulen in Alemannien, richten wir jetzt unsere Aufmerksamkeit auf

§. 3. Das Treiben in diesen Gelehrtenschulen. Die nächste Bestimmung der Klosterschulen — und von diesen sprechen wir hier insbesondere, da sie die größte wissenschaftliche Regsamkeit zeigten — war die wissenschaftliche Bildung der jüngeren Mönche. Bald zeichneten sich aber einzelne Klöster, welche größere, mit mehreren Lehrern besetzte Schulen zu halten im Stande waren, dadurch so sehr aus, daß ihr Ruf Zöglinge aus der Fremde herbeilockte. Da von diesen viele nicht in den Mönchsstand selbst treten wollten, und man auf sie darum auch die klösterliche Disciplin nicht in ihrem ganzen Umfang anzuwenden befugt war; so äußerte diese Einheitslosigkeit in der Behandlung der Schüler bald eine nachtheilige Rückwirkung auf die ganze Disciplin und bestimmte die Synode von Aachen im J. 817 zu dem Beschlusse, daß künftig keine weltlichen Jünglinge mehr in die Schulen innerhalb der Klöster sollten aufgenommen werden [2]). Um aber dem Nachtheile, der aus diesem Synodalbeschlusse für die Bildung der Laien und des Secularclerus hätte erwachsen können, zu begegnen, errichteten die angesehensten und wohlhabendsten Klöster jetzt äußere Schulen, in einem der Nebengebäude des Klosters angelegt [3]), denen nun jene Zöglinge anvertraut wurden, welche ihrer Bestimmung gemäß einst eine Stelle

1) Trithem., l. c. p. 95. 98. 109.
2) Concil. Aquisgrann. a. 817. c. 45. Conciliengesch. Bd. IV. S. 24.
3) Ziegelbauer, histor. rei literar. Ord. S. Bened. T. I. p. 190.

in der Welt, sei es im Secularclerus oder im Laienstande, einnehmen sollten.

Die Unterrichtsgegenstände für diese Schulen waren, wie auch noch nachmals im Mittelalter, die sogenannten sieben freien Künste [1]) in den zwei Abtheilungen trivium und quadrivium, von denen das erstere die Grammatik, Rhetorik und Dialektik, das zweite die Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie in sich begriff. Am meisten scheinen die Grammatik, Rhetorik und Musik getrieben worden zu sein. Latein war die Umgangssprache, nur den jüngsten Knaben war erlaubt, in ihrer barbarischen Muttersprache zu reden. Alle anderen Schüler mußten sich in der lateinischen Sprache, bald in gewöhnlicher Prosa, bald auch rhythmisch und metrisch ausdrücken. Einen eigenthümlichen Sporn für diese Uebung gewährte die Einrichtung, daß sich die Schüler durch extemporisirtes Lateinsprechen von verschuldeten Strafen loskaufen konnten. Im Jahre 919 hatte Salomon, Bischof von Constanz und Abt von St. Gallen die Weihnachtsfeiertage in St. Gallen zugebracht, und am Tage der unschuldigen Kinder die Schule des Klosters besucht. Dieser Tag war einer der Freudentage für die Schüler, an dem ihnen das sonderbare Recht zustand, jeden Fremden, der ihre Schule betrat, festzunehmen, und bis er sich auslöste, gefangen zu halten. Kaum war Salomo eingetreten, so übten sie an ihm als dem Bischofe von Constanz (also als einem Fremden) ihr Recht, und dem alten Manne, welcher der Zeiten gedenken mochte, wo er selbst vor einem halben Jahrhundert in der St. Galler Schule saß, gefiel der jugendliche Scherz, er ließ mit sich machen, wie es den Knaben beliebte, und ward jetzt von ihnen auf den gewöhnlichen Stuhl des Lehrers gesetzt. Nun aber nahm er auch die Rechte des Lehrers in Anspruch, und befahl den Schülern, sich zum Empfange der Ruthe auszukleiden. Sie thaten es alsbald, reclamirten aber auch ihr Loskaufsrecht. Salomon mußte gewähren, und nun redeten die Jüngsten, so gut sie konnten, etwas Latein, die Mittleren sprachen rhythmisch, die Aeltesten in Versen, von den letztern hat uns Eccehard d. j. einige aufbewahrt, die also lauten:

Quid tibi fecimus tale, ut tu nobis facias male,
Appellamus regem, quia nostram fecimus legem.

1) **Eccehardi minimi** lib. de vita Notkeri Balbuli. c. 2. et 7. bei **Goldast.**, rer. alam. T. I. p. 228. 230. Frankf. 1661.

Ein anderer Schüler aber sprach:

Non nobis pia spes fuerat, cum sis novus hospes,
Ut vetus in pejus transvertere tute velis jus [1].

Der alte Bischof war darüber so erfreut, daß er den Schülern von nun an jährlich an drei Vakanztagen Speise und Trank vom Tische des Abtes zu reichen befahl.

Zur Uebung in der lateinischen Sprache mußten die Schüler der Reihe nach während des Essens vorlesen, theils aus der hl. Schrift, theils aus den Vätern, theils aus einer Uebersetzung des Josephus Flavius [2]). Als der deutsche König Conrad I. am St. Stephanstage 911 nach St. Gallen gekommen war, freute er sich dieses Vorlesens so sehr, daß er jedem Schüler, welcher gelesen hatte, ein Goldstück in den Mund legte. Der jüngste unter den Knaben aber, darüber betroffen, fieng zu weinen an und warf das Geld aus dem Munde, wofür ihm Conrad das Zeugniß gab: „wenn dieser am Leben bleibt, der gibt einmal einen guten Mönch [3]).“

Zum Unterricht in der lateinischen Sprache bediente man sich der Grammatiken des Donatus und Priscianus, später auch deren von Alkuin und Beda, und las mit den Schülern die Classiker. Aber Hauptlektüre blieben doch die patristischen Schriften, was natürlich auch auf den Charakter der Latinität jener Zeit bestimmenden Einfluß hatte. Am auffallendsten zeigt sich dieß an den Gedichten. So eifrig auch Virgil und Ovid gelesen wurden, so behielten doch in der Regel auch die fähigsten und gelehrtesten Klostermänner die Manier der späteren, christlich-römischen Dichter bei, die ihnen schon in der Schule als die richtige Methode beigebracht wurde. Besonders verlangte der Geschmack jener Zeit, wie wir schon an den ebenangeführten Versen der St. Galler Schüler sehen können, daß jeder Vers in der Mitte und am Ende gleichklinge, welcher Zwang den dichterischen Aufschwung hemmt und dem Ohre widerlich ist. Nur Wenige, wie Walafrid Strabo, haben sich über diese Geschmacklosigkeit erhoben, wie er denn unstreitig der beste Dichter jener Zeit und einer der besten Prosaiker damals gewesen ist.

---

1) Eccehard, de casibus monast. S. Galli. c. 1. bei Goldast. l. c. p. 20. 21.

2) Arx, a. a. O. S. 184.

3) Eccehard, l. c. p. 16.

Für die lateinische Prosa hatte die St. Galler Schule einen Weg eingeschlagen, der zu einem ordentlichen Style führen mußte. Es war hier nämlich den Schülern nicht erlaubt, ihre Aufsätze zuerst deutsch niederzuschreiben und dann erst ins Lateinische zu übersetzen, vielmehr gewöhnte man sie daran, sich die Perioden gleich lateinisch zu denken. So kam es, daß St. Gallen den Ruhm besaß, im ganzen Reiche schreibe man nirgends so gutes Latein, als hier [1]), und in der That sind auch die noch erhaltenen prosaischen Werke der St. Galler Mönche aus jener Zeit gar nicht übel geschrieben.

Auch in der griechischen Sprache, die seit Carl d. Gr. im Frankenreiche nicht mehr etwas völlig Fremdes und Unbekanntes war, wurde in den Klöstern wenigstens den fähigsten Köpfen Unterricht ertheilt. Man bediente sich dabei der Sprachlehren von Dositheus und Aristarch, und einige Mönche brachten es hierin ziemlich weit, so daß sie den Homer und andere griechische Dichter lesen konnten und selbst griechische Verse zu machen im Stande waren. Besonders blühete in St. Gallen die griechische Sprache in der nach-carolingischen Zeit, bei den Hochämtern wurde das Gloria, Credo und Pater noster auch in griechischer Sprache abgesungen, der Sterbetag des hl. Notker wurde im Nekrologium in griechischer Sprache angezeigt, und die des Griechischen kundigen Mönche bildeten einen besondern Verein unter dem Namen der griechischen Brüder [2]).

Auch Arithmetik, Geometrie und Astronomie erscheinen unter den Lehrgegenständen in den Schulen jener Zeit, als einzelne der freien Künste dem Quadrivium angehörig. Die von einigen der größten Gelehrten jener Jahrhunderte z. B. Walafrid Strabo, St. Notker, Notker Labeo, Hermann d. Gebrechlichen über solche Materien verfertigten Schriften lassen den Schluß ziehen, daß man ein nicht unbedeutendes Gewicht auf diese Realien gelegt habe. Zur genaueren Kunde der Gestirne bediente man sich z. B. in St. Gallen eines Tubus, man kannte das Astrolabium, und die St. Galler verfertigten einen Himmelsglobus, vielleicht den ersten in Deutschland [3]). Besonders fand die kirchliche Chronologie mehrfältige zum Theile recht

---

1) **Eccehard**, l. c. c. 11. **Arx**, a. a. O. S. 260.
2) **Arx**, a. a. O. S. 184.
3) **Arx**, a. a. O. S. 165.

gute Bearbeitung z. B. von dem berühmtesten Scholastikus Meginrad von Hirsau [1]).

Die Philosophie erscheint unter dem Namen der Dialektik unter den Unterrichtsgegenständen dieser Schulen. Besonders waren die logischen Schriften des Aristoteles geschätzt und gelesen, ja sogar zum Theil ins Deutsche übersetzt von Notker Labeo. Aber auch Plato's Werke und die philosophischen Schriften von Porphyr und Boëthius waren nicht unbekannt und unbenützt [2]). Uebrigens wurde das ganze philosophische Studium als ein tüchtiges Armarium [3]) angesehen, aus dem die Waffen zu einer kräftigen Vertheidigung der Religion geholt werden könnten, und aus dieser Betrachtungsweise ist auch die obige Benennung des Complexes der philosophischen Studien zu erklären, denn dialektische Fertigkeit war es, was angestrebt wurde.

Daß Geographie und Geschichte eigentliche Unterrichtsgegenstände gewesen seien, finde ich nicht; dagegen ist unläugbar, daß die Mönche jener Zeit schon ansehnliche Kenntnisse in der Geschichte besaßen, und sich fleißig mit Historiographie beschäftigten, wie Ratpert, Walafried Strabo, Ecceharb, der anonyme Verfasser der Biographie Carls d. Gr. und Andere. Eine sehr beliebte Lektüre waren ihnen die alten Kirchenhistoriker und die Martyreraktén; wie die Schicksale ihrer Klöster, die vitae ihrer Klosterstifter und anderer, um sie oder die ganze Kirche hochverdienter Personen die gewöhnlichen Gegenstände ihrer Geschichtschreibung waren. Bald treffen wir auch angesehene Chronisten unter den alemannischen Mönchen, den Hepidannus in St. Gallen und vor Allen den berühmten Hermann d. Gebrechlichen in Reichenau. Daß man in diesen Klöstern auch frühe schon Interesse für Geographie gezeigt habe, davon mag die unter Abt Hartmot in der zweiten Hälfte des neunten Jahrhunderts für St. Gallen gefertigte Weltkarte zeugen [4]). Eine ähnliche besaß auch Reichenau [5]).

Dem Unterricht in der menschlichen Weisheit, welche durch die sieben freien Künste repräsentirt war, gieng von Anfang an der theologische Unterricht parallel, den man sich jedoch keineswegs nach Weise

1) Trithem., l. c. p. 109.

2) Arx, a. a. O. S. 262.

3) Arx, a. a. O. S. 268.

4) Rapert, de casibus monast. S. Galli c. 10. bei Goldast. T. I. p. 10.

5) Cleß, Landes- und Culturgesch. von Würtbg. Thl. I. S. 617.

des unsrigen vorstellen darf. Einmal hatten sich die verschiedenen theologischen Disciplinen noch nicht ausgeschieden, und dann hatte man von einer systematischen Theologie vor der Scholastik noch keine Ahnung im Westen Europa's. Vielmehr war die Methode, die man hier einschlug, die rein historische. Man las mit den Schülern die heiligen Schriften nebst den Auslegungen der Väter, sofort auch andere religiöse Schriften des kirchlichen Alterthums, die Werke der berühmtesten Kirchenväter und Kirchenschriftsteller, und nannte die Summe der so erworbenen Kenntnisse Schriftgelehrsamkeit. Dieses historische Studium der Theologie setzten dann die Talentvolleren und Fleißigeren ihr ganzes Leben lang fort, und erhielten dadurch umfassende patristische Kenntnisse, wie wir sie z. B. an Walafrid Strabo schätzen und ehren, dem die Menge seiner patristischen Studien die Abfassung seiner glossa ordinaria möglich gemacht hatte. Am häufigsten wurden Origenes, Athanasius, Chrysostomus, Augustinus, Hieronymus, Gregor d. Gr., Isidorus, Beda, Sedulius, Boëthius, Avitus und die Geschichtschreiber gelesen [1]; und noch mehrere patristische Werke, die man frühe zu St. Gallen hatte und gebrauchte, führt der alte Rapert in seiner Geschichte dieses Klosters an [2]. Natürlich blieben manche der bessern Köpfe nicht dabei stehen, blos zu lernen, sondern versuchten sich auch in eigenen literarischen Produktionen auf dem Felde der Theologie, und so entstand die eben erwähnte, so berühmte Glossa Walafrids, die während des Mittelalters beinahe canonisches Ansehen erlangt hat. Der h. Notker aber benützte seine theologischen Kenntnisse zur Abfassung des Werkes von den Auslegern der hl. Schrift (de interpretibus divinarum scripturarum), worin er eine Anleitung zum theologischen Studium gibt [3]. Später versuchten sich einzelne Mönche sogar in Bibelübersetzungen, wie z. B. Notker Labeo aus dem zehnten Jahrhundert, welcher das Buch Hiob und die Psalmen ins Deutsche übertrug und in dieser Sprache commentirte, und auch deutsche Auslegungen über die Kategorien und Perihermenien des Aristoteles, und des Werkes de consolatione philosophiae von Boëthius verfaßt hat [4].

Die Disciplin in den Klosterschulen war streng und hatte etwas

1) Arx, a. a. O. S. 266.
2) Rapert, de casib. c. 9. 10. bei Goldast. p. 8. 9.
3) Pez, Thesaur. Anecdot. T. I. p. 1—13.
4) Arx, a. a. O. 272. 273.

Militärisches. Die Ruthe scheint nicht sparsam gebraucht worden zu sein, da sogar bei den älteren Mönchen noch die Geißel häufig angewendet ward. Diesen handfesten Erziehungsmitteln ist ohne Zweifel jene unerschütterliche Haltung der St. Galler zuzuschreiben, von der uns Eccehard [1]) erzählt. Als König Conrad I. in St. Gallen anwesend war, mußten vor ihm die Schüler processionaliter in der Kirche aufmarschiren, die jüngsten wie die gereifteren. Um sich mit ihnen einen Spaß zu machen, ließ Conrad, während sie gravitätisch einherzogen, einen Korb Aepfel vor ihnen auf den Boden der Kirche ausschütten. Aber auch nicht Einer, selbst von den Jüngsten nicht, wurde dadurch im geringsten aus seiner Haltung und Fassung gebracht. Alle benahmen sich wie die bestgeübte militärische Colonne, und der König vergaß nicht, diese Zucht und Ordnung zu loben. So sehr man aber auch auf solche Pünktlichkeit hielt, und so eifrig man bemüht war, in den Schülern einen tüchtigen Lebensernst und umfassende Kenntnisse zu pflanzen; so sahen doch die Mönche ein, daß auch für Erholung und Ergötzung der Jugend gesorgt werden müsse, und waren einsichtsvoll genug, die Ergötzungsstunden auch als Uebungsstunden für den Leib und seine Kräfte zu benützen. Wir haben schon oben gesehen, wie an bestimmten Tagen des Jahrs die strenge Disciplin suspendirt und mancherlei Freude den Schülern gestattet war. Solcher Vakanz- und Freudentage gab es eine bestimmte Anzahl im Jahre, und selbst ein deutscher König, Conrad I., hat sich bei den Schülern von St. Gallen dadurch ein freundliches Andenken bewahrt, daß er die Zahl dieser Freudentage um drei jahrjährlich vermehrte [2]). Diese Tage waren dann ganz der Freude und dem Spiele gewidmet, und das letztere bis in die Nacht hinein bei dem Scheine von Kerzen und Fackeln fortgesetzt. Daher bildeten die Lichter, nebst Wein und Bädern, welche an diesen Tagen den Schülern gereicht wurden, die drei großen Freuden dieser festlichen Tage [3]). Bei ihren Spielen liefen die Einen um einen festgesetzten Preis nach dem Ziele, Andere rangen mit gesalbten Händen paarweise, Andere trieben das Stockspiel, noch Andere warfen mit Steinen auf einander, gegen Schaden durch Panzer gesichert [4]). Auch bei diesen Erholun-

1) De casibus etc. l. c. p. 16.
2) Ecceh., de casib. c. 1. l. c. p. 17.
3) Vakanzlied Notkers. S. Arx, a. a. O. S. 259.
4) Arx, a. a. O. S. 259.

gen waren die Lehrer und Aufseher anwesend, um gröbere Excesse durch das Ansehen ihrer Gegenwart zu verhindern, griffen aber doch nicht ohne dringende Noth störend ein, und erfüllten in der Regel den Wunsch der Schüler, den Notker im Namen der Letzteren in seinem Vakanzliede ausspricht: „Die Aufseher (circatores) möchten an diesen Tagen stumm sein und blind, wie ein Maulwurf, die Lehrer aber ruhig, still und zufrieden, wie in den elyseischen Feldern.“

So wechselten in diesen Klosterschulen strenge Disciplin und anhaltender Eifer mit unschuldiger Freude und heiterer Lust, und manche, nachmals zu hohen Würden berufene Männer gedachten noch im Alter gerne der Zeit, welche sie in diesen Schulen zugebracht hatten, und betrachteten es als eine heilige Pflicht der Dankbarkeit, diesen Anstalten ihren mächtigen Schutz und ihre kräftige Fürsorge zuzuwenden.

Mit dem Schulwesen standen

§. 4. die Bibliotheken und das Bücherabschreiben in enger Verbindung. Die Bibliotheken sind so alt, als die Kunst zu schreiben und als die Liebe zu den Wissenschaften, und entstehen überall, wo diese ihre beiden Vorbedingungen sich finden. Sobald daher auch wissenschaftliche Studien zu den Beschäftigungen der Mönche gerechnet zu werden anfiengen, entstanden in den Klöstern Büchersammlungen, und zwar am frühesten im Abendlande. Schon der hl. Benedikt von Nursia, der Vater des abendländischen Mönchthums, soll dafür Sorge getragen haben, daß in jedem neu errichteten ihm unterstellten Kloster eine Bibliothek angelegt werde [1]). Gewiß ist, daß durch Benedikts Regel wissenschaftliche Studien in die Klöster eingeführt wurden, aber auch gewiß, daß der Errichtung von Bibliotheken zu seiner Zeit mächtige Hindernisse entgegentraten, ja die Schreibkunst selbst bei den ältesten Mönchen seines Ordens eine Seltenheit war.

Für Vermehrung ihrer Klosterbibliotheken sorgten alle eifrigen und wohlwollenden Aebte, und wie wir von Cassiodor, dem großen Staatsmanne im ostgothischen Reiche und nachherigen Mönche wissen, daß er für sein Kloster Vivarese mit bedeutendem Aufwand eine ansehnliche Bibliothek erworben habe; so können wir es auch manchen alemannischen Klosterobern alter Zeit zu ihrem Ruhme nachsagen, daß die Vermehrung der Klosterbibliothek eine ihrer nicht geringsten Sorgen gewesen sei. Zu diesen verdienten Männern gehört der Abt

---

1) Ziegelbauer, l. c. p. 458.

Petrus von Reichenau (seit 781), unter welchem der Grund zur ansehnlichen Büchersammlung dieses Klosters gelegt worden ist, und der sich auch um die Schule daselbst sehr verdient gemacht hat. Unter Anderm gelang es ihm, während seines Aufenthaltes in Rom ein griechisches Psalterium nach der Uebersetzung der Septuaginta zu erwerben, was damals als ein ausgezeichneter Schatz der Reichenauer Bibliothek betrachtet wurde. War ein so seltenes Buch einem Kloster zu Theil geworden, so war man alsbald von andern Seiten bemüht, sich eine Abschrift davon zu verschaffen, und so das Gute gemeinnütziger zu machen. So entlehnte das ebengenannte Psalterium und noch einige andere Bücher der Bischof Egino von Constanz (gegen Ende des achten Jahrhunderts), um sich Abschriften davon fertigen zu lassen, behielt aber die entlehnten Bücher für sich, worüber die Reichenauer bittere Klage erhoben, und nachmals in der Regel nur mehr gegen ein Pfand Bücher auszuleihen pflegten [1]).

Auch mehrere alte Aebte von St. Gallen haben sich große Verdienste um die Bibliothek des Klosters und die Vermehrung derselben erworben. So rühmt der alte Rapert von dem Abte Gozbert (816—837), daß er nicht nur das Kloster neu und prächtiger habe bauen lassen, sondern daß auch die bisher unbedeutende Bibliothek durch ihn eine äußerst beträchtliche Vermehrung erfahren habe [2]). Noch in demselben Jahrhundert fand die Bibliothek von St. Gallen einen förderndеn Freund an Hartmot, der unter Abt Grimald zwanzig Jahre lang das Kloster verwaltet, und nachher selbst zwölf Jahre es als Abt geleitet hat. Er selbst verwendete seine übrige Zeit auf Bücherabschreiben und sammelte sich so eine ansehnliche Bibliothek, meistens neben der Bibel in exegetisch-patristischen Schriften bestehend, die er nachmals dem Kloster vermachte [3]).

Außerdem hatten die Klosterbibliotheken oft das Glück, von Fürsten und anderen Großen bedacht und beschenkt zu werden. So erfuhr z. B. die St. Galler Bibliothek eine beträchtliche Vermehrung durch das Vermächtniß Landolo's, Bischofs von Treviso in Italien, der in St. Gallen Bildung und Unterricht erhalten hatte [4]). Daß Carl

1) Neugart, l. c. p. 86. Ziegelbauer, l. c. p. 569.

2) Rapert, de casib. c. 6.

3) Den Catalog davon gibt Rapert, l. c. c. 9. 10.

4) Ecceh ard, de casib. c. 1. l. c. p. 15. u. Ecceh., vita Notkeri c. 12. p. 283.

d. Gr. selber durch Schenkungen zu manchen Bibliotheken den Grund legte, ist bekannt.

Den größten Zuwachs aber erhielten die Klosterbibliotheken durch die Bemühungen der eigenen Mönche. So hatte besonders Reichenau frühe schon, gegen das Ende des achten Jahrhunderts, eine sehr beträchtliche Büchersammlung durch die zahlreichen fremden Gelehrten erhalten, die hier als Mönche sich einkleiden ließen, und die Bibliothek theils durch die Bücher, welche sie mitbrachten, theils durch ihre eigenen literarischen Arbeiten bedeutend vermehrten. Mit ihnen wetteiferte Abt Waldo, der keinen Aufwand und keine Mühe für Förderung der Klosterbibliothek scheute [1]). Unter ihm und seinen Nachfolgern verwaltete der gelehrte Mönch Reginbert († 847) das Amt eines Bibliothekars zu Reichenau, schrieb sehr viele schätzbare Werke selbst ab, ließ viele durch Andere abschreiben und bereicherte so die Bibliothek um 42 Volumina, deren jedes mehrere Werke, oft ziemlich viele enthielt. Ein von ihm sowohl über diese Vermehrung, als über die ganze Bibliothek abgefaßter Catalog ist noch vorhanden und findet sich bei Neugart [2]) abgedruckt.

Einen großen Verlust erlitt die Reichenauer Bibliothek in den Jahren 1006 bis 1008 unter dem schon erwähnten rohen und wilden Abte Immo [3]), aber sein Nachfolger Berno suchte diesen Schaden wieder zu ersetzen durch Ankauf von Büchern, durch Abschriften, die seine Mönche besorgten, und durch neue literarische Werke, welche die gelehrtesten derselben verfaßten [4]).

Die weiteren Schicksale der Reichenauer Bibliothek übergehend, bemerken wir nur noch, daß zur Zeit des Constanzer Concils (1414) jene Bibliothek eine der besten und berühmtesten in ganz Deutschland war, daß deßhalb ihre besten Codices in großer Anzahl nach Constanz gebracht wurden, um bei der Synode benützt zu werden, daß aber der geringste Theil dieser Manuscripte wieder zurückkam. Manche der Herrn Cardinäle und Prälaten nämlich sollen große Bücherfreunde gewesen sein [5]).

Ein freundlicheres Loos hatte die Bibliothek von St. Gallen,

1) Neugart, l. c. p. 142.

2) Neugart, l. c. p. 536—547. u. 547—552.

3) Hermanni Chronic. ad ann. 1006. bei Pistor., rer. germ. script. T. I. p. 271.

4) Ziegelbauer, l. c. p. 572.

5) Van der Hardt, Proleg. ad histor. Concil. Const. p. 13.

die einst auch eine der größten unter denen der Benediktiner Deutschlands gewesen ist. Ihre Anfänge reichen wahrscheinlich in die Zeit des Abtes Othmar (seit 720) zurück, allein die Sammlung war fast ein Jahrhundert hindurch unbedeutend. Abt Gozbert aber seit (816), und nach ihm Grimald und Hartmot sorgten eifrig für Bereicherung der Büchersammlung. Im Jahre 925 drohte der Bibliothek von St. Gallen, die schon kostbare Manuscripte besaß, eine große Gefahr. Das Kloster wurde von den Hunnen (Ungarn) verwüstet. Doch gelang es dem Abte Engelbert, die Kostbarkeiten, besonders die Büchersammlung zu retten, und so wurde dieser Schatz dem Kloster erhalten, wenn auch im Laufe der Zeiten von den eigenen Aebten nicht immer gehörig geschätzt und gewürdigt. Manches alte Manuscript kam in fremde Hände, und wenn auch die alten Mönche die heftigsten Verwünschungen gegen jeden Entwender an die Stirne ihrer Manuscripte gesetzt hatten, man nahm das Buch sammt der Verwünschung [1].

Im vierzehnten Jahrhundert achtete man in St. Gallen die Bibliothek so wenig, daß man sie dem schlechtesten Lokale, einem finstern feuchten Thurme überwies. Darüber klagt insbesondere der gelehrte Florentiner Poggius, einer der Wiederhersteller der humanistischen Studien im Abendlande, der im Anfange des fünfzehnten Jahrhunderts die Manuscripte von St. Gallen durchsuchte und so glücklich war, neben manchem Andern einen Quintilian zu finden, der weit besser war, als alle bisher vorhandenen [2]. Im sechzehnten Jahrhundert hat diese Klosterbibliothek durch Abt Diethelm eine große Förderung und Bereicherung erfahren, im siebzehnten aber an dem gelehrten Mauriner Mabillon einen Mann gefunden, der sie, wie vordem keiner, für die Wissenschaft auszubeuten verstand. Im neunzehnten Jahrhundert endlich hat diese Bibliothek ihrem fleißigen Vorsteher Ildephons von Arx die Mittel zu seiner interessanten Geschichte des Cantons St. Gallen an die Hand gegeben.

Ohne Zweifel besaß das Kloster Hirsau seit seiner Gründung, eigentlich Restauration im neunten Jahrhundert eine Bibliothek, denn

---

1) So besaß eine Patricierfamilie von Ulm ein Manuscript Hartmot's von St. Gallen, die paulinischen Briefe enthaltend, aus dem neunten Jahrhundert, worauf dem, der es aus dem Kloster nimmt, gewünscht wird: Huno Gallus Paulusque simul dent pestibus atris. Ziegelbauer, l. c. p. 580.

2) Ziegelbauer, l. c. p. 581.

seine ersten Mönche waren ja Schüler und Freunde des gelehrten Rabanus Maurus, und haben ihre Liebe und ihren Eifer für wissenschaftliche Studien von Fulda in jenes Thal des Schwarzwaldes mitgebracht und hier gepflegt und erweitert, so daß die Hirsauer Schule bald in ganz Deutschland berühmt war. Die größten Verdienste um die Vermehrung der dortigen Bibliothek hat sich aber Abt Wilhelm aus dem eilften Jahrhundert erworben, der das Bücherabschreiben auf eine quantitative Höhe brachte, die es vor ihm nie erreicht hatte. Er bestellte zwölf seiner Mönche zu beständigen Schreibern, deren Aufgabe es war, Abschriften von der Bibel und von patristischen Werken zu fertigen. Neben und außer ihnen mußten aber immer so viele Mönche, als möglich, sich diesem Geschäfte widmen. Ueber diese ganze Schreibanstalt setzte er einen gelehrten Mönch als Aufseher und Schreibmeister, der die Arbeiten vertheilte, die zu copierenden Bücher auswählte, die Abschriften durchlas und die Fehler verbesserte. Auf diese Weise wurden in Hirsau während seiner 22jährigen Regierung eine Menge Bücher abgeschrieben, deren größten Theil Wilhelm unter die von ihm reformirten oder neugestifteten Klöster vertheilte [1]).

Aber schon lange vor Abt Wilhelm von Hirsau gab es in jedem für Wissenschaft und Schule besorgten Kloster besondere Schreibzimmer, scriptoria, z. B. in Reichenau und St. Gallen, und wohl auch in Hirsau. In denselben arbeiteten die zum Abschreiben bestimmten Mönche, aber auch die Gelehrten des Klosters hielten sich oft daselbst auf, theils um sich über ihre literarischen Arbeiten zu besprechen, theils aber um selbst Abschriften von Werken zu nehmen. Denn hiemit beschäftigten sich selbst die gelehrtesten Männer jener alten Zeit und sahen es als eine Sache von solcher Wichtigkeit an, daß dieß ein häufiger Gegenstand ihres Briefwechsels war [2]).

Das Material, auf welches geschrieben wurde, war bei Büchern durchgängig Pergament [3]), welches aus den Häuten wilder Thiere

---

1) Trithem. l. c. p. 227.

2) Arx, a. a. O. S. 185. Cleß, a. a. O. Thl. I. S. 329. u. Thl. II. Abthl. II. S. 726.

3) Wachstafeln gebrauchte man nur zum Concipiren und zu Rechnungen. Arx, a. a. O. S. 185. Das Papier aber wurde erst weit später in Deutschland bereitet. 1390 die erste deutsche Papiermühle zu Nürnberg.

mit vieler Kunstfertigkeit bereitet und bei begüterten Klöstern von einem ausschließlich hiefür bestimmten Arbeiter verfertigt wurde. Wenn in St. Gallen aber auch Baumrinde als Schreibmaterial gebraucht würde [1], so scheint dieses seinen Grund blos in der besonderen Liebhaberei eines oder des andern Mönches gehabt zu haben.

Manche Mönche brachten es in der Schönschreibekunst äußerst weit, wie Sintram in St. Gallen aus dem neunten Jahrhundert, dessen Schreibkunst ganz Deutschland bewunderte, und von dessen Hand jedes Kloster und Stift eine Arbeit zu besitzen strebte. Und ungeachtet er so schön schrieb, schrieb er doch so viel, daß er einer Menge der ihm gewordenen Aufträge zu entsprechen vermochte, und überall in Deutschland Manuscripte von ihm sich fanden [2].

Bei Prachtwerken bediente man sich verschiedener Verzierungen, schrieb mit einer silbernen oder goldenen Dinte, färbte das Pergament mit Purpurfarbe, zierte die Anfangsbuchstaben und Titel reich mit Gold und mit hellbemalten Figuren und Arabesken [3]. Die Mönche arbeiteten sich dabei nach ihren verschiedenen Fertigkeiten in die Hände. Die Einen zogen die Linien auf das Pergament, Andere schrieben den eigentlichen Text, Andere vergoldeten die Titel und Anfangsbuchstaben, Andere malten sie aus, Andere verglichen das Geschriebene mit dem Original, Andere endlich banden das Buch, gewöhnlich in eichene, mit Leder überzogene, mit Elfenbein oder Metall geschmückte Bretter, die oft sehr kostbar verziert waren und eben dadurch nicht selten Veranlassung zur Entwendung des Buches selbst gegeben haben.

Dem Fleiße dieser alten Mönche haben wir es zu danken, daß so manches schöne Werk des Alterthums, manche Schrift eines Classikers, manches Buch eines Kirchenvaters für die Nachwelt gerettet wurde.

Allerdings war es mühsam und beschwerlich, auf so langsame Zeit und Kosten raubende Weise eine ansehnliche Sammlung von Büchern zu gründen, aber deßhalb eben erfreuten sich die vorhandenen Bücher um so größerer Hochachtung, wurden um so gewissenhafter und fleißiger benützt und eben die Mühe, die es kostete, unter solchen

1) Ziegelbauer, l. c. p. 582.
2) Arx, a. a. O. S. 100.
3) Arx, a. a. O. S. 186.

Umständen ein tüchtiger Gelehrter zu werden, hat jene, denen es nur halb mit der Wissenschaft Ernst war, abgeschreckt, die übrigen aber um so kräftiger gebildet. Und von diesen kräftigen Gelehrten, — den ältesten des südwestlichen Deutschlands — sollen die folgenden Paragraphen uns die wichtigsten vorführen.

§. 5. **Die bedeutendsten Gelehrten und Schriftsteller Alemanniens im neunten Jahrhundert.** Auf eine würdige Weise eröffnet die Reihe derselben **Walafrid**, der große Lehrer Alemanniens in der ersten Hälfte des neunten Jahrhunderts, wegen eines Naturfehlers **Strabo**, der Schielende genannt, oder auch **Strabus**, wie er sich selbst zu nennen pflegte. Walafrid war der Sohn unbemittelter Eltern im alemannischen Lande und erblickte im J. 806 oder 807 das Licht der Welt. Frühe wurde er dem benachbarten Kloster Reichenau übergeben, machte unter den Lehrern Grimald, Tatto und Wetin ausgezeichnete Fortschritte und zog schon in seinem fünfzehnten Jahre die Augen der Gelehrten durch sein Lobgedicht auf den Erzbischof Ebbo von Rheims auf sich. In kurzer Zeit folgten andere nicht minder geschätzte Gedichte und sicherten den früh erworbenen Ruhm. Um diese Zeit war Rabanus Maurus Abt von Fulda geworden (J. 822), und erhob diese Stiftung des hl. Bonifaz zum ersten Sitze der Wissenschaften im deutschen Theile des fränkischen Reiches. Unter den zahlreichen Jünglingen, welche sich jetzt nach Fulda zur Erweiterung ihrer Kenntnisse begaben, war auch der junge Walafrid, angezogen von dem Ruhme und dem Ansehen Raban's. Unter seiner Leitung setzte Walafrid seine theologischen Studien fort, erwarb sich auch reiche historische und patristische Kenntnisse, und soll schon hier das Material zu seiner nachmals so berühmten glossa ordinaria gesammelt haben, indem er bei seinen patristischen Studien die Auslegungen der Kirchenväter nach den einzelnen Stellen der hl. Schrift zusammenstellte. Nach seiner Rückkehr von Fulda soll Walafrid zuerst Dekan in St. Gallen geworden sein [1]), gewiß ist, daß er im Jahre 842 Abt von Reichenau wurde und auf dieses Kloster den Glanz von Fulda übertrug. Er selbst stand mit den gelehrtesten und angesehensten Männern seiner Zeit in näherer Verbindung und in Briefwechsel.

---

1) **Jodoc. Metzler**, de viris illust. S. Gall. Lib. II. c. 68. bei **Pez**, Thesaur. T. I. P. III. p. 622.

Völlig unbegründet scheint zu sein, was Goldast in einem Manuscripte gefunden haben will, daß nämlich Strabo, blos auf den literarischen Flor seines Klosters bedacht, die Finanzen desselben solchem Verfalle überantwortet habe, daß sich die Mönche veranlaßt gefunden, ihn zu verjagen. Fulda soll ihm Zuflucht geboten haben [1]). Die Grundlosigkeit dieser Nachricht haben schon Ziegelbauer [2]) und Neugart [3]) aufgedeckt und gezeigt, daß Walafrid bis zu seinem Tode 849 dem Kloster Reichenau mit anerkanntem Ruhme vorstand. Er starb auf einer Gesandtschaftsreise, die er im Auftrage Ludwigs des Deutschen an Carl den Kahlen von Frankreich angetreten hatte, von Allen tief bedauert, von seinem großen Lehrer Raban noch im Tode geehrt und durch eine einfache, würdige Grabschrift gepriesen. Aber es bedurfte nicht der Worte eines Andern, um Walafrid's Andenken bei der Nachwelt in Ehre und Achtung zu erhalten, er selbst hat sich in seinen Schriften ein unvergängliches Denkmal gesetzt. Sehr viele derselben, in gebundener und ungebundener Rede, sind bis auf uns gekommen, und gehören den besten jenes Jahrhunderts an. Manche sind von besonderem Werthe, wie die glossa ordinaria und die Erklärung der Psalmen, die vita S. Galli und S. Othmari, das carmen de visione Wetini und ein liturgisches Werk de officiis divinis. Besser als die prosaischen Werke sind seine metrischen geschrieben, wie wir es auch bei manchem älteren christlichen Dichter finden. Als das schönste unter Walafrid's Gedichten wird sein Hortulus (Gärtchen) geachtet. Er beschreibt darin mit wahrer Eleganz und Zierlichkeit und mit vieler Kunst des Individualisirens die Einrichtung seines Gärtchens, seine Pflanzen, Gewächse und Bäume, ihre Eigenschaften, ihren Nutzen und ihren — besonders officinellen — Gebrauch [4]).

Etwas später als Walafrid in Reichenau, blühete Iso in St. Gallen und zierte durch seine Gelehrsamkeit die Schule dieses Klosters. Er stammte aus einem adelichen Geschlechte des Thurgaus, und wurde von seinen Eltern noch vor seiner Geburt dem hl. Gallus

1) Goldast, T. II. p. 9.

2) histor. rei lit. T. I. p. 218.

3) Episc. Const. T. I. p. 254.

4) Die Werke Walafrid's finden sich bei Canisii, lect. antiq. T. II. P. II. p. 184—274. ed. Basnag.; bei Goldast. T. I. et II. und in der Bibl. max. PP. T. XV.

geopfert, weil seine Zeugung an einem für Fasten und Enthaltsamkeit bestimmten Tage geschehen war. Nachdem er die allererste Erziehung bei seinen Eltern empfangen hatte, wurde er in's Kloster gebracht, zeichnete sich frühe aus, wurde schon in seinem dreizehnten Jahre zu Notariatsgeschäften verwendet und noch als Jüngling zum Lehrer und Schulvorsteher bestellt. Einige Zeit lang leitete er die äußere und innere Schule zugleich; als aber der irländische Mönch Marcell für das Kloster gewonnen wurde, theilte sich Iso mit ihm in das Lehramt und behielt die äußere Schule [1]). Ausgezeichnete, nachmals hochberühmte Männer dankten ihm ihre Erziehung und wissenschaftliche Bildung, so der nachmalige Bischof von Constanz und Abt von St. Gallen, Salomon III., und die drei gelehrten Freunde, Rapert, Tutilo und Notker d. Stammler. Der Ruf seiner Gelehrsamkeit verbreitete sich bald über die Grenzen Alemanniens hinaus und drang nach dem benachbarten Burgund zu dem Herzoge Rudolph. Dieser wünschte durch einen solchen Mann die Wissenschaften und das Schulwesen in seinem Reiche, besonders in dem Kloster zu Granvall, zu erneuern und vermochte seinen Verwandten, den Abt Hartmot von St. Gallen, ihm den Iso zu überlassen. Zuerst wurde seine Bitte nur auf drei Jahre genehmigt, dann die Frist verlängert, aber schon 871 starb Iso zu Granvall als ein Mann von kaum mehr als dreißig Jahren. Besonderen Ruhm hatte er durch seine Arzneikunde und durch seine ausgezeichnete Lehrgabe erreicht, so daß man in ersterer Beziehung seine Kuren für Wunder hielt, in lezterer von ihm sagte: er könne auch einem stumpfen Geiste Schärfe geben [2]). Von seinen schriftstellerischen Werken sind außer einigen Urkunden nur noch seine zwei Bücher de translatione et miraculis S. Othmari übrig [3]), wenn nicht das sogenannte lexicon Salomonis (seines Schülers) größtentheils ihm angehört [4]). Dieses glossarium, eines der mühsamsten Werke, welche in dieser Zeit entstanden sind, und nur mit der glossa ordin. Walafrid's an Umfang der angewandten Erudition und Mühe der Arbeit vergleichbar, ist ein Wörterbuch.

---

1) Ecceh ard, de casib. c. 1. bei Goldast. l. c. p. 18.

2) De magistro Isone, in Ecceh., de casib. c. 2. bei Goldast. T. I. p. 22.

3) Sie finden sich bei Surius, T. VI. die XVI. Novbris. und bei Goldast, T. I. p. 182 sq.

4) Goldast, T. I. p. 141.

Die einzelnen Wörter sind aus den besten, damals bekannten Büchern entnommen, aus lateinischen, griechischen, selbst hebräischen, und die Erklärung des Wortes, seine Bedeutung u. dgl. ist in lateinischer Sprache wieder gegeben, nur selten durch den deutschen Ausdruck verdeutlicht. Besonders gerne hat der Verfasser naturhistorische und mythologische Notizen beigefügt und häufig den officinellen Gebrauch der Pflanzen, Metalle rc. angegeben. Schon dieser Umstand spricht für die Autorschaft Iso's, und dazu kommt noch, daß Salomon nach beendigter Schulbildung alsbald an den Hof kam, und sofort in ein vielbewegtes Leben hineingezogen wurde, darum schwerlich, wenigstens nicht in dem Grade, wie Iso, die nöthige Muße zur Zusammenstellung eines so großen, so viele Belesenheit erfordernden Werkes hatte. Endlich tragen die ältesten Manuscripte dieses Glossars nicht den Namen Salomons als des Verfassers, sondern geben blos an, daß auf sein Geheiß dieß Werk zu Stande gekommen sei [1]). Darum schreiben wir dem Iso die Autorschaft desselben zu, und fügen nur noch bei, daß dieses Werk zunächst für die Erklärung der hl. Schrift bestimmt gewesen sei [2]).

Mit Iso theilte sich eine Zeit lang in die Leitung der Schulen von St. Gallen der Irländer **Marcellus**. Um die Mitte des neunten Jahrhunderts, während Grimald Abt von St. Gallen war, besuchte ein irländischer Bischof Marcus auf der Rückreise von Rom mit seinem Neffen Möngal das Kloster St. Gallen, um hier am Grabe seines heiligen Landsmannes Gallus seine Andacht zu verrichten. Dem jungen Möngal, den die Klosterleute nach seinem Oheim lieber Marcellus, d. h. den kleinen Marcus nannten, gefiel es in St. Gallen, noch mehr gefiel er den Mönchen, die einen so gelehrten in göttlicher und menschlicher Weisheit so bewanderten Mann für ihr Kloster zu gewinnen wünschten. So ging denn Möngal leicht in ihren Vorschlag ein, und beredete auch seinen Oheim, in St. Gallen zu bleiben. Ihre Pferde und einen Theil ihres Geldes verschenkten beide an ihre Reisegefährten, ihre Bücher aber und Anderes brachten sie mit in das Kloster, bereicherten aber dieses noch mehr durch ihre Gelehrsamkeit. Marcus wurde später von K. Carl dem Kahlen in das St. Medardus-Kloster zu Soissons berufen, dem Marcellus aber wurde die innere Schule von St. Gallen anvertraut,

1) **Neugart**, l. c. p. 164 seq.
2) S. **Cleß**, a. a. O. Thl. I. S. 610. Anm.

in welcher Notker, Rapert und Tutilo seine ausgezeichnetsten Zöglinge, Notker bald sein Amtsgenosse wurde. Leider hat sich kein eigentlich literarisches Werk von ihm erhalten, und die Nachwelt kann ihm nur mehr die Bildung so tüchtiger Schüler danken [1]).

Der gelehrteste unter denselben war Notker, der Stammler (Balbulus), oder der Heilige, Sohn adelicher Eltern aus dem Thurgau, geboren zu Elk, im jetzigen Canton Zürich, schon als Knabe dem hl. Gallus gewidmet. Wie gesagt, waren Iso und Marcell seine Lehrer gewesen, und er ihr eifriger, talentvoller und gelehriger Schüler, ganz den Wissenschaften und dem Unterrichte der jüngeren Mönche als Lehrer an der innern Schule sich widmend. Selber streng in Befolgung der klösterlichen Disciplin, verlangte er diese Genauigkeit und Pünktlichkeit auch von Andern, ein Feind alles nutzlosen Auslaufens aus dem Kloster, und alles leeren Geredes, ein steter Mahner der jüngeren Mönche, hochgeachtet durch seine Tugenden und geehrt durch den Ruhm, der gelehrteste Mann im ganzen Reiche Carls des Dicken zu sein. Der Kaiser selbst schätzte ihn vor allen Andern und bediente sich vielfach seines Rathes und seiner Weisheit. Dieß beleidigte einst den Stolz eines kaiserlichen Caplans, und als sich Carl wieder einmal in St. Gallen aufhielt, wollte jener den geachteten Notker beschämen, und verabredete es mit einigen Genossen, diesem eine Frage vorzulegen, an deren Lösung er erliegen müße. Die saubere Gesellschaft traf Notkern eben im Psalterium lesend, und seines Sieges gewiß sprach zu ihm der Caplan: „weißt du, gelehrter Mann, was Gott im gegenwärtigen Augenblicke thut?" — „Ich weiß es ganz genau, antwortete Notker, er thut, was er immer thut, er erhöhet die Niedrigen, und erniedrigt die Stolzen." Verlacht von seinen Genossen zog der Frager ab, und als er vollends das Unglück hatte, an demselben Tage vom Pferde zu fallen und die medicinische Hülfe Notker's gebrauchen zu müssen, war seine Demüthigung vollendet. Am größten und berühmtesten war Notker als christlicher Dichter, und ein Theil seiner Kirchenhymnen und Sequenzen wurde in Europa viele Jahrhunderte während der hl. Messe gesungen [2]). Eines seiner Lieder, von seinem Anfange Media vita genannt, ist bald

---

1) Cfr. Ecceh. jun., de cas. c. 1. bei Goldast, T. I. p. 12. 13. u. Ecceh., vita S. Notkeri. c. 7. bei Goldast. T. I. p. 230. Neugart, l. c. p. 163.

2) Sie finden sich bei Pez, Thesaur. T. I. P. I. p. 17—42.

Volkslied, und später selbst trotz seines unschuldigen Inhaltes ein Zaubergesang geworden, so daß eine Synode zu Cöln im vierzehnten Jahrhundert es zu singen verbot [1]). Den berühmten Kirchenkalender, oder das Martyrologium Notkers hat uns Canisius [2]) aufbewahrt, es enthält für jeden Tag des Jahres die Namen der Heiligen, deren Andenken in verschiedenen Kirchen an diesem Tage gefeiert wird. Unbestritten gehört dem Notker auch die vita S. Galli in Versen und das Buch de interpretibus divinarum scripturarum, wovon schon oben gesprochen wurde. Notker nennt darin die besten Ausleger der hl. Schrift, deren Arbeiten beim theologischen Studium benützt werden sollen [3]).

Nicht ohne Grund wird demselben Notker das in zwei Bücher getheilte Werk: de gestis Caroli Magni zugeschrieben. Da aber der Verfasser nicht bis zur vollen Evidenz ermittelt ist, wird er gewöhnlich nur monachus Sangallensis genannt. Daß er in diesem Kloster gelebt habe, ist aus dem Buche selber deutlich, ebenso, daß er zwischen den Jahren 884 bis 887 schrieb. Daß es aber Notker gewesen sei, wird daraus wahrscheinlich, daß sich dieser monachus lib. II. c. 26. edentulus et balbulus nennt, zahnlos und stammelnd, was am besten auf den gleichzeitigen Notker Balbulus paßt [4]). Das Werk wurde auf Befehl des Kaisers Carl d. Dicken verfaßt, der darin das Andenken seines Urahnen, Carls d. Gr. geehrt wissen wollte. Es enthält darum eine Menge Anekdoten zum Ruhme des Kaisers, welche großentheils in die deutschen Geschichtswerke übergegangen sind, wie z. B. der große Kaiser die adelichen Knaben, die zu lernen versäumten, beschämt habe, während er seine Gunst den fleißigen aus niederem Stande zuwendete, wie er einen Bewerber um ein Bisthum unter sein Militär steckte, weil dieser vor den Augen des Kaisers, um sich zu empfehlen, mit vieler Leichtigkeit und Behendigkeit auf sein Pferd sich geschwungen hatte u. dgl. Nebenbei läßt es aber der Autor nie aus den Augen, die

---

1) Es ist zu lesen bei Arx, a. a. O. S. 95. und hat die Hinfälligkeit des Lebens nebst Bitte an Gott um Schutz zu seinem Gegenstande.

2) Lect. antiq. ed. Basnage T. II. P. III. p. 89—184. Die Monate November und Dezember fehlen.

3) Bei Pez, Thesaur. T. I. P. I. p. 1—14.

4) Canis., lect. antiq. ed. Basn. T. II. P. III. p. 65.

schlimmen Sitten der Geistlichkeit seiner Zeit, besonders des hohen Clerus zu zeichnen [1]).

In enger Freundschaft stand Notker mit den gleichzeitigen Gelehrten, seinen ehemaligen Mitschülern Răpert und Tutilo. Der Erstere, auch von adelicher Geburt, war, seitdem er selber aus der Schule getreten war, Vorsteher der äußern Schule, streng in Befolgung der Disciplin, noch strenger im Eifer für sein Lehramt, welchem zu Liebe er selbst manche Andachtsübungen versäumte, sich damit entschuldigend: „er höre dann am besten Messe, wenn er Andere solche gut zu halten unterrichte [2]).“ Viele angesehene Weltgeistliche gingen aus seiner Schule hervor, und während seiner letzten Krankheit besuchten ihn 40 in hohen Würden stehende Geistliche, die ehemals seine Schüler gewesen waren. Eine seiner verdienstlichsten literarischen Arbeiten ist seine Geschichte des Klosters St. Gallen, de origine et diversis casibus monasterii S. Galli in Alamannia, von Gall an bis auf seine Zeit reichend und nachmals von mehreren, zuerst von Ecceharb d. j. fortgesetzt [3]). Nebstdem war er der Verfasser von Kirchenliedern, Litaneien u. dgl.

Das dritte Glied in dem literarischen Bunde war Tutilo, gelehrt, wie seine Freunde, aber besonders ausgezeichnet als Musiklehrer der adelichen Jugend und noch mehr als Bauverständiger, als Maler und Bildschnitzer. Seiner Gestalt nach einem Athleten gleich, war er doch im Herzen milde, sanft und fromm, wie seine Freunde ein strenger Befolger der Klosterzucht, aber häufig abwesend, weil man seine Kunstfertigkeit zur Zierde auch entlegener Kirchen benützte. Im Kloster selbst nahm er Antheil an den wissenschaftlichen Unterhaltungen Notkers und Raperts, und saß mit ihnen oft bis tief in die Nacht hinein bei den gelehrten Beschäftigungen. Die trefflichen Freunde hatten aber auch ihre Feinde, selbst der Abtbischof Salomo war ihnen nicht gewogen, und hatte von der Zeit her, wo er mit ihnen in die Schule ging, eine Abneigung gegen sie genährt. Diese Stimmung des Abtes benützte ein schlechter unwissender Mönch, Namens Sindolf, zu allerlei Belästigungen der Freunde und zu Verläumdungen bei dem Abte. Einmal zerschnitt er dem Notker eine griechische Abschrift der canonischen Briefe, ein andermal stieß er ihm

1) Das Werk findet sich bei Canis. l. c. p. 35—84.
2) Ecceh., in cas. c. 3. bei Goldast, l. c. p. 23.
3) Bei Goldast, T. I.

seinen Weinkrug absichtlich um, und belauschte häufig die Freunde, um ihre Reden dem Abte zu hinterbringen. Dieß beobachtend und seiner Chikanen müde, gedachten die Freunde, einmal die hinterlistige Bosheit Sindolfs zu bestrafen. Als sie nun wieder Nachts im Schreibzimmer im Gespräche beisammen saßen, bemerkte Tutilo den am Fenster lauschenden Sindolf, theilte in lateinischer Sprache, damit Sindolf es nicht verstand, den Andern seinen Plan mit und schickte schnell den Ratpert fort, damit er mit einer Geißel sich hinter Sindolf schleiche, Notker aber ging, weil kein Freund solcher Auftritte, unterdessen in die Kirche. Sobald nun Ratpert in Sindolfs Nähe war, sprang Tutilo schnell ans Fenster, packte mit aller Kraft den Sindolf an den Haaren, drückte ihn fest an die Mauer, so daß Ratpert ungesehen und ungestört ihn von hinten mit der Geißel bearbeiten konnte. Endlich auf Sindolfs jämmerliches Geschrei kamen andere Mönche herbei, Ratpert entfernte sich schnell, Tutilo aber rief nach Licht, denn er habe den Teufel gefangen, welchen ein Engel des Herrn tüchtig gepeitscht habe. Die Mönche staunten, freuten sich im Stillen über die gerechte Strafe des Lauschers, meinten jedoch, für so ernsthafte, gelehrte Männer wollen sich solche Späße nicht ganz schicken. Sindolf aber ließ sich beschämt mehrere Tage nicht mehr sehen, bis neue Gnaden Salomo's ihm den Schmerz vergessen machten [1]).

Einige weitere hübsche Anekdoten von Tutilo erzählen uns dieselben Ecceharde, wie er in Mainz einen Mönch von St. Alban, der sich unanständig gegen eine Frau betrug, mit seiner Reitpeitsche derb abprügelte unter den Worten, daß er ihm dieß vom hl. Gallus zum Geschenke mitbringe; wie er ferner auf seiner Reise nach Metz mit einem tüchtigen Prügel zwei Räuber in die Flucht jagte; welch' kunstreiche Arbeiten er in Mainz, Metz und anderswo verfertigt habe u. dgl. Einige noch vorhandene Schnitzarbeiten Tutilo's beschreibt Herr von Arx [2]).

Am frühesten unter den drei Freunden starb Ratpert, schon im Jahre 897, die beiden andern aber verschieden im Jahre 912, nachdem sie eben noch das Ende der carolingischen Dynastie in Deutschland gesehen hatten.

§. 6. Die bedeutendsten Gelehrten und Schrift-

---

1) Ecceh., in cas. c. 3. Goldast. l. c. p. 24. u. Ecceh., vita S. Notkeri. c. 20. p. 238.

2) S. 99. 100.

steller Alemanniens während des zehnten Jahrhunderts. Es ist althergebrachte und auf die Auktorität großer Männer gegründete Ansicht, daß das zehnte Jahrhundert eines der finstersten und sittenlosesten in der Geschichte gewesen sei. Drei große Männer und Geschichtsforscher aus Italien, Angelus Politianus, Laurentius Valla und Baronius haben uns dieß zuerst gesagt, und wir Deutsche haben ihnen in der Regel nachgesprochen, ohne zu bedenken, daß das zehnte Jahrhundert die Zeit unserer Ottonen sei, daß Deutschland damals große heilige Männer auf seinen bischöflichen Stühlen gesehen habe, und daß in seinen Klöstern die Wissenschaften in schöner Blüthe standen. Italien allerdings, und das hatten vorzüglich jene großen Gelehrten im Auge, Italien war von schnöder Parteiung zerrissen, die alte Hauptstadt der Christenheit ein Schauplatz der wildesten Leidenschaften, St. Petri heiliger Stuhl entwürdigt und geschändet. Aber Deutschland sah in Augsburg die heiligen Bischöfe Adelbero und Ulrich, in Cöln den heiligen Bruno, den Bruder Otto's I. — eine wahre Wohlthat für Deutschland. Den Stuhl von Regensburg zierte der heilige Wolfgang, in Passau spendete der ehrwürdige Piligrim seinen Segen, um Constanz haben sich Salomo III., Nothing, St. Conrad und St. Gebehard große Verdienste erworben. Wie es in unseren Klöstern gestanden habe, davon mag der hl. Adalbero von Augsburg zeugen, der nach St. Gallen gekommen war, um hier am Grabe des hl. Gallus seine Andacht zu verrichten, und zurückgekehrt seinen Freunden erklärte: „Einen Heiligen und zwar einen todten habe ich gesucht, und viele lebende Heilige habe ich hier getroffen [1]." In demselben St. Gallen erhielten auch der hl. Ulrich von Augsburg, Salomo III. und sein Nachfolger Nothing von Constanz ihre Bildung, über Reichenau aber sagt der Biograph des hl. Wolfgang, daß man ihn als Jüngling in diese Klosterschule geschickt habe, weil hier die Studien ganz besonders blüheten [2]). Blicken wir endlich noch auf Hirsau und seine Schule; ein und dreißig Jahre leitete hier um diese Zeit Luthelm mit Ruhm und Glück die Studien, und aus Hirsau wurden zum Theile in die ersten Städte Deutschlands Gelehrte berufen. Um die Mitte des verschrienen zehnten Jahrhunderts aber hatte dasselbe Hirsau seinen großen Lehrer und Gelehrten Meginrad, den zu hören die bedeutendsten Männer anderer Klöster kamen,

---

1) Eccehard, de cas. c. 1. bei Goldast. T. I. p. 14.
2) Neugart, l. c. p. 320. 301.

und dem der gelehrte Witichind das schöne Zeugniß gegeben hat: monachorum ille doctissimus praeceptor veluti Hieronymus alter divinarum interpres scripturarum profundissimus sua nos eruditione vertit in stuporem, ut vere coelestis sapientiae dici queat armarium, quippe quem nihil lateat doctrinarum. Und Meginrad war nicht eine vereinzelte Erscheinung seiner Zeit und seines Klosters, denn derselbe Witichind gesteht, er habe in Hirsau viele Mönche getroffen, ausgezeichnet durch die Heiligkeit ihres Lebens und durch den Reichthum ihrer Kenntnisse [1]). Auch als Schriftsteller hat sich Meginrad ausgezeichnet, und ist der Verfasser eines Commentars über die Psalmen, eines kleinen, aber sehr geschätzten Werkes über die kirchliche Chronologie und einiger anderen verlornen Schriften [2]).

Die meisten und bedeutendsten Schriftsteller zählte St. Gallen in diesem Jahrhundert, nämlich drei Ecceharde und zwei berühmte Notkere.

Der älteste unter diesen Gelehrten war Ecceh ard I. oder der Dekan, aus dem edlen Geschlechte von Jonschwil, Neffe der heiligen Klausnerin Rachild und Mitschüler des hl. Ulrich, nachmaligen Bischofs von Augsburg. Lange leitete er die Schule von St. Gallen, bis ihn Abt Cralo zum Großdekan bestellte, und ihm zuletzt bei zunehmender Altersschwäche die ganze Verwaltung des Klosters überließ. Die Mönche waren mit seiner Administration so sehr zufrieden, daß sie ihn nach Cralo's Tode zum Abte erwählten. Aber Ecceh ard schlug diese Würde aus, und lenkte die Wahl auf den jungen Burkard aus dem kaiserlichen Hause. Otto I. wollte diese Wahl anfangs nicht genehmigen, und tadelte die Mönche, daß sie nicht den würdigen Ecceh ard gewählt hätten. Erst, als er erfuhr, daß Ecceh ard die Abtei ausgeschlagen und für Burkard gewirkt habe, bestätigte der edle Kaiser die Wahl seines eigenen Verwandten mit den bekannten Worten: tune eris abbatulus meus? und intonirte selber bei dessen Einsetzung das Te deum laudamus [3]). Wie bei Kaiser Otto I., so auch bei Papst Johann XII. stand Ecceh ard in hohem Ansehen und großer Achtung. Ecceh ard war einmal nach Rom gereist, und hatte hier wegen seiner Gelehrsamkeit die Augen des Papstes auf sich ge-

1) Trithem., Chron. Hirs. T. I. p. 98. 99.
2) Trithem., l. c. p. 109.
3) Ecceh., de cas. c. 9. 11. bei Goldast. p. 40. 41.

zogen, der ihn längere Zeit in Rom behielt, um sich seines Rathes bedienen zu können. Und als Eccehard sechs Wochen lang in Rom darniederlag, bezeugte ihm der Papst seine Zuneigung und seine Achtung durch wiederholte Besuche und durch alle mögliche Unterstützung. Endlich entließ er ihn mit vielen Reliquien beschenkt nach St. Gallen, und hier war Ecceharb immer ein Vater und Beschützer der Armen.

Als Schriftsteller hat er sich durch mehrere Kirchenlieder, durch eine poetische Bearbeitung der Volkssagen über Walther von Aquitanien [1]) und einige kleinere Werke bemerklich gemacht. Auf Geheiß seines ehmaligen Mitschülers St. Ulrich unternahm er auch eine Biographie der h. Wiborada, die er aber vom Tode überfallen († 973) nicht beendigen konnte [2]).

Ihn übertraf an Gelehrsamkeit seiner Schwester Sohn Ecceharb II., minor oder auch palatinus genannt, weil er wegen seiner Gelehrsamkeit an den Hof Otto's I. zur Erziehung Otto's II. berufen wurde. Er war ein schöner, ansehnlicher Mann, mit feurigem Blicke, beredt und von hellem Verstande. Besonders zeichnete er sich durch seine philologischen Kenntnisse aus, stand der äußern und innern Schule von St. Gallen lange mit vielem Ruhme vor, und machte seine Zöglinge zu tüchtigen Lateinern, so daß außer den jüngsten keiner wagen durfte, ein Wort deutsch zu reden. Viele seiner Schüler wurden noch bei seinen Lebzeiten Bischöfe, und als er einmal einer Synode in Mainz anwohnte, standen sechs der anwesenden Bischöfe auf und begrüßten ihn als ihren Lehrer [3]).

Damals lebte auf Hohentwiel die Wittwe des schwäbischen Herzogs Burkard, Hadewig, berühmt durch den Ernst ihres Lebens und ihre wissenschaftliche Bildung. Sie war früher an den griechischen Kaiser verlobt gewesen und hatte deßhalb gründlichen Unterricht in der griechischen Sprache erhalten. Aber sie brach jene Verbindung wieder ab und vermählte sich mit dem Herzog Burkard III. von Alemannien. Nach dem Tode ihres Gemahls lebte sie dem Gebete, den Wissenschaften und der Förderung löblicher Anstalten, besonders freigebig gegen die Klöster. Einst war sie nach St. Gallen gekommen, um zu beten. Als ihr nun der Abt Burkard, ihr Oheim, wie gewöhnlich

1) Am besten edirt von J. Grimm in den lat. Gedichten des 10. u. 11. Jahrh. S. 1—126.

2) Ecceh., de cas. c. 9. bei Goldast, p. 39. Arx, a. a. O. S. 271 ff.

3) Ecceh., de casib. c. 10. bei Goldast, p. 42.

Geschenke anbot, erbat sie sich statt derselben den gelehrten Eccehard auf einige Zeit zu ihrem Lehrer.

Bei seiner Ankunft in Hohentwiel ward Eccehard aufs Ehrenvollste empfangen, und häufig von der Herzogin besucht, welche unter seiner Anleitung die Classiker las. Auch den Caplänen der Herzogin mußte Eccehard Unterricht ertheilen und es herrschte ein reges wissenschaftliches Treiben am herzoglichen Hofe.

Nachmals empfahl Hadewig ihren Lehrer dem Kaiser Otto I. als Rath und Capellan, vornehmlich als Lehrer für den jungen König Otto II., und auch hier wußte sich Eccehard die Achtung der höchsten Personen zu erwerben. Otto wollte ihm deßhalb die Abtei Ellwangen verleihen, aber die fromme Kaiserin Adelheide konnte sich nicht entschließen, einen so nützlichen Mann jetzt schon vom Hofe zu entlassen, und verhieß ihm statt jener Abtei einen bischöflichen Stuhl.

Nachdem Eccehard lange in dieser Stellung gewirkt hatte, wurde er Domprobst zu Mainz und starb daselbst am 23. April 990.

Eccehards schriftstellerische Arbeiten sind verloren, mit Ausnahme einiger Gespräche, die er als Tachygraph — eine Seltenheit jener Zeit — nachgeschrieben und die Eccehard IV. aus dem eilften Jahrhundert in seiner oft citirten Schrift de casibus monasterii S. Galli aufbewahrt hat [1]).

Weniger berühmt ist Eccehard III., Schwestersohn des Vorhergehenden, wenigstens sind wenige Nachrichten über ihn auf uns gekommen. Dreißig Jahre lang bekleidete er das Amt eines Dekans in St. Gallen, war längere Zeit auch Schulvorsteher und wurde wie sein Oheim an den Hof der Herzogin Hadewig berufen, um die Capläne derselben zu unterrichten. Sein vertrauter Freund war Wichart, sein ehemaliger Mitschüler, der tief betrübt über Eccehards Tod sich über die Leiche hinwarf und da selber den Geist aufgab [2]). Unzweifelhaft ächte Schriften von diesem Eccehard haben sich nicht erhalten.

Zum wissenschaftlichen Glanze St. Gallens im zehnten Jahrhunderte trugen insbesondere die beiden Notkere, der Arzt und Labeo, nicht wenig bei.

Notker, der Arzt, physicus, von hoher Abkunft, war der Oheim des

1) Siehe über Eccehard II. bei Eccehard, de casib. c. 10. p. 42 seq. Arx, a. a. O. 273. Pfisters, Gesch. v. Schw. Buch II. S. 48 ff. Jodoc. Metzler de vir. illustr. Sangall. c. 34. bei Pez, Thes. T. I.

2) Jodoc. Metzler, l. c. c. 35.

Abtes Notker, unter welchem er selber in St. Gallen lebte, und ein Neffe Ecceharbs I., der ihn ins Kloster gebracht hatte. Neben den nothwendigen Mönchsstudien beschäftigte er sich hauptsächlich mit der Arzneikunst und Malerei, und erreichte namentlich in der ersten einen ausgedehnten Ruhm in Deutschland, weßwegen er häufig zu den Fürsten und Kaisern gerufen wurde. Wer einige medicinische Kunststücke von ihm erfahren will, findet sie bei Ecceharb [1]), in der Prognostik wäre nach diesen Erzählungen wohl Hippokrates gegen ihn ein Stümper gewesen.

Auch als Hymnendichter und Componist zeichnete er sich aus und trug durch seine Gemälde viel zur Verschönerung von St. Gallen bei. Uebrigens war Notker ein strenger Eiferer für die Klosterdisciplin, und es wurde ihm dafür der Beiname Pfefferkorn (piperisgranum) aufgeheftet. In seinem Alter hatte er das Unglück, zu erblinden, fand aber bei diesem Unglücke Trost in der gesteigerten Achtung seiner Klostergenossen und seines Kaisers, der ihm schon vorher einen Beweis seiner Zuneigung in der Bestätigung seines Neffen, des jungen Notkers, zum Abte gegeben hatte [2]). Er starb i. J. 1008.

Für den gelehrtesten Mann des deutschen Reichs während des zehnten Jahrhunderts galt Notker der Wulstlippige, Labeo, berühmt als Theolog, Musiker, Dichter, Mathematiker, Astronom und Philolog, verdient um die deutsche Muttersprache, als der Erste, der es wagte, sie auch für gelehrte Werke zu benützen. Dahin gehören seine noch vorhandenen Auslegungen über die Psalmen und Uebersetzungen aristotelischer Schriften, des Werkes de consolatione philosophiae von Boëthius u. dgl. [3]), von denen jedoch nur seine Uebersetzung und kurze Erklärung der Psalmen gedruckt ist [4]). Viele andere seiner Werke sind verloren gegangen, aber sein Ruhm hat sich durch alle Jahrhunderte erhalten als der eines tugendhaften, um die Wissenschaften verdienten Mannes, der als Schriftsteller und langjähriger Lehrer gewissenhaft und tüchtig auf seine Zeit einwirkte. Seinem schönen Leben machte im Jahre 1022 die Pest ein Ende, welche damals Deutschland verwüstete und manche Klöster entvölkerte. Seinem

1) Ecceh., de cas. c. 13.

2) Ecceh., de casib. c. 13. Jodoc. Metzler, l. c. c. 36. Arx, a. a. O. S. 275.

3) Arx, a. a. O. S. 276.

4) Schilter, Thesaur. antiq. T. I.

Wunsche gemäß wurden, als er dem Tode nahe war, die Armen zu einer Mahlzeit an seinem Sterbebette versammelt, und er verschied, während sich jene durch seine Güte erquickten. Mit ihm starben an demselben Tage, den 22. Juli, noch drei andere Professoren von St. Gallen an der Pest, Rudpert, Anno und Erimbert [1]).

§. 7. Die bedeutendsten Gelehrten und Schriftsteller Alemanniens während des eilften Jahrhunderts. Im zehnten Jahrhundert war Reichenau in Betreff der Wissenschaften von seinem Nachbarkloster St. Gallen bei weitem übertroffen worden, und nicht der Name Eines Reichenauer Schriftstellers ist aus dieser Zeit auf uns gekommen, nur von einigen anonymen unbedeutenden Werken hören wir [2]). Seit dem Ende des zehnten Jahrhunderts aber treffen wir auch hier wieder nicht unbedeutende Gelehrte, die beiden Mönche Burkard und Rupert, beide Dichter, der letztere Oheim des berühmten Hermann des Gebrechlichen und Verfasser eines jetzt verlornen Trauergedichtes auf den Ruin Reichenau's unter Abt Immo. Zum Glück wurde dieser rohe Tyrann schon nach zwei Jahren entsetzt, und es folgte ihm 1008 Berno oder Bernhard, welcher selbst ein gelehrter Mann in seiner vierzigjährigen trefflichen Amtswaltung den Glanz Reichenau's und seiner Schule wieder herzustellen eifrig bemüht war. Er war früher Mönch im Kloster Prüm (bei Trier) gewesen und wurde von dem wohlgesinnten Kaiser Heinrich II. dem unglücklichen Kloster vorgesetzt. Egon schildert ihn als einen Mann, der den vorzüglichsten Gelehrten, die Reichenau je gehabt, an die Seite wo nicht vorgesetzt zu werden verdiene, ausgezeichnet unter den Dichtern seiner Zeit, berühmt als Redner, ein vorzüglicher Denker, in der Musik praktisch und theoretisch gebildet, Schriftsteller über dieselbe, und auch mit so großen theologischen Kenntnissen ausgerüstet, daß er die Bewunderung Aller auf sich zog [3]). Er war der Verfasser einer bedeutenden Anzahl von Werken, von denen einige, darunter besonders bedauerlich seine Historia Alemannorum, aus der Trithemius viel für sein Chronikon geschöpft hat, verloren sind. Glücklicheres Loos haben seine Schriften über Musik gehabt, welche Abt Gerbert von St. Blasien sammelte und

---

1) Arx, a. a. O. S. 277.

2) Neugart, l. c. p. 321. Egon de vir. illust. Augiae div. in Pez, Thes. T. I. P. III. p. 682 sq.

3) Egon. de vir. illust. Augiae, l. c. p. 687.

abdrucken ließ [1]). Die wichtigsten, noch vorhandenen Schriften Berno's sind: 1) de officio missae, seu de rebus ad officium missae spectantibus [2]). 2) Vita S. Udalrici, Augustani episcopi [3]). 3) De varia psalmorum atque cantuum modulatione [4]). 4) Officium de S. Udalrico, Aug. epo. nebst vielen Hymnen [5]). 5) Prologus. in Tonarium. 6) Tonarius. 7) De consona tonorum [6]) und 8) viele Briefe [7]).

Unter Abt Berno war Hermann der Gebrechliche, der Sohn des Grafen Wolfrad II. von Vöhringen und der Gräfin Hiltrude, ins Kloster Reichenau getreten. Er war im Jahre 1013 geboren, und von Kindheit an durch Gichtschmerzen so übel zugerichtet, daß er sich ohne fremde Hülfe nicht von der Stelle bewegen konnte und auch seiner Sprachwerkzeuge nicht ganz mächtig war. Aber in seinem gebrechlichen Körper wohnte eine starke, kräftige Seele, und der lahme Leib war die Wohnung eines frei und kühn aufstrebenden Geistes, dessen unauslöschliche Wißbegier jene hemmende Fessel des Körpers besiegte. Frühe wurde Hermann von seinen Eltern mit richtigem Blick fürs Klosterleben bestimmt [8]), denn hier öffnete sich ihm ein Kreis schöner Wirksamkeit, den er in seinem Zustande in der damaligen Welt nirgend anderswo gefunden hätte. In kurzer Zeit hatte er in der lateinischen, griechischen und arabischen Sprache solche Fortschritte gemacht, daß er sich in ihnen mit derselben Geläufigkeit, wie in seiner Muttersprache ausdrücken konnte, auch die hebräische Sprache war ihm nicht fremd. Dabei war er einer der besten Dichter seiner Zeit, sehr bewandert in der Geschichte, Musiker, Philosoph, Theolog und besonders Mathematiker und Astronom, und fast in allen diesen Richtungen bedeutender Schriftsteller. In seinem Lehramt, welches er durch mehrere Jahre hindurch mit großem Ruhm verwaltete, gewann er die Herzen seiner Zöglinge durch bewunderungswürdige Milde und Freundlichkeit und durch den Gehalt seiner Worte

1) Gerbert, Script. eccles. de Musica. T. II.
2) In der Bibl. max. PP. Lugd. T. XI.
3) Bei Surius, die 4. Julii.
4) Bei Gerbert, l. c. p. 91.
5) Bei Gerbert, l. c. p. 117.
6) Alle bei Gerbert, l. c.
7) Neugart, l. c. p. 508 sq.
8) Mit 7 Jahren kam er ins Kloster, wie er selber in s. Chron. ad ann. 1020 sagt.

in dem Grab, daß sie mit ausgezeichneter Liebe an ihm als an ihrem Orakel hiengen. Manche seiner Schüler sind nachmals zu hohen kirchlichen Ehren gelangt.

Aber dem ebenso segensreichen als von körperlichen Leiden gedrückten Leben Hermanns machte ein früher Tod schon am 24sten September 1054 ein Ende, nachdem Hermann ein Alter von 41 Jahren erreicht hatte. Auf Bitten der Familie wurde der Leichnam aus dem Kloster verabfolgt und hat in Altshausen (im württemberg. Oberamte Saulgau) seine Ruhestätte gefunden.

Der Catalog der Werke Hermanns, von denen sich manche erhalten haben, ist folgender [1]): 1) De musica lib. I. 2) De monocordo lib. I. [2]). 3) De astronomia lib. I. 4) De compositione astrolabii lib. III. [3]). 5) De utilitate astrolabii lib. II. [4]). 6) De eclipsibus solis et lunae lib. I. 7) De computo lib. I. 8) De quadratura circuli lib. I. 9) De conflictu Rythmimachiae lib. I. 10) De physiognomia lib. I. 11) De geometria. 12) Libellus de octo vitiis principalibus. 13) De virtutibus. 14) Gesta Conradi II. et Henrici III. impp. 15) Mehrere Lebensbeschreibungen von Heiligen, 16) verschiedene Briefe, 17) Gedichte, unter welchen die ins Brevier aufgenommenen Salve regina und Alma redemptoris mater die bedeutendsten sind, endlich 18) sein berühmtes Chronikon vom Anfange der Welt bis 1053, welches in zahlreichen Ausgaben erschienen für die Geschichte von sehr großer Bedeutung ist und schon für sich allein dem Hermann den beständigen Dank der Nachwelt gesichert hätte. Dieses Chronikon ist in dreierlei Gestalten vorhanden, welche zusammengestellt sich finden in Pistorii script. rerum german. edit. Struvii. T. I. p. 117—297 mit einer Fortsetzung von Berthold, Hermanns Schüler und Freund, bis zum Jahre 1065. Eine neue, vielfach verbesserte und berichtigte Ausgabe dieses Chronikons hat P. Ussermann, Bibliothekar in St. Blasien im Jahr 1790 in Quart besorgt und ist auch der Biograph Hermanns geworden [5]);

1) Neugart, l. c. p. 514.

2) Bei Gerbert, Script. eccles. de musica. T. II. p. 125. 155.

3) Pez, Thes. T. III. P. II. p. 95. hat eines dieser Bücher unter dem Titel: de mensura astrolabii.

4) Pez, Thes. l. c. p. 109—140.

5) In s. Prodrom. Germ. sacrae. T. I. Sonst finden sich noch Nachrichten über Hermann bei Egon, de vir. illust. Augiae. l. c. p. 688 seq. und bei Trithem. de script. eccles. c. 321. p. 83.

die jüngste und beste Edition aber findet sich in Pertz, Monum. T. VII. Script. T. V. p. 67—133. Eine deutsche Uebersetzung besorgte Nobbe i. J. 1851.

Auch Hermanns Bruder, Werinhar war damals ein gelehrter Mönch in Reichenau, den seine Wißbegierde und Frömmigkeit nach Palästina trieb, der aber dort seinen Tod und auf dem Blutacker, Hakeldama, sein Begräbniß fand [1]).

Das Kloster St. Gallen hatte in diesem Jahrhundert die beiden Historiographen Ecceḥard IV. und Hepidannus.

Ecceḥard IV. war ein Zögling Notkers des Wulstlippigen, bewandert in der lateinischen und griechischen Sprache, in der classischen und patristischen Literatur, und Vorsteher der Schule seines Klosters. Den Dank der Nachwelt verdiente er sich durch seine in vorliegender Abhandlung so oft benützte und citirte Schrift: de casibus monasterii S. Galli in Alemannia, die als Fortsetzung der von Rapert angefangenen Hauschronik in erweitertem Plane die Geschichte St. Gallens von Abt Salomon bis zum Abte Immo (exclus.) fortführt [2]). Von einer zweiten, nicht gedruckten Schrift Ecceḥards hat uns Herr von Arx Nachricht gegeben. Es ist dieß der liber Benedictionum, und enthält verschiedene Gedichte über Religionsgeheimnisse, auf Kirchenfeste, Aufschriften zu Gemälden, Grabschriften und Segenssprüche über Speisen. Ecceḥard starb ums Jahr 1036 [3]).

Etwas später als Ecceḥard lebte und schrieb Hepidannus, Mönch von St. Gallen ums Jahr 1072. Er ist der Verfasser einer Biographie der heiligen Clausnerin Wiborad, welche, aus adelichem Geschlechte, schon von Jugend auf große Ascese übte, und sich in späteren Jahren nahe bei dem Kloster St. Gallen in einer kleinen Clause einschließen ließ. Sie brachte ihre Zeit mit Beten, Zeugeweben und mit Unterricht zu, den sie von ihrem Fensterchen aus ertheilte. Im Jahre 925 fand sie ihren Tod bei einem Einfalle der Hunnen und erhielt bald einen Biographen an dem St. Galler Mönche Hartmann, dessen Werk der fast hundert Jahre jüngere Hepidannus benützte [4]). Außer diesem Buch werden auch Annalen, die vom Jahre 708 bis 1050 gehen, dem Hepidannus zugeschrieben. Aber diese

1) Neugart, l. c. p. 515.
2) Bei Pertz, T. IV. Script. T. II. p. 74.
3) Arx, a. a. O. S. 297.
4) Bei Goldast, rerum alam. script. T. I.

kurzen Annalen sind schon lange vor Hepidann angefangen worden, und er hat nur das Verdienst, einer der Fortsetzer derselben gewesen zu sein. Auch sie finden sich bei Goldast und Pertz, Script. T. I. p. 73 sqq.

In demselben eilften Jahrhundert standen auch die Domschule zu Constanz und die Klosterschule in Petershausen, die erstere unter ihren Vorstehern Adalbert, Bernard und Bernold, die letztere unter den Scholastikern Bernhard und Ruodpert und durch andere Gelehrte in ansehnlichem Flore [1]), da aber keine berühmten Schriftsteller daraus hervorgingen, können wir sie Kürze halber übergehen und bemerken nur noch, daß die zweite Hälfte des eilften Jahrhunderts für die wissenschaftliche Blüthe Alemanniens eine ungünstige, traurige Zeit war, denn unser Vaterland wurde Kriegsschauplatz in den Kämpfen und Wirren jener Zeit, besonders im Streite Rudolphs von Schwaben mit Kaiser Heinrich IV., und Klosterzucht und wissenschaftliche Studien wurden vergessen, zum Theile verachtet. Erst von Hirsau aus sollte wieder neues Leben in die zerfallenen und entarteten Klöster Alemanniens kommen, aber die alte Blüthe kam nimmer wieder.

---

1) Neugart, l. c. p. 503 seqq.

12.

Der Kreuzzug unter Innocenz III. und das lateinische Kaiserthum in Constantinopel.

Um für das heilige Land kräftiger zu wirken, hatte Innocenz III. bald nach seiner Thronbesteigung den berühmten Pariser Professor Petrus Cantor (Domsänger an der Kathedrale) zum Kreuzprediger ernannt; dieser aber, bereits seinem Ende nahe, bestellte statt seiner provisorisch seinen Schüler, den Pfarrer Fulko von Neuilly bei Paris, der schon früher in und um Paris mit großem Feuer, doch meist vergeblich, gepredigt hatte. Jetzt trat er mit gesteigertem Eifer auf, und seine Worte, durch Wunder unterstützt, drangen, wie Zeitgenossen sagten, gleich Pfeilen in die Herzen und preßten auch verstockten Sündern bittere Thränen der Reue aus. Um Andenken an ihn zu haben, riß man ihm sehr oft buchstäblich die Kleider in Fetzen, er aber wehrte den Andrang nicht selten durch kräftige Handhabung des Stabes ab. Natürlich fehlte es ihm neben den vielen tausend und tausend Bewunderern nicht auch an Neidern, und wenn die Einen die etwas derbe Originalität seines Benehmens tadelten, wollten die Schlimmsten sogar seinen Charakter bemäkeln, als ob die Gelder, die er sammle, nicht sämmtlich dem heiligen Lande zu gut kämen. Buße und Kreuzzug waren die vereinigten Themate seiner Reden, weil letzterer ohne erstere, namentlich ohne keusches Leben, woran es so sehr fehlte, nicht gottgefällig und wirksam sein könne; und hochangesehene Männer, wie Stephan Langthon und Robert Courçon, zwei Zierden der Pariser Universität und nachmalige Cardinäle, ahmten ihm nach und predigten in andern Distrikten. Der Papst davon unterrichtet, übertrug nun an Fulko alle die Vollmachten, die er für Petrus Cantor bestimmt hatte, sammt dem Rechte, noch weitere Gehülfen aus den Mönchen und Stiftsherrn wählen zu dürfen. Sofort predigte

Fulko auch in der Normandie, in Flandern und Burgund, schickte Gehülfen nach England und in die Bretagne, und aus ihren und seinen Händen nahmen Tausende das Kreuz, Hohe und Niedere, Geistliche und Laien, während unzählige Andere Gelder herbeibrachten, um die armen Kreuzfahrer zu unterstützen und für die Bedürfnisse Palästinas zu sorgen. Ganz ähnlich wirkte der cisterzienser Abt Martin im Elsaß, in Oberdeutschland und der Schweiz, wie denn überhaupt der Cisterzienserorden für diese Sache besonders begeistert war, und Fulko in innigem Verkehr mit ihm stand. Außerdem förderten auch die päpstlichen Legaten in Frankreich, Petrus von Capua und Oktavian von Ostia, dem Willen ihres Herrn gemäß, die Kreuzpredigt in rühmlichster Weise, namentlich durch den Frieden von Andelis, den sie zwischen den Königen von Frankreich und England vermittelten, und wenn auch keiner von Letztern, überhaupt kein gekröntes Haupt an dem nachmaligen Kreuzzug persönlich Theil nahm, so leisteten doch viele Herrn zweiten Ranges, namentlich aus Frankreich, das heilige Gelübde. Die Angesehensten waren der junge, mächtige und treffliche Graf Theobald von Champagne sammt seinem klugen und beredten Marschall Gottfried von Villeharduin, dem Geschichtschreiber dieses Zuges [1]; ferner Graf Balduin von Flandern, der nachmalige Kaiser, Graf Ludwig von Blois, Simon von Montfort und Andere. — Auf den Versammlungen zu Soissons und Compiegne (i. J. 1200) wurden nun die Modalitäten der Reise berathen und Gesandte nach Venedig geschickt, um mit der Republik wegen der Ueberfahrt zur See zu verhandeln. Hatten die frühern Kreuzheere auf dem Landwege so ungeheure Verluste, theilweise bis zur vollen Vernichtung erlitten, so sollte das neue Heer noch frisch und unbeschädigt an der syrischen Küste landen. — Papst Innocenz war über die neue Begeisterung sehr erfreut, und erließ wieder zahlreiche Briefe, um Vielen die Theilnahme am heiligen Zuge zu erleichtern, Alle aber zu einem tugendhaften Leben während desselben zu ermahnen. An der Spitze der venetianischen Republik stand damals der mehr als neunzigjährige Doge Heinrich Dandolo, einst (1173) als Gesandter in Constantinopel auf Befehl des Kaisers Manuel Comnenus beinahe vollständig geblendet, deßhalb und aus Patriotismus der bitterste Feind von Byzanz, ein Greis voll Klugheit und Kraft. Auf seinen Rath übernahm

1) Gottfried, Herr von Villa Harduini bei Troyes, schrieb histoire de la conqueste de Constantinople, ed. Du Cange.

die Republik im April 1201 die Ueberfahrt von 35,000 Mann und 4500 Pferden sammt Verpflegung auf 9 Monate um die Summe von 85,000 Mark Silbers cölnisch (2 Mark pr. Mann und 4 Mark für ein Pferd), und erklärte sich geneigt, den Zug durch 50 eigene Galeeren (Kriegsschiffe) zu unterstützen, unter der Bedingung, daß alles Eroberte getheilt werden solle. Auch kam man überein, zuerst einen Angriff auf Alexandrien zu machen, denn so lange die Sultane von Aegypten im Besitze des hl. Landes waren, schien dieses nur in Aegypten erobert werden zu können. Der Papst bestätigte diesen Vertrag unter der Klausel, daß das Kreuzheer unterwegs keine Christen belästige.

Zum Oberanführer war Graf Theobald von Champagne ausersehen worden, aber er starb schon im Mai 1201, erst 23 Jahre alt, nachdem er noch auf dem Todbett durch reichliche Schenkungen für den Kreuzzug gesorgt hatte, und es wurde jezt Markgraf Bonifaz von Montferrat (in Piemont), der mit dem König von Frankreich, dem Kaiser von Byzanz und den Hohenstaufen verwandt war, an die Spitze des Ganzen gestellt und in Soissons feierlich mit dem Kreuze bezeichnet. Auf dem Rückweg in seine Heimath traf er bei seinem Vetter Philipp von Schwaben dessen Schwager den Prinzen Alexius von Constantinopel (Bruder Irenes), und jezt schon wurden jene Plane besprochen, die nachmals das ganze Unternehmen zu einem andern Ziel führten. Der Vater des Alexius, Kaiser Isaak Angelus von Constantinopel, war nämlich kürzlich von seinem eigenen Bruder Alexius III. gestürzt, geblendet und eingekerkert worden, sein Sohn aber entkam und bat nun um Hülfe und Wiedereinsetzung unter Anerbietung kirchlicher Union und kräftigen Beistands zum Krieg gegen die Sarazenen.

Um Ostern 1202 sezten sich die einzelnen Schaaren des Kreuzheeres, meist Franzosen, doch auch Deutsche und Engländer, gen Venedig in Bewegung; aber durch allerlei Umstände, auch stürmische Witterung und Mißtrauen gegen die Venetianer veranlaßt wählten Manche einen andern Weg nach Palästina, und so waren die in Venedig Eingetroffenen außer Stand, die große für Alle stipulirte Summe zu entrichten, und obgleich die Grafen von Flandern und Montferrat all das Ihrige hergaben, fehlten noch 34,000 Mark. Gar Manche wollten auch gar nicht bezahlen, um das Ganze zu vereiteln, denn ihr Gelübde war ihnen bereits lästig geworden. Entmuthigend wirkte auch die Nachricht, daß Fulko von Neuilly, der

obgleich nicht mitziehend doch unablässig für die Sache thätig geblieben, an einem Fieber gestorben sei (März 1202). Die Verlegenheit der Pilger benützend machte jezt Dandolo den Vorschlag, sie sollten vor Allem die Stadt Zara in Dalmatien erobern helfen, die, früher der Republik gehörig, vor 15 Jahren an den König von Ungarn gekommen und für den Handel im adriatischen Meere so ungemein wichtig war. Aus der Beute, die hier zu hoffen sei, könne ihre Schuld getilgt werden. Zugleich nahm er troz seines hohen Alters selber das Kreuz, und sehr viele Venetianer folgten seinem Beispiel (Septbr. 1202). Abermals mahnte der Papst, ja nicht gegen Christen, sondern sogleich gegen Alexandrien zu ziehen, und drohte sogar mit dem Banne, falls Zara, eine christliche Stadt, deren Besitzer, der König von Ungarn, sogar das Kreuz genommen habe, angegriffen werde. Aber weder die Briefe des Papstes noch sein Legat, Petrus vom hl. Marcellus, konnten den Sinn des Dogen überwinden, der bereits mit Prinz Alexius auch einen Angriff auf Constantinopel verabredet hatte. Viele Kreuzfahrer gingen gerne auf solchen Vorschlag ein, Andere stellten sich unwillig, um unter anständigem Vorwand nach Hause gehen zu können, wieder Andere eilten voll Ungeduld nach Palästina voraus, aber es blieben auch viele der Unzufriedenen, und gerade die Bessern, um nicht durch Trennung die Auflösung des Ganzen herbeizuführen. Dazu rieth auch der Cardinal Petrus, obgleich die Venetianer ihn unehrenvoll behandelt und offen erklärt hatten, daß er den Zug nicht als Legat begleiten dürfe. — Am 8. Okt. 1202 fuhr endlich das Kreuzheer auf 480 Schiffen von Venedig ab, und gelangte am 10. Nov. nach Zara. Die antivenetianische Partei erneuerte ihren Protest gegen die Belagerung einer christlichen Stadt, und versagte jede Betheiligung. Dennoch mußte sich Zara schon nach wenigen Tagen ergeben, und das Kreuzheer nahm darin Winterquartier, wieder auf Betreiben des Dogen, der so die Eroberung festigen wollte. Jezt kam auch der Markgraf von Montferrat, der aus Rücksicht auf den Papst sich an dem verbotenen Unternehmen nicht persönlich betheiligt hatte, zu Zara an, und mit ihm Gesandte des Prinzen Alexius, um in seinem Namen und im Auftrag Philipps von Schwaben glänzende Anerbietungen zu machen, falls die Pilger zuerst nach Constantinopel ziehen und seinen Vater wieder einsetzen wollten. Auch auf diesen Vorschlag ging die Majorität der Kreuzfürsten ohne Rücksicht auf Widerspruch ein, und abermals trennten sich Manche, wie Simon von Montfort, um auf andern Wegen

nach Palästina zu gehen. Die Zurückgebliebenen aber schickten eine sehr höfliche Deputation nach Rom, um vom Banne befreit zu werden, dem sie faktisch verfallen waren. Der Papst hielt ihnen vor, „daß sie die Erstlinge ihrer Pilgerfahrt dem Teufel dargebracht hätten", und knüpfte das Versprechen der Absolution an die Bedingung völliger Entschädigung für den König von Ungarn. Zugleich verbot er jeden Angriff auf Constantinopel, so wichtig ihm auch die kirchliche Union war. Die Venetianer aber belegte er aufs Neue und förmlich mit dem Banne, weil sie allein unter den Kreuzfahrern keinen Schritt zur Begütigung wegen des Bisherigen gethan hatten. Vor Allem wollte er Jerusalem gerettet wissen, und schickte darum, wie den Cardinal Petrus nach Zara, so den Cardinal Soffred nach Palästina, jeden mit großen Summen zur Unterstützung des heiligen Landes. Er hoffte, das Kreuzheer werde nun ungesäumt seine Bestimmung wieder aufnehmen, und es wäre dieß vielleicht geschehen, wenn nicht eben jezt Prinz Alexius persönlich in Zara eingetroffen wäre. Noch nicht völlig entschieden verließen die Kreuzfahrer an Ostern 1203 den Hafen von Zara, und stritten sich auf Corfu abermals wegen Constantinopels, sezten aber schließlich doch den Weg dahin fort und landeten am 24. Juni 1203 zu Chalcedon und Chrysopolis (jezt Skutari), der unermeßlichen mit Thürmen und Soldaten reichlich versehenen Kaiserstadt gegenüber. Noch nie, sagt Villeharduin, hat ein so kleines Heer ein so großes Unternehmen gewagt, denn das Kreuzheer zählte nur 20,000 Mann, während Constantinopel 400,000 Einwohner hatte und darunter etwa 80—100,000 Soldaten, vielfach angeworbene, theilweise recht tüchtige Mannschaft, auch Pisaner und andere Lateiner. Dazu kam noch, daß die Griechen keineswegs, wie man gehofft, Sympathien für den Prinzen Alexius an den Tag legten. Der vielfache willkührliche Thronwechsel hatte alle dynastische Anhänglichkeit gründlich zerstört, und man war mit dem Usurpator wegen seiner Milde sehr zufrieden. Er hätte das Kreuzheer leichtlich vernichten können, aber theils aus Geringschätzung der kleinen Anzahl der Feinde, theils aus Liebe zu Lustbarkeiten u. dgl. blieb er lange Zeit unthätig, ohne für eine Flotte und Anderes zu sorgen, bis die Lateiner eine stolze Aufforderung seinerseits, daß sie schleunigst abziehen sollten, mit noch größerem Stolze beantworteten und vor Allem Abdankung des Thronräubers verlangten. Jezt wollte er die Offensive ergreifen, aber seine Truppen zeigten sich überall muthlos. So gelang es den Kreuzfahrern, schon am 5. Juli 1203 die europäische

Seite des Bosporus zu betreten und am Tage darauf Galata sammt Pera und damit das goldene Horn, den Hafen von Constantinopel, zu erobern. Die schwere eiserne Kette, die den Zugang sperrte, wurde gesprengt, und die Stadt nun von der Land- und Hafenseite zugleich aus belagert. Tägliche Ausfälle der Griechen und Mangel an Lebensmitteln machten die schwierige Sache noch schwieriger, einen baldigen kräftigen Angriff um so nöthiger. Während eines solchen am 17. Juli drangen die Venetianer in einen am Hafen gelegenen Stadttheil, das Petrion, ein, besezten 25 Thürme, machten viele Beute und schützten sich durch Verbrennung der umliegenden Häuser (erste Feuersbrunst). Am selben 17. Juli blieb auch ein Versuch des Kaisers, das übrige Kreuzheer mit einer zehnfach überlegenen Macht (60 Schlachtschaaren gegen die 6 der Pilger) zu erdrücken, ganz erfolglos, und als er in der Nacht darauf sogar floh, wurde der alte geblendete Isaak aus dem Kerker geholt und wieder als Kaiser begrüßt. Er bestätigte den Vertrag, den sein Sohn mit den Kreuzfahrern geschlossen hatte; Prinz Alexius aber zog nun feierlich in die Stadt ein, und wurde zum Mitregenten gekrönt, während die Kreuzfahrer ihr Lager nach Galata verlegten, nur durch das schmale goldene Horn von Constantinopel getrennt. Harmonie herrschte zwischen ihnen und den neuen Kaisern, und sowohl Alexius als die Kreuzfürsten schrieben an den Papst, um Verzeihung sammt nachträglicher Genehmigung zu erlangen, und Union anzubieten. Auch beschloßen sie, noch den Winter über zu bleiben, weil Alexius dieß zur Sicherung seiner Herrschaft für nöthig erachtete, und die versprochenen Gelder und Schiffe nicht früher liefern konnte. Aber ehe eine Antwort aus Rom kam, hatte sich die Lage der Dinge völlig verändert. Der freundliche Verkehr des jungen Kaisers mit den „Barbaren", die großen Summen, die man an letztere bezahlen mußte, die Einschmelzung von Kirchenschätzen, die dazu nöthig war, die Kunde von der angebotenen Union, dieß und Anderes raubte dem Kaiser alle Volksgunst und erbitterte so sehr, daß die Griechen einen Theil des lateinischen Lagers tückisch überfielen und zerstörten. Aus Rache steckten die Flamländer einige Häuser von Constantinopel in Brand, und es entstand dadurch eine schreckliche achttägige Feuersbrunst (die zweite), die fast ein Viertheil der ganzen Stadt vernichtete. Von dieser Zeit an zog sich auch der junge Kaiser von den Lateinern zurück und ließ die Zahlungen an sie einstellen. Etwas unsanft an seine Verpflichtung erinnert, griff er zu den Waffen, und wollte sogar die Flotte der Lateiner durch

Brander, die er unter sie schickte, vernichten. Es mißlang durch die Gewandtheit der Venetianer; aber auch sein Versuch, sich bei den Griechen wieder populär zu machen, mißlang, zumal Vater und Sohn einander gegenseitig herabsezten, und es brach am 25. Januar 1204 eine Empörung aus, welche sein Vetter Alexius Dukas, genannt Murcuphlus, benützte, um sich als Kaiser ausrufen zu lassen. Isaak und Alexius wurden eingekerkert, lezterer erdrosselt. Bald darauf starb auch ersterer aus Gram. Die Kreuzfahrer aber begannen nun vom goldenen Horne aus den Krieg gegen Murcuphlus, der von kirchlicher Union und allem Andern nichts hören wollte. Die Mahnungen des Papstes, die jezt anlangten, und Vorschriften über die Unionsverhandlungen und Anderes enthielten, waren zu spät gekommen. Der Krieg mußte fortgesezt werden, wenn das Kreuzheer nicht vernichtet werden sollte, und nach ungeheuren Anstrengungen gelang es am 12. April 1204 einer Schaar Lateiner, in die Stadt einzudringen und einige Thürme zu erobern. Murcuphlus, bei seinen eigenen Leuten unbeliebt, floh, und es wurde statt seiner Theodor Laskaris zum Kaiser ausgerufen; aber auch er floh, und die Lateiner gewannen von jenen ersten Bollwerken aus, zum Theil mittelst Brandlegung (dritte Feuersbrunst), immer mehr Terrain in Constantinopel, so daß sie in wenigen Tagen alle Paläste und damit das Ganze inne hatten. Darauf folgte eine Plünderung, die ihres gleichen wohl nicht in der Weltgeschichte hat, denn unerachtet aller Verbote der Führer und des Bannes der Bischöfe wurden die schrecklichsten Gräuel verübt, kein Stand und Alter verschont, die Kirchen geplündert, die heiligen Gefässe sammt den consecrirten Hostien entehrt, Frauen und Mädchen, selbst Nonnen, geschändet, Männer ermordet und die herrlichsten Kunstwerke des Metallwerthes halber mehr als vandalisch zerstört. War es doch, als ob nur die Dämonen der Unzucht, Habsucht und Grausamkeit unter denen herrschten, die sich Christo gelobt hatten, und wenn auch der byzantinische Historiker Niketas in seiner Beschreibung der von ihm selbst durchlebten schrecklichen Tage (in den Sammlungen der sg. Byzantiner) die Farben zu stark auftrug, so ist doch des Sichern und Zweifellosen leider noch allzuviel. Mitten unter den Gräueln aber suchten die Frömmern unter den Kreuzfahrern, Priester und Laien, nach Reliquien, an denen Constantinopel so reich war, und mancher Gegenstand hoher Verehrung kam jezt, freilich meist nur durch List und Gewalt, in ihre Hände und damit ins Abendland, namentlich Theile des hl. Kreuzes und des

Blutes Christi, der Leichnam des Apostels Andreas, ein Arm des hl. Stephanus, das Haupt des Johannes Baptista, des hl. Clemens, Pantaleons u. A. [1]).

Schon vor der Eroberung Constantinopels hatten die Kreuzfahrer sowohl über die Theilung des Reichs als der Beute einen Vertrag unter einander geschlossen. So wurde jezt gleich nach Ostern jeder Einzelne unter Androhung des Stranges aufgefordert, Alles, was er erbeutet, selbst die Reliquien, in eine von den drei hiefür bestimmten Kirchen an eine gemeinsame Commission abzuliefern. Dennoch wurde Vieles verheimlicht, und selbst Hinrichtungen mehrerer Ritter und Gemeinen schreckten nicht Alle. Das zur Theilung Abgelieferte aber betrug 10,000 Pferde und 400,000 Mark Silbers, wovon die Venetianer vertragsmäßig weitaus das Meiste erhielten. In politischer Beziehung war die Gründung eines lateinischen Kaiserthums mit feudalistischer Einrichtung beschlossen worden, wie selbe im Geiste jener Zeit lag und auch in Palästina eingeführt worden war, so wenig sie da und dort passen mochte. Nur eine starke Centralgewalt hätte diese lateinischen Reiche in fremden Ländern aufrecht halten können, während die Zersplitterung des Territoriums und der Gewalt unter eine Reihe kleiner Dynasten ihnen den Untergang brachte. Sollte ja der Kaiser vom Ganzen nur ein Viertheil, die weitern drei Viertheile aber zu gleichen Hälften an die übrigen Kreuzritter und an die Venetianer vertheilt werden. Selbst Constantinopel wurde getheilt.

Es wurden jezt 12 Männer auserlesen, sechs Franken und sechs Venetianer, welche am 9. Mai 1204 den Grafen Balduin von Flandern zum Kaiser von Constantinopel wählten. Er wurde am 16. Mai feierlich gekrönt, und alle Kreuzfürsten huldigten ihm. Markgraf Bonifaz von Montferrat, der neben Balduin in Frage gekommen, erhielt als erster Vasall das Königreich Thessalonich, die Venetianer aber durften den Patriarchalstuhl und alle Stellen an der Kathedrale besetzen. Der bisherige griechische Patriarch Johannes Kamaterus war geflohen, und der Venetianer Subdiakon Thomas Morosini wurde zum ersten lateinischen Patriarchen Constantinopels erwählt.

Sowohl Kaiser Balduin als auch die andern Kreuzfürsten schrieben jezt an den Papst. Der Doge insbesondere bat um Aufhebung

---

1) Hurter, Bd. I. S. 303 ff. 371 ff. 414 ff. 463 ff. 519 ff. 620 ff. Wilken, Gesch. der Kreuzz. Bd. V. S. 92 ff.

des Bannes, der auf den Venetianern lastete, und suchte ihr bisheriges Benehmen möglichst zu entschuldigen. Auch Kaiser Balduin und Markgraf Bonifaz legten Fürsprache für sie ein und baten zugleich um päpstlichen Schutz für das neue Kaiserthum. Innocenz willfahrte, bestätigte und weihete zugleich den neuen Patriarchen, protestirte aber gegen die bereits begonnene Theilung des griechischen Kirchenguts und verlangte dessen Reservirung für den lateinischen Clerus. Zugleich forderte er die Abendländer auf, Geistliche und Kirchenbücher nach Constantinopel zu senden und schickte selbst einen Legaten dahin, um wegen der Kirchengüter einen Vertrag abzuschließen und dem neuen Patriarchen die bisher theilweise verweigerte Anerkennung zu verschaffen.

Gleichzeitig begannen die Kreuzfahrer von Constantinopel aus auch die übrigen Theile des byzantinischen Reichs zu unterwerfen, und es gelang ihnen dieß mit Leichtigkeit auf der europäischen, weniger auf der asiatischen Seite. Dabei brach aber Feindschaft zwischen dem Kaiser und dem Markgrafen aus, und wenn auch bald wieder durch den Dogen und Andere eine Versöhnung zu Stande kam, so verfolgte doch der Markgraf fortan seine eigenen Wege zur Erweiterung seines Königreichs, und in ähnlicher Weise suchte jeder andere Ritter die ihm durch Theilung zugefallene Stadt oder Herrschaft zu erobern. Außer dem Markgrafen wollte und konnte Niemand die Zuneigung der unterworfenen Griechen gewinnen, denen übrigens ihre bisherige Gemeinde- und Rechtsverfassung blieb.

Balduin hatte gehofft, daß zahlreiche neue Ankömmlinge ihm helfen würden, das Kaiserreich zu befestigen und zu erweitern, und seiner Bitte gemäß hatte Papst Innocenz Allen, die nach Constantinopel gehen würden, dieselben Gnaden angeboten, wie den Wallfahrern nach Jerusalem. Dennoch kamen nur Wenige, und auch die aus Palästina wieder herbeigerufenen Freunde, die sich früher vom Hauptheere getrennt hatten und vorausgeeilt waren, konnten dem Bedürfnisse nicht genügen. Die geringe Anzahl von Rittern und Knappen, die das junge Kaiserthum besaß, und deren durch die Feudalverhältnisse veranlaßte Zersplitterung, hätte der neuen Schöpfung ein baldiges Ende bereitet, wenn die Griechen unter sich einig gewesen wären. Aber sie befehdeten sich selbst gegenseitig, namentlich die beiden neuen Reiche, die sie jezt in Kleinasien gründeten, Theodor Laskaris in Nicäa, Alexius der Comnene in Trapezunt. Viel gefährlicher war den Lateinern König Johann, Fürst der Bulgaren und Walachen,

der schon vor diesen Ereignissen sich mit Rom unirt und von Innocenz die Königswürde erhalten hatte. Er drängte die Lateiner immer weiter aus Romanien zurück, nahm in der Schlacht bei Adrianopel den Kaiser Balduin gefangen (14. April 1205), und verwüstete alles Land bis an die Thore Constantinopels. Bald darauf, kurz vor Pfingsten 1205 starb auch der 97jährige Heinrich Dandolo, und es wurde jezt Balduin's Bruder, Graf Heinrich, zum Kaiser erwählt, der in eilfjähriger Regierung das Möglichste that, um das schwankende Rohr des neuen Reiches nicht völlig zerknicken zu lassen [1]).

1) Wilken, Gesch. der Kreuzzüge, Bd. V. S. 92 bis Ende; Hurter, Innocenz III., Bd. I. S. 303 ff. 371 ff. 414 ff. 463 ff. 519 ff. 620 ff. 692 ff.

13.

Ueber die Entstehung der großen abendländischen Kirchenspaltung im 14. Jahrhundert [1]).

Als Gregor XI. das Papstthum aus der sogenannten babylonischen Gefangenschaft rettete und seinen Sitz im J. 1377 von Avignon nach Rom zurück verlegte, jubelte ein großer Theil der Gläubigen, vor allen die italienischen Stämme; Gregor selbst aber bereuete bald seinen Schritt und bezeugte dieß noch in dem Augenblick, wo man ihm auf dem Todbett die heilige Hostie reichte. Er nahm sie in die Hand, warnte vor gewissen Personen, welche ihre eigenen Einfälle für göttliche Offenbarungen ausgäben, und bedauerte, daß er durch sie verleitet (er meinte die heilige Brigitta von Schweden und die heilige Katharina von Siena) nach Rom zurückgegangen sei. Wenn Gott nicht wunderbar helfe, so werde nach seinem Tode ein Schisma entstehen [2]).

Das Uebergewicht, welches die französischen Cardinäle bereits im heiligen Collegium erlangt, andererseits aber die ungeheure Abneigung der Römer gegen einen französischen Papst ließen solches Unglück vermuthen; und leider hatte Gregor nur zu richtig prophezeit.

Als er am 27. März 1378 starb [3]), waren 16 Cardinäle zu Rom anwesend, 11 französische, 4 Italiener und 1 Spanier, der nachmals so berüchtigte Peter von Luna. Wenige Tage vor seinem Tode hatte Gregor ihnen erlaubt, daß sie an jedem beliebigen Orte und

---

1) Aus der Neuen Sion 1852.

2) Gerson, Opp. T. I. p. 16. Lenfant, Histoire du Concile de Pise T. I. p. 5.

3) Daß der 27. März sein Todestag sei, sagen die Cardinäle bei Raynald, contin. Annal. Baronii, ad ann. 1378. n. 19. Ebenso Theodericus Vrie bei Van der Hardt, Concil. Constant. T. I. P. I. p. 39.

ohne auf ihre abwesenden Collegen warten zu müssen, die Wahl ihres Nachfolgers vornehmen könnten [1]). Dieß benützend traten sie am 7. April, gleich nach den Exequien für den verstorbenen Papst, im Vaticanpalast in's Conclave zusammen, und wählten hier am folgenden Tage den Erzbischof von Bari (im K. Neapel), Bartholomäus von Prignano, als Urban VI. Aus einer minder angesehenen Familie Neapels (nach andern Pisa's) stammend war Bartholomäus durch Gelehrsamkeit, besonders im canonischen Rechte, sowie durch Sittenstrenge ausgezeichnet, fromm und demüthig, namentlich auch ein Feind aller Simonie und Bestechung; aber auch ein Mann von viel Selbstgefühl, der sein eigenes Lob gerne hörte. So schildert ihn Dietrich von Niem in seinem unten näher zu besprechenden Werke De Schismate Lib. I. c. 1. Bartholomäus hatte am päpstlichen Hofe zu Avignon mehrere Aemter verwaltet, ward dann Erzbischof zu Acheruntia [2]), später von Bari, und versah jetzt, da der Vicekanzler der römischen Kirche in Frankreich zurückgeblieben war, provisorisch dessen Stelle, ohne jedoch selber Cardinal zu sein.

Die Art und Weise seiner Wahl wird von verschiedenen Zeitgenossen sehr verschieden erzählt. Den französischen Berichten zu Folge wäre sie eine unfreie, vom römischen Volk durch Tumult und Aufruhr erzwungene gewesen. Andere Zeitgenossen dagegen, namentlich auch deutsche Gelehrte, geben an, die Wahlhandlung selbst sei frei und ungezwungen vor sich gegangen, und erst nach ihrer Beendigung sei aus Mißverständniß Tumult und Aufruhr entstanden.

Unter solchen Umständen müssen wir beide Theile zum Wort kommen lassen, bemerken aber zum voraus, daß die französischen Berichterstatter, weil ihre Nation auf Seite des Gegenpapstes trat, das größte Parteiinteresse daran hatten, die Wahl Urban's als unfrei und somit als ungiltig erscheinen zu lassen. Ihnen zu Folge, namentlich nach dem Berichte der Vita prima und secunda Gregorii bei Baluze [3]), hätten die Vorsteher der Stadt Rom schon vor dem Beginn des Conclave von den Cardinälen die Wahl eines Römers, wenigstens eines Italieners verlangt und mit der Rache des Volkes gedroht,

---

1) Raynald, ad. ann. 1378. n. 2.

2) So Niem, de Schismate Lib. I. c. 1. Lenfant (l. c. p. 14) übersetzt die Stelle Niem's falsch mit Otrante.

3) Vitae Paparum Avenionensium, ed. Baluzius, Paris 1693. T. I. pp. 442. 456. 1076. 1184. 1215. 1228. Vgl. Lenfant, l. c. p. 5 sqq.

Außerdem sollen sie die Thore der Stadt verschlossen und den ordentlichen Wächtern des Conclaves einen Trupp verdächtiger Leute beigegeben haben, damit die Cardinäle nicht fliehen und anderwärts die Wahl in Freiheit vornehmen könnten. Wie nun die Cardinäle am 7. April in's Conclave zogen, habe ihnen das Volk überall zugerufen: „einen Römer, wenigstens einen Italiener, oder den Tod!" Ein sehr böses Omen sei es auch gewesen, daß mit dem Eintritt der Cardinäle in's Conclave gerade der Blitz in dasselbe schlug. Gleich darauf seien die 12 Bannerherrn oder Districtsvorsteher der Stadt im Vatican erschienen, um den Cardinälen ihr und des Volkes Verlangen auf's Neue vorzutragen. Da die Cardinäle kein bestimmtes Versprechen gaben, habe den ganzen Tag und die ganze Nacht hindurch das Geschrei fortgedauert: „einen Römer rc. oder den Tod," ja Mehrere sollen sogar Reisbündel u. dgl. herbeigeschleppt haben, um das Conclave anzuzünden, falls der Wille des Volkes nicht erfüllt würde. Am andern Tage Morgens, als eben die heilige Geistmesse gehalten ward, sei ein noch stärkerer Tumult entstanden, die Sturmglocken in der ganzen Stadt geläutet und die Thore des Conclaves fast erbrochen worden. Um das Volk zu besänftigen, schickten, so wird weiter erzählt, die Cardinäle drei von ihren Collegen zu der lärmenden Menge hinaus; aber man brüllte ihnen entgegen: „man haut euch alle in Stücke, wenn ihr nicht einen Römer, wenigstens einen Italiener wählt." Darauf wurden die Drei nochmal abgeordnet, um zu versichern, daß schon morgen ein Papst nach den Wünschen des Volkes gewählt werden solle; aber man brüllte ihnen wieder entgegen: „Nein, nein, im Augenblick muß dieß geschehen, oder wir hauen euch in Stücke." So geängstigt hätten die Cardinäle nun den genannten Erzbischof von Bari zum Papste gewählt.

So berichten die französischen Zeitgenossen; nur Einer von ihnen, Jaques de Seve, erzählt die Vorgänge auf eine für Urban, dem er längere Zeit angehangen, günstigere Weise. Wir würden seinem Berichte, da er sonst unzuverlässig war und von Urban's Seite auf die Partei Benedikt's und von da wieder zu Urban übertrat [1]), wenig Glauben schenken, wenn er nicht in allen Hauptpunkten mit Dietrich von Niem übereinstimmen würde. Dieser, ein Deutscher von Geburt (aus dem Städtchen Niem oder Neheim im Paderbornischen), und lange Zeit Beamter am päpstlichen Hofe, war nicht nur ganz naher

1) Lenfant, l. c. p. 11 sqq.

Augenzeuge dieser Wahlvorgänge, sondern verdient auch, da er sonst den Papst Urban eher zu hart als zu mild beurtheilt, überhaupt eher gegen als für Rom zu sprechen pflegte (er kam sogar in den Index) in diesem Falle volles Vertrauen. Darum hat ihn auch Schröckh „den wichtigsten Zeugen" dieser Geschichte genannt [1]), und selbst Lenfant, so sehr er Alles zu Ungunsten Urban's zu wenden sucht, konnte an dem Zeugnisse Dietrichs doch nur Unbedeutendes tadeln [2]). Dietrich von Niem aber erzählt, ausdrücklich auf seine Augenzeugschaft sich berufend: als die Cardinäle in's Conclave zogen, hätten ihnen viele Stimmen zugerufen, sie sollten einen Italiener, am liebsten einen Römer wählen. Manche hätten behauptet, dieß sei auf Anstiften des Cardinals Jakob von Ursinis geschehen, welcher dadurch die Wahl auf sich zu lenken gesucht habe [3]). Von weiteren Gewaltthätigkeiten des Volkes vor der Wahl weiß Dietrich von Niem nichts, und Gobelinus Persona, auch ein deutscher Geschichtschreiber jener Zeit (Official von Paderborn), sagt ausdrücklich, das Volk habe nur gebeten, nicht gedroht, »non tamen clamabant haec verbis comminatoriis, sed rogatoriis gestibus« [4]). Nicht minder bezeugte die damals in Rom anwesende Prinzessin St. Katharina von Schweden, Tochter der heiligen Brigitta, feierlich vor Gericht, die Wahl Urban's sei frei gewesen, und Tumult und Aufruhr erst, nachdem sie beendigt, entstanden [5]).

1) Kirchengesch. Thl. 31. S. 242.

2) Hist. du Concile de Pise. T. I. p. 15. Lenfant versichert zwar (Preface p. XI.), als Protestant nehme er weder für den einen noch für den andern der während des Schisma's streitenden Theile Partei, und er hätte dieß auch thun sollen, da ihm auf seinem Standpunkte der Papst von Avignon so gut wie der römische als Antichrist erschien. Aber die Abneigung gerade gegen Rom prävalirte bei ihm doch öfters ganz sichtlich.

3) Dieß läugnet jedoch der italienische Historiker Leonardus Aretinus bei Lenfant, l. c. p. 20.

4) Cosmodrom. act. VI. p. 293. bei Lenfant, l. c. p. 16.

5) Plus dixit se scire in dicto negotio, videlicet quod in conclavi existentibus Cardinalibus adversarii concordes unanimiter fuerunt de dicto domino Urbano eligendo... Interrogata, quomodo sciret, respondit, quod hoc audivit a domino Cardinali Pictaviensi et a multis aliis Cardinalibus, quod dictum summum Pontificem elegerant concorditer et cum bona voluntate atque perfecta, hortantes dictam dominam testem praenominatam (die hl. Katharina), quod firmiter crederet et firmiter teneret istum fore verum et legitimum Papam, et electum canonice, et nutu Spiritus sancti. Interrogata, si in electione fuit impressio, seu timor Romanorum; respondit,

Dietrich von Niem berichtet dann weiter, der Erzbischof von Bari habe gemäß seines Amtes (als Stellvertreter des Vicekanzlers) die Cardinäle in's Conclave geleitet und sie dann dringend gebeten, ohne alle Parteilichkeit einen für die römische Kirche passenden Mann zu erwählen. Auch habe er in der heil. Messe zu Gott um Erleuchtung der Cardinäle gefleht. Und gerade ihn wählten sie nun, wie Dietrich sagt, einstimmig zum Papste [1].

Andere, namentlich der Pole Dlugoß und der Tübinger Nauclerus berichten, die französischen Cardinäle hätten, da ihrer 11 waren, zuerst einen Franzosen wählen wollen, den Cardinal Robert von Genf, nachmals Gegenpapst Clemens VII. [2]; Platina aber und Blondo fügen noch näher bei: unter den Franzosen selbst sei Zwiespalt ausgebrochen zwischen der Limosinischen und der andern Partei, da jede einen Papst aus ihrer Mitte gewollt habe, und aus Haß gegen die Limosiner hätten sich nun die andern Franzosen mit den Italienern zur Wahl des Erzbischofs von Bari vereinigt [3].

Wieder Andere berichten, die Wahl Urban's sei nicht ganz einstimmig gewesen und von zwei Cardinälen, dem von Florenz und dem von Ursinis, nicht gutgeheißen worden [4]. Allein Dietrich und die heil. Katharina von Schweden können deßungeachtet Recht haben, indem jene beiden Cardinäle nur Anfangs Einwendungen gemacht, nachher aber sich ihren Collegen angeschlossen zu haben scheinen. Daß unsere Vermuthung richtig sei, entnehme ich aus einer eigenen Aeußerung aller 16 Wähler an ihre Collegen zu Avignon, des Inhalts:

---

quod non, sed bene post electionem fuit aliqualis rumor et insultus Romanorum; bei Raynald, ad ann. 1379. n. 20.

1) De Schism. Lib. I. c. 2.

2) Lenfant, l. c. p. 19. 20. Dlugoß meint, Cardinal Robert sei schon gewählt gewesen. Dieß ist irrig, er war erst im Wurf, denn die 11 Franzosen konnten keine Majorität von $^2/_3$ herausbringen, wenn sie Einen aus ihrer Mitte wählten. Wohl waren ihre 11 Stimmen $^2/_3$ des Ganzen; aber von diesen 11 ging eine ab, nämlich die desjenigen Franzosen, auf den die Wahl eben fallen sollte, und der sich doch nicht selbst wählen konnte. Erhielt er auch die 10 Stimmen aller seiner Landsleute, so hatte er doch nicht $^2/_3$ von 16.

3) Lenfant, l. c. p. 21. 22. „Da Bartholomäus Prignani Unterthan eines mit dem französischen verwandten Königshauses war, war er auch den Franzosen genehm." Raumer, historisches Taschenbuch. Neue Folge, Band X. S. 10.

4) Lenfant, l. c. p. 12 und 16.

„sie hätten auf die Person des Erzbischofs von Bari libere et unanimiter ihre Vota gerichtet“ [1]).

Da jedoch die Wahl der Cardinäle auf keinen Römer gefallen war, scheuten sie sich, dieselbe sogleich zu verkündigen; beriefen dagegen den Erzbischof von Bari und einige andere Prälaten in's Conclave, wo man ihnen etwas Wichtiges mitzutheilen habe. Während sich nun diese im Vatican aufhielten, verbreitete sich unter dem Volke schon das Gerücht, die Wahl sei vollzogen, und näherhin wurde sogar der Name Barensis genannt. Ein Mißverständniß erzeugte jetzt einen wüthenden Volkstumult. Unter den Hausprälaten des verstorbenen Papstes befand sich nämlich ein Franzose Jean de Barre, der wegen seines Stolzes und seiner übeln Sitten sehr bekannt und verhaßt war. Wie nun das Volk den Namen Barensis hörte, dachte es eher an diesen renommirten Prälaten als an den stillen Erzbischof, von dem die Römer, da er arm und zurückgezogen lebte, nach ihrer Weise bisher wenig Notiz genommen hatten. Wüthend nun über die vermeintliche Wahl des schlechten Franzosen tobte, lärmte und schrie die in der Nähe des Conclaves — wie bei jeder Wahl — versammelte Menge [2]); und da die Nachricht: Barensis est electus, solche Wirkung hervorbrachte, so ist klar, daß die wirkliche electio Barensis vor dem Tumult geschehen sein mußte.

Der Volksaufstand dauerte noch, da verbreitete sich plötzlich ein neues Gerücht, der Cardinal von St. Peter, ein geborner Römer, sei gewählt. Nach Dietrich von Niem (l. c.) und Anderen hätten die Cardinäle dieß Gerücht selbst verbreitet, um sich vor dem Volke zu retten [3]); zwei französische Berichterstatter dagegen erzählen diese Episode im Wahldrama auf folgende Weise [4]): „um den Tumult zu dämpfen, baten die Cardinäle ihren Collegen von St. Peter, daß er an das Volk, bei dem er sehr beliebt war, einige besänftigende Worte richten möchte. Wie er nun am Fenster erschien, glaubten Einige, er sei der Erwählte und zeige sich jetzt dem Volke; und sogleich stürzten sie in's Conclave, um ihm ihre Verehrung zu bezeugen. Auf den Wunsch seiner Collegen [5]) ließ sich der Cardinal von St. Peter dieß Anfangs

1) Raynald, ad ann. 1378. n. 19.
2) Niem, l. c. Lib. I. c. 2.
3) Raynald, ad ann. 1379. n. 15.
4) Bei Lenfant, l. c. p. 10. 12.
5) So berichtet Jaques de Seve bei Lenfant, l. c. p. 12. In dieser

ohne Widerrede gefallen, und sie trugen ihn im Triumph hinaus aus dem Vatican und setzten ihn auf den Hochaltar von St. Peter, wie dieß bei jedem Neugewählten Sitte war. Er versicherte jetzt, daß ein würdigerer als er, der Erzbischof von Bari gewählt sei, konnte jedoch beim Volke kaum Glauben finden, und soll sogar von den Entrüsteten geschmäht worden sein [1]). Zugleich erwuchs ihm ein zweiter Schaden dadurch, daß das Volk die Wohnung des vermeintlichen neuen Papstes nach alter Sitte plünderte [2]). Unwahr ist, was der französische Zeitgenosse Froissart behauptet, daß der Cardinal von St. Peter in Folge dieser Vorgänge schon nach 3 Tagen gestorben sei; im Gegentheil lebte der bereits hundertjährige Mann noch mehrere Monate, und war stets ein treuer Anhänger Urbans [3]).

Während der Cardinal von St. Peter vom Volke umhergetragen wurde, verließen die Cardinäle das Conclave und flohen theils aus der Stadt, theils in die Engelsburg [4]). Sie hatten sich also so wenig durch das Volk zu ihrer Wahl bestimmen lassen, daß sie vielmehr den Unwillen desselben fürchten zu müssen glaubten. Sobald jedoch die Römer das Nähere erfuhren, daß nicht Jean de Barre, sondern der Erzbischof von Bari gewählt sei, beruhigten sie sich sogleich und mischten sich gar nicht mehr in diese Sache [5])..

Auch die geflohenen Cardinäle wagten sich wieder öffentlich zu zeigen, und versammelten sich am 9. April im Vatican um den Neugewählten. Er wollte die Wahl Anfangs gar nicht annehmen [6]), als sie aber in ihn drangen, beschwor er sie bei Gott und ihrem Gewissen, zu erklären, ob ihre Wahl frei gewesen sei oder nicht. Alle antworten: „sie hätten frei und canonisch gewählt," und jetzt erst ließ er sich in gewöhnlicher Weise inthronisiren. So erzählen Gobelin Persona, Dietrich von Niem, Jaques de Seve und der Verfasser der Vita IIda Gregorii [7]); Theoderich Vrie dagegen

---

Angabe Seve's liegt zugleich die Ausgleichung dieser Berichte mit dem des Dietrich von Niem.

1) So wird in der Vita IIda Gregorii erzählt, s. Lenfant, l. c. p. 11.

2) Lenfant, l. c. p. 12 und 17.

3) Lenfant, l. c. p. 6.

4) Lenfant, l. c. p. 11. 13. 17. Niem, l. c. Lib. I. c. 2.

5) Ab incepto rumore penitus quieverunt, ulterius de ipsis Cardinalibus et electione facta de ipso Urbano se nullatenus implicando sagt Niem, l. c. Lib. I. c. 2.

6) Lenfant, l. c. p. 13.

7) Lenfant, l. c. p. 11. 13. 18. Niem, l. c. I. c. 2.

allein will wissen, daß die Cardinäle auch dieß nur gezwungen gethan hätten [1]), wobei er freilich zu beachten vergaß, daß die aus Rom geflohenen Cardinäle durch Niemanden genöthigt waren, in die Stadt zurückzukehren. Noch befangener aber als Brie zeigte sich Lenfant, indem er nach Anführung der verschiedenen alten Berichte sein Endurtheil doch dahin gibt: aus Allem gehen 2 Punkte hervor, daß 1) die Wahl des Urban nicht frei, und 2) blos provisorisch gewesen sei [2]). Diese Folgerung Lenfant's ist offenbar erschlichen und eines Historikers unwürdig; auch gehört nur ein wenig Unbefangenheit dazu, um dem Referate Dietrichs von Niem den Vorzug vor allen andern zu geben. Abgesehen davon, daß er der nächste Augenzeuge war, ist sein Bericht zudem so anschaulich und innerlich consequent, alle Einzelheiten haben so viel natürliche Wahrscheinlichkeit, und passen so gut zusammen, daß sich der ganze Vorfall wie dramatisch vor uns entwickelt und wir ihn mit eigenen Augen zu sehen glauben.

Dietrich berichtet weiter, der neue Papst sei am Osterfeste desselben Jahres in Anwesenheit der Cardinäle, des gesammten Volkes und vieler Fürsten und Herren feierlich gekrönt worden, ohne daß irgend Jemand seine Wahl auch nur im Geringsten beanstandet hätte; namentlich habe die Königin Johanna von Neapel dem neuen Papste, ihrem ehemaligen Unterthanen, alsbald Obedienz geleistet und große Geschenke überschickt [3]).

In der That war auch an der Rechtmäßigkeit der Wahl Urban's nach allem bisher Erzählten gar nicht zu zweifeln, und ausgezeichnete Juristen unter den Zeitgenossen haben sich in ausführlichen Gutachten, von denen einige bis auf uns gekommen sind, über deren Giltigkeit ausgesprochen [4]). Mit Recht sagt aber Gieseler: „am meisten sprach gegen die nachmals abgefallenen Cardinäle, daß sie Urban

---

1) Bei Van der Hardt, Concil. Constant. T. I. P. I. p. 41.

2) Lenfant, l. c. p. 22.

3) Niem, l. c. Lib. I. c. 3. u. 6.

4) So z. B. Baldus, Professor in Perugia und Johannes von Lignano, Generalvicar von Bologna. Das Gutachten beider findet sich vollständig bei Raynald im Anhang zu seinem 5. Bande der Continuatio Annalium Baronii (Bd. XVII. des Ganzen, Bd. XXVI. der Mansi'schen Ausgabe). Ueberdieß hat Raynald die Hauptsache aus beiden Gutachten in seinen Text (ad ann. 1378. n. 31 sqq. u. 36 sqq.) verwebt.

mehrere Monate lang als ächten Papst anerkannt haben" [1]). Ein höchst merkwürdiges Actenstück hierüber theilt uns Raynald (ad ann. 1379. n. 19.) mit, nämlich ein Schreiben sämmtlicher 16 Cardinäle, die im Conclave gewesen waren, an ihre Collegen zu Avignon, vom 19. April 1378, worin sie die nach Frankreich gekommenen falschen Berichte widerlegen wollten und die Versicherung gaben, sie hätten ihre Vota libere et unanimiter auf Urban gelenkt, und er sei am Osterfeste cum ingenti laetitia innumerabilis populi christiani gekrönt worden. Es ist darum auch, wie schon Schröckh behauptet [2]), gar nicht zu zweifeln, daß Urban's Wahl wohl gar niemals ernstlich würde beanstandet worden sein, wenn er nicht durch gar zu große Herbe und Strenge viele Prälaten und Cardinäle verletzt hätte. Und er that dieß leider gleich in den ersten Tagen. Am päpstlichen Hofe befanden sich nach alter Unsitte zahlreiche Bischöfe und sonstige Prälaten, theils mit theils ohne Geschäfte; Urban aber erblickte hierin eine unentschuldbare Verletzung der Residenzpflicht, hielt ihnen daher gleich am Ostermontag nach der Vesper eine derbe Strafpredigt, schalt sie, in Niem's Anwesenheit, „Eidbrüchige," weil sie ihre eigenen Kirchen verlassen hätten. Nur Einer, Bischof Martin von Pampelona, wagte zu antworten, und erklärte nicht ohne Herbe: er könne jene Vorwürfe nicht annehmen, da er sich nicht im eigenen Interesse, sondern in dem der Gesammtkirche am päpstlichen Hofe befinde (er war Referendär des Papstes und ein sehr guter Jurist) [3]). Vierzehn Tage später hielt Urban ein öffentliches Consistorium, welchem die Cardinäle und viele andere Prälaten beiwohnten. Sie bewiesen dadurch wiederum factisch, daß sie ihn als rechtmäßigen Papst anerkannten, fühlten sich aber wieder dadurch gekränkt, daß Urban in einer Rede ihre Sitten bitter tadelte, was Niem abermals für sehr unpassend und unklug erklärte. Um dieselbe Zeit kam ein vom vorigen Regime aufgestellter Collector Camerae apostolicae mit den Geldern zurück, die er in den Provinzen für den römischen Stuhl gesammelt hatte; aber Urban rief ihm zu: „daß du verflucht seiest sammt deinem Gelde" [4]). So

---

1) Gieseler, Kirchengesch. Bd. II. Abth. 3. S. 124. Note e. Raumer, histor. Taschenbuch. Neue Folge, Bd. X. S. 10.

2) Kirchengesch. Thl. 31. S. 248. Der gleichen Ansicht ist auch Fr. v. Raumer, histor. Taschenbuch. Neue Folge, Bd. X. S. 11 und 13.

3) Niem, l. c. Lib. I, c. 4.

4) Niem, l. c. Lib. I, c. 5.

nahm selbst seine Tugend eine harte, rauhe und beleidigende Weise an. Auch beschuldigt ihn Niem, die unvermuthete Erhebung zu einer so hohen Würde habe ihn stolz gemacht und weist zum Beleg darauf hin, daß er den Herzog Otto von Braunschweig, den Gemahl der Königin Johanna von Neapel, an der päpstlichen Tafel lange habe knieen lassen, bevor er ihm den dargereichten Weinbecher abnahm [1]). Ein andermal tadelte er die Habsucht der Cardinäle mit besonderer Beziehung auf den Cardinal von Amiens so heftig, daß dieser ganz entrüstet und mit drohender Geberde ausrief: „als Erzbischof von Bari hast du gelogen“ [2]).

Dieses Benehmen Urban's, der zudem auch mehrere weltliche Fürsten, namentlich den Grafen von Fondi und die ihm Anfangs so günstige Königin von Neapel beleidigt hatte [3]), veranlaßte, daß die französischen Cardinäle unter dem Vorwand, die Sommerhitze in Rom sei ihnen lästig, sich nach und nach aus der Umgebung des Papstes entfernten und nach Anagni begaben. Der Cardinalkämmerling De Cros nahm sogar die päpstliche Tiare und andere Insignien mit, und Urban forderte von den Cardinälen zu Anagni vergeblich deren Rückgabe [4]). Der Zwiespalt zwischen ihnen und dem Papste trat immer deutlicher hervor, und Urban reiste ihnen darum mit einigen treugebliebenen Cardinälen auf halbem Wege bis Tivoli entgegen, damit sie wieder zu ihm zurückkehren möchten. Hieher nach Tivoli kam bald darauf auch der schon genannte Otto von Braunschweig, theils um eine Aussöhnung zwischen dem Papst und den Cardinälen zu versuchen, theils um von ihm Zugeständnisse wegen der sicilianischen oder trinacrischen Erbfolge zu erlangen [5]). Da er weder das Eine

---

1) Niem, l. c. Lib. I, c. 7.

2) Lenfant, l. c. p. 26.

3) „Urban hatte in der That ebenso ungeschickt und grob wie gegen Alle auch gegen Giovanna und deren Gemahl gehandelt: hatte davon gesprochen, wie eine Frau unmöglich ein Reich gut regieren könne; er wolle anders sorgen; sie solle ins Kloster u. s. w. Es war natürlich, daß sich der neapolitanische Hof von ihm ab, und sobald ein Gegenpapst aufgestellt war, zu diesem wendete.“ Lebret, Gesch. v. Ital. Bd. V. S. 18 ff. Leo, Gesch. v. Ital. Bd. IV. S. 685.

4) Lenfant, l. c. p. 27.

5) Neapel und Sicilien waren damals getrennte Königreiche; das Erstere behielt den Titel: „beider Sicilien,“ das eigentliche Sicilien aber hieß „Trinacrien;“ Erbin des letzteren Königreichs war Maria, Tochter Friedrichs IV. aus dem Aragonischen Hause, und diese sollte jetzt mit einem Vetter des Herzogs

noch das Andere bewirken konnte, denn Urban suchte Sicilien seinem Neffen zu verschaffen, und machte sich dadurch wie Neapel so auch Aragonien zum Feinde, so meinte Herzog Otto, Urbanus sollte eigentlich Turbanus heißen, weil er Alles perturbire [1]).

Urbans Feinde sprachen seit dieser Zeit deutlich davon, daß er zur Resignation gezwungen werden solle, und um einen passenden Vorwand für ihre Forderung zu haben, begannen sie jetzt die Giltigkeit seiner Wahl zu beanstanden. Er dagegen behauptete sie eifrigst und provozirte auf ein allgemeines Concil, worauf sich jedoch seine Gegner nicht einlassen wollten [2]). Verhandlungen hierüber dauerten bis in den Monat August, jetzt aber sagten sich die französischen Cardinäle völlig und förmlich von Urban los, erklärten seine Wahl für erzwungen, luden ihn selbst vor Gericht und erließen am 9. August, 13 an der Zahl [3]), eine feierliche Proklamation, worin sie die bei Urban's Wahl vorgekommenen Unruhen des Volkes sehr amplificatorisch erzählten, und nur um ihr Leben zu retten, ihn gewählt haben wollten. Sie hätten geglaubt, er werde so gewissenhaft sein, die Wahl nicht anzunehmen; allein uneingedenk seines eigenen Heils sei er aus Ehrgeiz und zum allgemeinen Aergerniß (?) darauf eingegangen. Wiederum nur aus Furcht hätten sie ihn inthronisirt und gekrönt; er aber sollte eher Antichrist als Papst heißen, und werde nun von ihnen feierlich mit dem Anathem belegt und für einen Ein-

---

Otto von Braunschweig vermählt werden. Lenfant, p. 30. Leo, Gesch. von Italien, Bd. IV. S. 683 f.

1) Niem, l. c. Lib. I. c. 8.

2) Martene et Durand, Veterum Scriptorum et Monumentorum Collectio amplissima. T. VII. Praef. p. XV.

3) Diese 13 waren: die 11 Franzosen und der Spanier (Peter von Luna), welche schon bei der Wahl Urbans mitgewirkt hatten. Mit ihnen verband sich als 13. der Cardinal Johannes vom heiligen Marcell, genannt von Amiens, dessen wir schon oben gedacht haben, und der erst nach der Wahl nach Rom gekommen und sich an Urban angeschlossen hatte. Die vier italienischen Cardinäle dagegen, Petrus von Porto, Franz von St. Sabina, Simon vom hl. Johannes und Paulus, und Jakob vom hl. Georg ad velum aureum waren damals dem Urban noch treu. Vergl. Raynald, ad ann. 1378. n. 19. 20. u. 48. Unverbürgt ist die Nachricht, die Tiare sei jetzt dem eben verwittibten König Karl V. von Frankreich angeboten, aber von ihm ausgeschlagen worden. Martene et Durand, Veterum Scriptorum et Monumentorum Collectio amplissima T. VII. Praef. p. XIV.

gedrungenen und Verwüster der Christenheit erklärt [1]). Sie vergaßen das, was sie seit 4 Monaten gethan.

Entschlossen, einen andern Papst zu wählen, begaben sich jetzt die französischen Cardinäle größerer Sicherheit wegen nach Fondi, wo sie sowohl von dem dortigen Grafen als von der Königin von Neapel beschützt waren. Mit List zogen sie auch die italienischen Cardinäle, von Florenz, von Mailand und Ursinis, auf ihre Seite, indem sie jedem derselben insgeheim die dreifache Krone in Aussicht stellten; diese traten nun mit ihnen ungesäumt zu Fondi ins Conclave, sahen sich aber bitter getäuscht, als schon im ersten Scrutinium am 20. September 1378 der Bischof Robert von Cambrai, Graf von Genf, Cardinal-Priester der Basilika zu den 12 Aposteln, gewöhnlich Cardinal von Genf genannt, durch die vorgeschriebene Mehrheit gewählt wurde. Er nannte sich Clemens VII., und war gewählt worden, weil er noch jung (erst 36 Jahre alt), energisch und fast mit allen hohen Häusern verwandt, zudem kein eigentlicher Franzose, aber auch kein Italiener war. Voll Aerger und Beschämung reisten die genannten drei italienischen Cardinäle sogleich wieder aus Fondi ab, die neue Wahl aber wurde durch Manifeste und Nuntien der ganzen Welt angezeigt. Da sich Johanna von Neapel ungesäumt und feierlich für ihn und gegen den „auf dem Throne der Pestilenz sitzenden Erzbischof von Bari" erklärte, so nahm Clemens seinen Aufenthalt zunächst im Königreich Neapel; weil jedoch Urban hier sehr viele Freunde und Anhänger hatte, wähnte sich der Gegenpapst bald nicht mehr sicher genug, und begab sich nach Avignon, wo er vom französischen Hofe beschützt und von den noch dort vorhandenen Cardinälen gekrönt wurde [2]). Urban dagegen kehrte von Tivoli nach Rom zurück, schlug, da die Engelsburg in den Händen seiner Gegner war [3]), seinen Sitz bei St. Maria jenseits der Tiber

---

1) Raynald, ad ann. 1378. n. 48 sq. Martene et Durand, l. c. p. 483. Lenfant, l. c. p. 24.

2) Lenfant, l. c. p. 29.

3) Gregor XI. hatte einen Franzosen, Petrus Rostagni, zum Gouverneur der Engelsburg gemacht, und soll ihm befohlen haben, nach seinem Tode die Schlüssel zu dieser Festung Niemanden auszuliefern, außer auf ausdrücklichen Befehl der Cardinäle zu Avignon. Von den 6 zu Avignon gebliebenen Cardinälen nun weigerte sich die Majorität, vier, die Engelsburg an Urban zu übergeben. Vergl. Martene et Durand, Veterum Script. et Monum. Collectio amplissima, T. VII. Praef. p. XIII sq. Wir fügen bei, daß bald darauf die Engelsburg

auf, creirte hier auf Zurathen der hl. Katharina von Siena 29 neue Cardinäle aus verschiedenen Nationen, und wurde von Deutschland, Ungarn, England, Böhmen, Polen, Dänemark, Schweden, Preußen, Norwegen, Holland, Toskana, der Lombardei, Mailand und anderen Staaten und Städten Italiens als rechtmäßiger Papst anerkannt. Besonders wirkte in Italien die heil. Katharina von Siena zu seinen Gunsten und gewann mehrere Städte und Staaten für seine Obedienz. Die spanischen Königreiche blieben Anfangs unentschieden, traten jedoch bald, besonders auf Betrieb des Cardinals Peter von Luna, welchen Clemens VII. zu seinem Legaten ernannt hatte, auf mehreren Synoden zum Gegenpapst über. Bei Aragonien hatte besonders der Aerger wegen Siciliens mitgewirkt [1]). In Frankreich gab der König seinen Prälaten und Universitäten den Auftrag, frei zu untersuchen, wer der rechtmäßige Papst sei, und Urban und Clemens schickten Sprecher zu den französischen Conventen, die jetzt gehalten wurden. Der Sieg blieb dem Genfer und Urban wurde für einen Intrusus erklärt. Ebenso sprachen sich auch Schottland, Savoyen und Lothringen aus, und so war die katholische Christenheit in zwei Obedienzen getheilt, und jenes unglückselige Schisma eingetreten, welches vier Decennien hindurch das Abendland spaltete.

---

förmlich dem Gegenpapste übergeben, von den Römern aber im J. 1379 erobert und großentheils zerstört wurde. Urban's Nachfolger, Bonifaz IX., ließ sie wieder aufbauen.

1) Vergl. Schröckh, Kirchengesch. Thl. 31. S. 262 f.

14.

De tribus impostoribus [1]).

Unter dem Titel de tribus impostoribus (d. i. von den drei Betrügern) existirt ein sehr berüchtigtes Buch, dessen Abkunft bis auf den heutigen Tag in Dunkel gehüllt ist. Der Zweck des Buches ist, jede geoffenbarte oder positive Religion zu bekämpfen, und eine wie die andere, namentlich Judenthum, Christenthum und Mahomedanismus als gleich falsch und unwahr hinzustellen. Moses, Mahomed und Christus erscheinen hier als die drei impostores, welche die ganze Welt in die Irre geführt hätten. Diesen seinen Hauptgedanken drückt der unbekannte Verfasser selbst in folgender Weise aus. Nachdem er von den alten orientalischen Religionssystemen gesprochen und sie lächerlich gemacht hat, geht er auf das Judenthum über, und sagt nun: „gescheuter war hier Moses. Er erlernte zuerst die Künste der Aegypter, Sterndeuterei und Magie, dann vertrieb er die Besitzer von Palästina mit Waffengewalt aus ihren Wohnsitzen und führte sein Heer, das ihm blindlings glaubte, weil er wie Numa Pompilius Unterredungen mit Gott erdichtete, in die Wohnsitze friedlicher Menschen, damit er selbst ein mächtiger Herzog, Fürst und Dictator, sein Bruder Hoherpriester werde. Gewisse andere Leute (Christus und die Apostel) haben auf gelinderen Wegen, durch Liebkosung des Volkes unter dem Scheine tiefer Heiligkeit, und durch die sogenannte fromme List ihrer Anhänger, in geheimen Conventikeln zuerst den unwissenden, heidnischen Pöbel, später selbst die Fürsten des Volkes durch die Gewalt der neu auftauchenden Religion geschreckt und gefangen. Zuletzt hat ein anderer, kriegerischer Prophet die wilden Völker Asiens, welche von den christlichen Kaisern schlecht behandelt worden waren, durch trügerische Wunder an sich

---

1) Aus der Tübg. theol. Q.-Sch. 1847.

gezogen, hat durch das Versprechen von Sieg und Genuß nach Art des Moses die unter sich entzweiten und trägen Fürsten Asiens unterjocht, und sein Reich durch das Schwert befestigt. Der erste gab sich für den Reformator des Heidenthums, der Zweite für den des Judenthums, der Dritte für den Reformator Beider aus. Wer den Mahomed und den Mahomedanismus reformiren wird, wird sich zeigen. So leicht ist die Leichtgläubigkeit der Menschen zu betrügen."

Ist dieß das negative Glaubensbekenntniß des Verfassers, so besteht sein positives in Folgendem: „Nur diejenige Religion und Gottesverehrung, welche vom natürlichen Lichte der Menschen (der eigenen Vernunft) diktirt ist, ist die wahre und für den Menschen geeignete."

Man sieht aus dem Bisherigen nicht nur die Tendenz dieses Schriftchens, sondern es kündigt sich darin zugleich auch schon die große Oberflächlichkeit und Leichtfertigkeit an, mit der das Ganze behandelt ist. Alle Gedanken sind von der Oberfläche geschöpft, die gegen Moses und die Bibel aufgebrachten Einwürfe sind vom allertrivialsten Caliber, meistens sehr leicht zu widerlegen, und von einer wissenschaftlichen Behandlung ist so wenig eine Spur, daß das Schriftchen, wenn es jetzt zum erstenmal erschiene, durchaus kein Aufsehen mehr machen könnte. Auch in den vergangenen Jahrhunderten scheint nur die große Frechheit, womit der Verfasser das Heilige antastet, dem Büchlein so großes Renommée verschafft zu haben. In unserer Zeit kann auch dieß nicht mehr wirken, denn wir sind in neueren Zeiten an noch frechere Angriffe auf das Christenthum gewöhnt worden.

Fragen wir nach dem Verfasser des Buches de tribus impostoribus, so hören wir vielfach den hohenstaufischen Kaiser Friedrich II. nennen. Dieser Verdacht gründet sich darauf, daß der Papst Gregor IX. am 21. Mai 1239 dem genannten Kaiser vorwarf, er habe gesagt: „Die ganze Welt sei von drei Betrügern, Moses, Mahomed und Christus getäuscht worden." Friedrich stellte dieß in einer öffentlichen Antwort ausdrücklich in Abrede mit den Worten: quod absit de nostris labiis processisse, cum manifeste confiteamur unicum Dei filium etc. Allein es wäre dennoch möglich, daß der Kaiser eine ähnliche Blasphemie ausgestoßen hätte, denn daß er im Herzen kein Christ war, unterliegt keinem Zweifel, und ist auch von Schlosser (Weltgesch. Bd. III. Th. 2. Abth. 1) zugegeben. Dazu kommt, daß ein Araber, ein Moscheediener zu Jerusalem, welcher den Kaiser

während seines Kreuzzugs persönlich kennen gelernt und in der Moschee umhergeführt hatte, von ihm sagt: „seine Gespräche zeigten, daß er nicht an die christliche Religion glaubte; und wenn er von ihr sprach, so geschah es nur, um darüber zu spotten.“ (S. Reinaud, Histoire de la croisade de l'empereur Frédéric II. p. 213. Vergl. meine Conciliengesch. Bd. V. S. 867 u. 947). Aber auch angenommen, Friedrich habe so etwas de tribus impostoribus geäußert (ja schon vor ihm soll Simon Tournay, Prof. der Theol. zu Paris, i. J. 1201 in dieser Richtung von drei Weltbetrügern gesprochen haben), so ist doch das Buch unter diesem Titel nicht von diesem Kaiser, und sicherlich 2—3 Jahrhunderte jünger. Zum Vorschein kam es zum erstenmal in der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts in lateinischer Sprache. Daß es eine Uebersetzung aus dem Arabischen sei, ist behauptet, aber nie erwiesen worden. Gedruckt wurde es im Jahre 1598 (wo? ist unbekannt); ein Exemplar dieses alten Druckes befindet sich in der Dresdner königlichen Bibliothek, und hievon ist die Weller'sche Ausgabe ein Abdruck. Außer Kaiser Friedrich II. wurden noch viele andere spätere Männer als Verfasser verdächtigt, namentlich Servet, Campanella, Averroes (Araber), Petrus Pomponatius (Humanist), Cäsar Vanini, Macchiavel, Rabelais, Erasmus, Muret, Franz Poggio, Bernhardin Ochini, Boccaccio, Peter Aretin und Andere. Noch schwieriger wurde die Frage nach dem Autor durch den Umstand, daß mehrere andere Schriften, namentlich von Spinozisten und Hobbesianern ausgegangen, den gleichen oder einen ähnlichen Titel annahmen. In dem Vorworte, welches die Weller'sche Ausgabe einleitet, wird Petrus Aretinus als der wahrscheinliche Verfasser genannt. Das Buch habe mit seiner Schreibweise und Ideenverbindung die meiste Aehnlichkeit, und zudem habe er die meisten Stimmen für sich. Dieser Mann, ein berühmter Schöngeist, namentlich ein witziger aber boshafter Satyriker aus Arrezzo († 1557), war allerdings fähig, irreligiös und leichtfertig genug, um solches zu schreiben; aber doch ist der Verdacht gegen ihn nicht hinlänglich erwiesen. Herr von Boispreaux, Verfasser des Buchs de la vie de Pierre Aretin (à la Haye 1750 p. 166 ff.) sucht seinen Helden von diesem Vorwurf zu reinigen, und weist insbesondere darauf hin, die angebliche, schon von P. Mersenne (in Genes. p. 1830) behauptete Aehnlichkeit zwischen dem Style der Schrift de tribus impostoribus und dem Aretin's sei durchaus nicht, und zwar schon darum nicht vorhanden, weil Peter Aretin niemals lateinisch geschrieben habe, das Buch de tribus impostoribus aber in

dieser Sprache verfaßt sei, in welcher Aretin anerkannt keine Gewandtheit besessen habe. Dazu komme, daß Aretin sich wiederholt in seinen Schriften als einen gläubigen Christen zu erkennen gebe. Professor Dr. Niedner in Leipzig spricht in seiner Kirchengeschichte Seite 728, die Vermuthung aus: „die Schrift ist wahrscheinlich in der durcheinanderwogenden frühesten Reformationszeit, wo auch das Auflösen sein Reformationsrecht ansprach, abgefaßt worden.“ Von wem, bleibt freilich zweifelhaft, und es wäre immerhin möglich, daß ein Humanist wie Pomponatius sie geschrieben hätte, welcher in seinem Buche de immortal. 14 wenigstens eine annähernd ähnliche Aeußerung sich erlaubt hat (s. Niedner a. a. O.). Ich füge bei, daß sich im Buche selbst eine auf den ersten Anblick überraschende chronologische Andeutung findet. Unter denjenigen nämlich, welche von den Christen wie Götter verehrt würden, werden (S. 13 der Weller'schen Ausgabe) der hl. Franziskus, Ignatius und Dominikus genannt. Daß Ignatius von Loyola gemeint sei, unterliegt keinem Zweifel, denn dieser war, wie Franziskus und Dominikus einer der Hauptheiligen des Volkes, während Ignatius von Antiochien im sechszehnten Jahrhundert und auch jetzt noch unter dem Volke kaum gekannt ist. Ignatius von Loyola aber starb im Jahre 1556 und so könnte es scheinen, daß das Buch de tribus impostoribus erst nach seinem Tode abgefaßt worden sei. Allein, dem ist doch nicht so. Dasselbe war schon ums Jahr 1540 bekannt, als der Ruhm des hl. Ignatius kaum erst angefangen hatte, und so liegt denn die Vermuthung nahe, das Wort Ignatium sei erst durch einen spätern Interpolator in die fragliche Stelle eingeschaltet worden.

Betrachten wir das Ganze noch einmal, so können wir kaum glauben, daß das Buch von Anfang an etwas anderes hätte sein sollen, als flüchtig hingeworfene Gedanken eines innerlich mit dem Christenthum zerfallenen Gelehrten. Auf eine Publikation der Schrift und auf einen ernstlichen Kampf gegen das Christenthum scheint es dabei nicht abgesehen gewesen zu sein.

Unter der zahlreichen Literatur, welche das Buch hervorgerufen hat, sind besonders zu nennen: Freherus, theatrum virorum illustr. T. II. p. 424, Cortholt, de tribus impostoribus magnis, Tentzel, Bibl. Cur. 1704. p. 401, so wie die neueren Schriften von Rosenkranz: der Zweifel am Glauben, Kritik der Schrift de tribus impostoribus, Halle 1830, von Genthe: de impostura religionum seu liber de tribus impostoribus (Text und literarhistorische Ein-

leitung, Leipzig 1833), und die im Jahre 1846 bei W. Jürany in Leipzig erschienene Ausgabe unter dem Titel: „De tribus impostoribus. Anno MDIIC. Mit einem bibliographischen Vorwort von E. Weller. Die drei Betrüger. Nach der im Jahr 1598 erschienenen Schrift de tribus impostoribus, übersetzt von H. J. Aster." Diese Edition gibt die längere Recension des Buches von den drei Betrügern, während Genthe in der oben angeführten Schrift die kürzere Recension mit dem Titel de imposturis religionum breve compendium für die ältere und ächte hält. Er hat darum letztere als Text abdrucken lassen, die Abweichung der längeren Recension dagegen in den Noten beigefügt. Genthe hält übrigens auch den Verfasser des Compendiums für jünger, als den hl. Ignatius von Loyola, dessen in beiden Recensionen Erwähnung geschieht.

15.

Die russische Kirche [1]).

Die Anfänge dieser Kirche fallen gerade in die Zeit der ersten Trennung Griechenlands von Rom unter Photius. Allerdings behaupten russische Quellen, wie der Mönch Nestor aus dem Höhlenkloster zu Kiew, der Vater der russischen Kirchengeschichte (im 11ten Jahrhundert), und der Verfasser des berühmten russischen Stufenbuchs aus dem 16ten Jahrhundert, daß schon der Apostel Andreas in Rußland das Evangelium gepredigt und auf einem Berge bei Kiew das heilige Kreuz aufgepflanzt habe [2]); aber diese Tradition ist mehr

1) Aus der Tübg. theol. Q.-Sch. Jahrg. 1858, theilweise verbessert.

2) Vgl. Karamsin (russ. Staatsrath und Reichshistoriograph † 1826), Geschichte des russischen Reichs. Nach der 2ten Originalausgabe übersetzt. 1820. Bd. I. S. 26. 27. 236. Es ist dieß das Hauptwerk über die russische Geschichte in 11 Bänden bis 1612 reichend. Der gelehrte Schafarik, der größte Kenner der slawischen Geschichte und Alterthümer, sagt: „Karamsin auf dem Felde des Altslawismus unzuverlässig, wird, sobald er den rein russischen Boden betritt, ein Geschichtschreiber, der seines Gleichen in Rußland nicht hat, noch sogleich wieder haben wird, wenn man die gegenwärtigen Arbeiten seiner undankbaren Landsleute ins Auge faßt, die auf seine Schultern tretend und von seinen Schätzen zehrend, ohne alle Sorge um Erweiterung und tiefere Ergründung der Quellen, die unschätzbaren Verdienste dieses Mannes zu verkleinern bestrebt sind." Neben Karamsin verdient besondere Beachtung Strahl († Prof. d. Gesch. in Bonn, früher längere Zeit in Rußland). Von ihm haben wir 1) eine Gesch. des russischen Staats, 2 Bände. Hambg. 1832 ff., einen dritten Band besorgte nach Strahl's Tode Dr. Ernst Herrmann, bis zum Jahre 1682 reichend. 2) Geschichte der russischen Kirche, 1. Band, Halle 1830, bis Ende des 16. Jahrhunderts gehend. 3) Beiträge zur russischen Kirchengesch. Halle 1827. 4) Gelehrtes Rußland, Leipzig 1828. 5) Mehrere Abhandlungen in der Tübinger theol. Quartalsch. 1823.

Außer diesen benützten wir besonders:

als unsicher, zumal selbst Nestor sie nur als Sage aufführt; und die beglaubigte Geschichte kennt vor der zweiten Hälfte des neunten Jahrhunderts keine christliche Mission in den weiten Landstrichen der russischen Slawen. Beachtenswerth ist es, daß bei diesen die Staatenbildung und das christliche Kirchthum zu gleicher Zeit sich ansetzten. Lange Jahre hindurch hatten die in Rußland gelagerten Slawen sich gegenseitig bekämpft und geschwächt, da schickten um die Mitte des neunten Jahrhunderts (862) die um Nowgorod ansäßigen und einige andere slawischen und finnischen Stämme eine Gesandtschaft an die Fürsten der Waräger [1]) in Skandinavien, um sich von ihnen Herrscher zu erbitten. So kamen jetzt drei Warägische Brüder aus dem Stamme Ruß (woher Rußland abgeleitet wird) mit anderen skandinavischen Edeln zu den fraglichen Slawen, und der Waräger Rurik gründete nach dem Tode seiner beiden Brüder die große russische Monarchie 864 [2]).

Doch zwei andere warägische Häuptlinge, Askold und Dir, wollten sich unabhängig von Rurik ein eigenes Reich gründen und eroberten zu dem Ende die slawische Stadt Kiew, damals von den Kosaren beherrscht [3]), so daß jezt unter warägischen Fürsten ein nördlicher (Nowgorod) und ein südlicher russischer Staat (Kiew, Kleinrußland) seine Entstehung erhielt. Kurze Zeit nachher, um's Jahr 866, wagten Askold und Dir auch einen Kriegszug gegen Constantinopel, und gerade dieser gab

---

King, anglik. Geistl. in Petersburg, die Gebräuche und Ceremonien der griech. Kirche in Rußland. Aus dem Engl. übersetzt, Riga 1773. Quart.

Schmitt, Herrmann Joseph, Harmonie der morgenl. und abendl. Kirche, Wien 1824 (2. ganz umgearbeitete Auflage, Würzburg 1863) und kritische Geschichte der neugriechischen und russischen Kirche, Mainz 1840.

(Theiner), die neuesten Zustände der katholischen Kirche beider Ritus in Polen und Rußland seit Katharina II. bis auf unsere Tage. Mit einem Rückblick auf die russische Kirche und ihre Stellung zum heiligen Stuhle seit ihrem Entstehen bis auf Katharina II. Von einem Priester aus der Congregation des Oratoriums des h. Philippus Neri. Augsb. 1841.

† Schlosser, Joh. Friedrich Heinr., die morgenländische orthodoxe Kirche Rußlands und das europäische Abendland. Heidelberg 1845.

Weitere von uns benützte Hülfsmittel werden je am einschlägigen Platze genannt werden.

1) Die Waräger sind kein Stamm, sondern die Kriegerkaste Skandinaviens.

2) Karamsin, a. a. O. S. 37. 94. Schafarik, slawische Alterthümer, deutsch von Aehrenfeld. Leipz. 1844. Bd. II. S. 68 ff. 77.

3) Schafarik, Slawische Alterthümer, Bd. II. S. 64. 77.

die erste Veranlassung zur Einführung der christlichen Kirche in Rußland. Um himmlische Hülfe gegen die wilden Gäste zu erhalten, soll der griechische Patriarch das Gewand der heiligen Jungfrau in feierlicher Prozession nach dem Gestade des Meeres getragen und in die Wellen getaucht haben, worauf ein schrecklicher Sturm die Schiffe der Russen ergriff und sie selber zum Frieden mit dem Kaiser zwang. Staunend über das wunderbare Ereigniß hätten sie sich jetzt dem Christengotte unterworfen, der seine Verehrer so mächtig beschütze. So erzählen Nestor und einige byzantinische Historiker; der griechische Kaiser Constantin Porphyrogenetos aber, der von diesem Ereignisse nicht hundert Jahre abstand, und andere Geschichtschreiber seiner Nation, schweigen von dem genannten Wunder und berichten, die Russen seien durch reichliche Geschenke zum Frieden bestimmt worden. Diesem fügt Porphyrogenetos die Nachricht von einem andern Wunder bei, welches die Russen zur Annahme der christlichen Religion geführt haben soll. Längere Zeit gegen die ihnen vorgetragenen christlichen Lehren ungläubig, sprachen sie endlich zu dem griechischen Bischof: „wirf dieses Buch (die Bibel) in's Feuer, und wenn es nicht verbrennt, so wollen wir an dessen Heiligkeit glauben." Der Bischof habe ihrem Verlangen willfahrt, das Evangelium sei unversehrt geblieben, und nun der Fürst und Adel der Russen gläubig geworden [1]).

Wie man auch immer über diese Nachrichten urtheilen mag, Dasjenige, was für uns Bedeutung hat, steht unbedenklich fest, daß nämlich durch jenen Kriegszug das Christenthum zu den Russen von Kiew, oder den Südrussen gekommen sei. So sicher dieß ist, so streitig ist die genaue Bestimmung der Chronologie. Nach Nestor nämlich und Andern wäre der fragliche Patriarch von Constantinopel der berüchtigte Photius gewesen und ihm würde der Ruhm gebühren, die ersten Russen im Jahre 866 getauft und die erste Mission in ihr Land geschickt zu haben, so daß die Russen schon mit dem Augenblick ihrer Bekehrung in das Schisma verwickelt worden wären. Constantin Porphyrogenetos dagegen berichtet, die Bekehrung der Russen habe erst ein Jahr später (867) stattgehabt, nachdem der neue Kaiser Basilius Macedo den schismatischen Photius vertrieben und den rechtmäßigen Patriarchen Ignatius wieder eingesetzt hatte.

1) Karamsin, a. a. O. S. 95—97 u. S. 302. 308. Schafarik a. a. O. S. 78. Strahl, Gesch. d. russ. Kirche S. 48 ff.

Diesemnach wären die Russen nicht schon von Anfang an schismatisch gewesen; und diese Meinung hat früher an Assemanni, in der neueren Zeit insbesondere an Theiner [1]) ihren Vertheidiger gefunden, während Strahl und der Russe Karamsin [2]) die entgegengesetzte Richtung vertreten, und dem Ignatius erst die zweite Mission unter den Russen zuschreiben, um durch diese Annahme die Verschiedenheit der alten Nachrichten auszugleichen.

Karamsin und Schafarik, welche in der Geschichte der Slawen und Russen die größten Autoritäten der neuesten Zeit sind, finden es wahrscheinlich, daß die griechischen Missionäre eben damals schon die von dem hl. Cyrill erfundene slawische Schrift auch in Rußland eingeführt haben [3]), um dem Christenthum wie der Cultur eine festere Grundlage zu verschaffen; aber deßungeachtet konnte der ausgestreute christliche Same politischer Stürme halber bei den Russen lange Zeit nicht reichlich und freudig aufsprossen. Schon um's Jahr 882 wurden Askold und Dir von Ruriks Nachfolger Oleg, dem Vormünder Igor's, durch List überwältigt und ermordet, ihre Herrschaft mit Nowgorod vereinigt und Kiew zur Hauptstadt des ganzen großen Reiches erhoben. Theiner macht Askold und Dir zu den ersten Martyrern Rußlands [4]); aber das waren sie in keiner Weise, denn ihr Tod war lediglich durch die Politik und Herrschsucht Oleg's veranlaßt. Oleg aber und sein Pflegling Igor, der bis zum Jahre 945 regierte, waren Heiden. So kam es, daß sie das Christenthum zwar duldeten, aber nicht förderten, und dieses nur sehr langsame Fortschritte unter den Russen zu machen vermochte. Die Mehrheit derselben war noch immer heidnisch, darum werden in einem Vertrage mit Constantinopel (v. J. 911) Russen und Christen (d. i. Griechen) wiederholt als Gegensätze aufgeführt [5]).

Ein paar Dezennien später muß die Zahl der Christen unter

---

1) (Theiner), Die neuesten Zustände der kath. Kirche beider Ritus in Polen und Rußland. 1841. S. 2.

2) Karamsin, a. a. O. S. 97. Strahl, a. a. O. S. 47. Beide stützen sich insbesondere auf ein eigenes Schreiben des Photius, worin dieser sich selbst die Bekehrung der Russen zuschreibt. Es ist abgedruckt bei Baronius ad ann. 863. n. 41; aber der Verdacht liegt, wie Theiner meint, nahe, Photius habe nur prahlerisch gesprochen.

3) Karamsin, a. a. O. S. 97. Schafarik, a. a. O. S. 78.

4) Theiner, a. a. O. S. 8.

5) Karamsin, a. a. O. S. 111 ff.

den Russen einigermaßen gewachsen sein, denn in einem neuen Vertrage mit Griechenland vom Jahre 945 werden unter den Russen selbst getaufte und ungetaufte ausdrücklich unterschieden [1].

Ein großer Gewinn für die russische Kirche war die Bekehrung der russischen Helena, der berühmten Fürstin Olga, welche nach dem Tode ihres Gemahls Igor, im Jahre 955 sich zu Constantinopel taufen ließ, aber weder ihren Sohn, den Fürsten Swätoslaw, noch dessen Gefolge zu bekehren vermochte [2]. Dagegen war es ihrem Enkel Wladimir aufbehalten, nach einer wüsten, durch Ausschweifung, Christenverfolgung und Menschenopfer geschändeten Jugend, im reiferen Alter der Beglücker seines Volkes, hauptsächlich durch allgemeine Einführung des christlichen Glaubens zu werden. Erkennend, daß eine theistische Religion ihm und seinem Volke noththue, schickte er bei den Lateinern, Griechen und Mahomedanern unterrichtete Männer zur Erforschung ihrer heiligen Lehren und Gebräuche umher, und entschied sich endlich im Jahre 988 für den Anschluß an die griechische Kirche, weil deren Cultus als der imposanteste erschien. Der Großfürst ließ nun die Götzenbilder zerstören, den Hauptgötzen seines Volkes, Perun, an den Schweif eines Pferdes binden, mit Keulen schlagen und endlich in den Dnjeper werfen; sein Volk aber empfieng nun in Masse in demselben Flusse stehend die Taufe, von Priestern, die in Kähnen umherfuhren, um das Sakrament zu spenden, während Wladimir am Ufer betete. Sofort erbaute er in Kiew eine Kirche zu Ehren des hl. Basilius, an derselben Stelle, wo früher Perun stand, errichtete christliche Schulen [3], und schickte Missionäre in seinem großen Lande umher, ohne indeß seine Unterthanen zum neuen Glauben zu zwingen, so daß sich noch im zwölften Jahrhundert heidnische Russen vorfanden [4].

Nach all' dem verstand es sich von selbst, daß die neugegründete russische Kirche zum Patriarchate von Constantinopel gehörte, und in der That wurde sie im zehnten Jahrhundert bald als die 60te bald als die 76te Provinz dieses Patriarchalsprengels gezählt [5]. Weil

---

1) Karamsin, a. a. O. S. 123. 124. 127. Strahl a. a. O. S. 49.

2) Karamsin, a. a. O. S. 136. 139.

3) Ihre Einführung fand ungeheure Schwierigkeiten, namentlich fürchteten viele Russen das Schreiben, denn die Schrift schien ihnen eine Zauberei.

4) Karamsin, a. a. O. S. 168—178.

5) Strahl, a. a. O. S. 48 f.

aber die Kirche von Constantinopel nach der Vertreibung des Photius unter Kaiser Leo dem Weisen (seit 886) das Schisma wieder aufgehoben und die Einheit mit dem Mittelpunkte der Kirche wieder hergestellt hatte, so participirten hieran natürlich auch die russischen Christen, und darum müssen wir sie zur Zeit Olga's und Wladimir's nothwendig als Unirte betrachten.

Als jedoch um die Mitte des eilften Jahrhunderts die griechische Kirche unter dem Patriarchen Michael Cerularius sich von der lateinischen bleibend trennte, wurde auch Rußland durch seine hierarchische Verbindung mit jener in diese Trennung verflochten. Sie zählte damals 12 Diözesen oder Eparchien: 1) Kiew, die Metropole des ganzen Reiches, 2) Nowgorod (Großnowgorod), 3) Rostow, 4) Tschernigow, 5) Jurjiew, 6) Bielgorod, 7) Wladimir, 8) Perejaslaw, 9) Polotsk, 10) Chelm, 11) Turow, 12) Tmutarakan, und alle diese standen unter dem Patriarchen von Constantinopel, als ihrem höchsten geistlichen Obern. Ueberhaupt war und ist die russische Kirche nur ein integrirender Theil der griechischen, weder in Dogma, noch in Disciplin, überhaupt in keinem andern Punkte von ihr verschieden als darin, daß sie sich beim Cultus der altslawonischen Sprache bediente. Uebrigens war bei den Russen ihre Scheidung von Rom im Anfange weit weniger scharf und bitter, als bei den Griechen, und so kam es, daß noch bis heute die russischen Ritualbücher eine Reihe von Stellen enthalten, in welchen Roms und seines Primats in höchst naiver Weise erwähnt ist [1]). Nur von außen, durch ihre hierarchische Ver-

1) Auf den Gedächtnißtag des hl. Papstes Silvester z. B., der zur Zeit der ersten Nicäner Synode lebte, hat das russische Ritual folgendes Gebet: „Du bist das Haupt der geheiligten Versammlung; du verherrlichtest den Thron des Apostelfürsten; göttliches Oberhaupt der heiligen Bischöfe.“ Und auf den Papst Leo I. heißt es: „welchen Namen soll ich heute Dir geben? Soll ich dich nennen den wunderbaren Herold und die feste Stütze der Wahrheit, das ehrwürdige Haupt des obersten Conciliums, den Nachfolger auf dem höchsten Throne des hl. Petrus, den Erben des unbesiegbaren Felsen und den Nachfolger in seinem Reiche.“ Den Papst Martin aus dem 7. Jahrhundert preist die russische Kirche mit den Worten: „Du ziertest den göttlichen Thron des Petrus, und indem Du die Kirche auf diesem unerschütterlichen Felsen aufrecht erhieltest, verherrlichtest Du Deinen Namen, glorreichster Meister aller rechtgläubigen Lehre, Wahrheit verkündender Mund der hl. Gebote, um welchen das gesammte Priesterthum und die gesammte Rechtgläubigkeit sich vereinigten, um die Häresie zu verdammen.“ Von Gregor II. im 8. Jahrhundert heißt es: „Gott berief Dich, daß Du der oberste Bischof seiner

bindung mit Constantinopel, in die Trennung von Rom hineingezogen, fühlten die Russen noch nicht jenen eigenthümlichen schismatischen Haß, der alle Spuren früherer Freundschaft ängstlich zu tilgen bemüht ist; und als dieser nach einiger Zeit auch bei ihnen zu keimen begann, hatte sich die Form der liturgischen Bücher für die russische Kirche bereits durch Verjährung befestigt. Die angedeutete Veränderung aber begann in der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts, und es war der aus Constantinopel gekommene neue Metropolit Nicephorus von Kiew, der die Russen mit griechischer Feindschaft gegen die Lateiner und Rom insbesondere zu inficiren und diesen gehässigen Sinn auch dem Großfürsten Wladimir Monomachos (seit 1113) einzupflanzen wußte. Dieser Fürst trat nun in nähere Verbindung mit Constantinopel und wurde auf Befehl des byzantinischen Kaisers Alexius Comnenus von dem Erzbischofe Neophyt von Ephesus i. J. 1116 zu Kiew gekrönt und mit dem Titel Czar (slavonisch = Oberkönig) beehrt, ohne daß jedoch auch seine nächsten Nachfolger sich also benannt hätten. Vielmehr wurde dieser Titel erst seit der Mitte des 16ten Jahrhunderts der gewöhnliche. — Die eigenthümliche alte politische Einrichtung Rußlands, der des deutschen Reiches ähnlich, die theilweise Unabhängigkeit der Fürsten vom Großfürsten (zu Kiew), und die gegenseitigen Uneinigkeiten [1]), wobei der Metropolit häufig den Schiedsrichter machte, erhöhten das Ansehen des Erzbischofs von Kiew, dessen Stadt reich an Kirchen, die gebildetste und damals auch die bürgerliche Hauptstadt von Rußland war. Den nächsten Rang behauptete Nowgorod, dessen Bischof Elias im J. 1166 von dem Metropoliten zu Kiew den Titel Erzbischof erhielt, wie denn in der russischen Kirche solche Ehrenbenennungen nicht selten und darum Erzbischöfe und Metropoliten wohl von einander zu unterscheiden sind.

Auch nach dem Tode des Metropoliten Nicephorus von

Kirche seiest und der Nachfolger Petri, des Fürsten der Apostel;" und von Leo III. (um's Jahr 800): „O Du oberster Hirte der Kirche, vertritt Du die Stelle Jesu Christi." Noch viele andere Beispiele dieser Art hat der selige Joh. Fried. Schlosser gesammelt in seiner oben erwähnten Schrift: „Die morgenländische orthodoxe Kirche Rußlands" ꝛc. ꝛc. Vgl. Tübg. theol. Quartalschrift, Jahrg. 1846, S. 104 ff.

1) Die Oberherrlichkeit des Großfürsten schwand immer mehr, viele Streitigkeiten um diese Würde entstanden, und manche Theilfürsten usurpirten ebenfalls den Titel Großfürst.

Kiew († 1121) wurde jener Stuhl nach einander wiederholt mit Constantinopolitanern besetzt, welche die Trennung von Rom befestigten. Zugleich entstanden neue Diöcesen, z. B. im J. 1137 Smolensk, der griechische Kirchengesang wurde in Rußland eingeführt und das erste Interdikt in diesem Reiche von dem Metropoliten Michael II. über die rebellische Stadt Nowgorod ausgesprochen im J. 1135 [1]). Zehn Jahre später entstand unter dem russischen Episcopat heftiger Streit, ob der nicht von Constantinopel geschickte und nicht daselbst ordinirte, sondern auf des Großfürsten Befehl erhobene und mit dem vorgeblichen Kopfe des hl. Clemens Romanus zu Kiew eingeweihte neue Metropolit Kliment (= Clemens) rechtmäßig sei oder nicht. Seine Gegner, namentlich B. Niphon von Nowgorod, ein Heiliger der russischen Kirche, siegten, und Kiew erhielt wieder griechische Metropoliten. Unter den folgenden Bürgerkriegen litt auch die russische Kirche manchen materiellen Verlust, doch erwachte zugleich unter allen Ständen großer Eifer für Kirchenbauten und Stiftungen, zahlreiche Klöster wurden gegründet, wovon die berühmtesten den alten Namen Lawren (Lauren) führten, z. B. das berühmte Höhlenkloster zu Kiew, und Güter und leibeigene Bauern in großer Zahl wurden an diese Klöster vergeben [2]). Namentlich stiftete Fürst Andreas Bogolubski das berühmte s. g. ephesinische Muttergottesbild, das von dem hl. Evangelisten Lukas gemalt sein sollte, damals aus Griechenland gekommen war, und jetzt noch im Dome zu Moskau gezeigt wird. Dagegen wurde die russische Kirche jetzt um die Mitte des zwölften Jahrhunderts durch einige heftige und lange Streitigkeiten, namentlich des Mönches Martin heimgesucht, und zwar über Kleinigkeiten; z. B. über die Art und Weise, das Kreuzzeichen zu machen. Ein russisches Generalconcil mußte zusammenkommen im J. 1157, um darüber zu entscheiden. Bald darauf treffen wir den Metropoliten Johann III. (seit 1164) in Briefwechsel mit Papst Alexander III. Letzterer wünschte eine kirchliche Union, aber der Metropolit von Kiew wies ihn an den Patriarchen von Constantinopel, als an seinen Obern, und repetirte die alten griechischen Anschuldigungen gegen die lateinische Kirche [3]). Um dieselbe Zeit verlor Kiew die großfürstliche Würde

1) Vgl. Strahl, Gesch. der russ. Kirche, Bd. I. 130. S. 140 f.
2) Strahl, a. a. O. S. 148.
3) Strahl, a. a. O. S. 166.

an die Stadt Wladimir, blieb aber dennoch der Metropolitanstuhl des Reichs. Für Schulen der Geistlichen sorgten jetzt mehrere fromme Fürsten, namentlich Roman Rostislawitsch von Smolensk († 1181) und sein Zeitgenosse Fürst Jaroslaw von Galizien oder Halicz. Etwas später, gegen Ende des dreizehnten Jahrhunderts, schickte Papst Clemens III. auch nach Rußland Gesandte, um zum dritten großen Kreuzzuge aufzurufen. Der Großfürst und der Metropolit hörten jedoch nicht auf seine Stimme, und blos einige noch nicht ordinirte Mönche schloßen sich dem Zuge an [1]).

Im Jahr 1204, gleich nach Errichtung des lateinischen Kaiserthums zu Constantinopel, und abermals im Jahre 1209 erschienen Legaten des Papstes Innocenz III. bei dem Großfürsten Roman und der russischen Geistlichkeit, um sie für die Union mit der lateinischen Kirche zu gewinnen. Aber umsonst. Die Einnahme Constantinopels durch die Lateiner hatte wie den Haß der Griechen so auch den der Russen gegen jene erhöht, und sie schloßen sich jetzt nur noch enger an den nun in Nizäa residirenden Patriarchen von Constantinopel an. Nur das südliche russische Fürstenthum Galizien (Halicz), welches dem katholischen ungarischen Prinzen Coloman zugefallen war, wurde, wohl unter Beibehaltung des slavonischen Ritus [2]), unter Papst Honorius III. mit Rom verbunden und der schismatisch-russische Bischof daraus vertrieben. In andern Theilen Rußlands, namentlich zu Kiew und Nowgorod, erhielten um diese Zeit die Lateiner, zumal die lateinischen Kaufleute, die sich dort aufhielten, das Recht öffentlichen Gottesdienstes, wurden aber doch nicht für wahre Christen erachtet und bei etwaigem Uebertritt zur russischen Kirche noch einmal getauft.

Gelegenheit zu neuen Unionsversuchen boten die Pskower, ein an das Deutschordens-Gebiet stoßender Stamm der Russen, welche damals, in großer politischer Noth, ihre Geneigtheit zur Einigung erklärten. Die Päpste Honorius III. und Gregor IX. beauftragten darum in den Jahren 1227—1231 ihren Legaten am Hofe des Deutschordens, für diese Zwecke zu wirken, und es ist nicht unwahrscheinlich, doch nicht ganz sicher, daß Fürst Jaroslaw von Pskow (gleich den andern russischen Theilfürsten unter dem Großfürsten

1) Theiner, a. a. O. S. 34.
2) Vgl. Strahl, a. a. O. S. 209 f.

stehend) damals katholisch geworden sei [1]); auf jeden Fall aber hatte diese Union doch keinen Fortgang. Kirche und Staat von Rußland litten übrigens in dieser Zeit unendlich große Zerstörungen durch die Mongolen, welche wiederholt da und dort einbrachen, und Städte, Kirchen und Klöster zerstörten und plünderten. Auch Kiew und das Höhlenkloster wurden 1240 verwüstet, viele Russen um des Glaubens willen getödtet und viele der alten russischen Heiligthümer zerbrochen oder verschleudert. Noch jetzt verehrt die russische Kirche viele Heilige und Martyrer aus dieser Periode, darunter auch den hl. Mercurius, der seinen eigenen abgeschlagenen Kopf in der Hand tragend, ein zweiter Dionysius, aus der Schlacht gegen die Mongolen nach Smolensk zurückgegangen sei [2]). Uebrigens siegten die Mongolen unter Batu, dem schrecklichen Großneffen Dschingis-khans, und i. d. J. 1238—1240 wurden sie die Oberherrn von ganz Rußland mit einziger Ausnahme des Fürstenthums Nowgorod. Die russischen Fürsten und Großfürsten mußten jetzt ihre Herrschaft von den Mongolen zu Lehen tragen, und zum Zeichen ihrer Unterwürfigkeit häufig drückende Steuern entrichten. In dieser Noth blickten sie wieder nach Rom, um durch Hülfe des Abendlandes die asiatischen Horden zu bekämpfen. Der kräftige Papst Innocenz IV. sandte darum den berühmten Franziskaner Johann *de Plano Carpino* als Legaten nach Rußland, um die Russen zur Union und die Mongolen zur Annahme des Christenthums zu bestimmen, i. J. 1244 [3]). Die erstere Aufgabe verfolgte drei Jahre nachher auch der Erzbischof Eckbert, früher Bisthumsverweser zu Lübeck, welchen Innocenz IV. zu seinem Legaten im Norden und zum Erzbischof von Preußen, Liefland und Esthland erhoben hatte. — In der That trat auch der russische Fürst Daniel von Kiew und Halicz (das die Ungarn unterdessen wieder verloren hatten) in die katholische Kirche ein; weil aber die ersehnte militärische Hülfe der unter sich selbst uneinigen Lateiner ausblieb, fiel er nachmals von der Union wieder ab, und auch der Versuch desselben Papstes, den berühmten Großfürsten und russischen Heiligen Alexander Newski zu gewinnen, schlug gänzlich fehl im J. 1250.

Ein wichtiges und folgenreiches Ereigniß war die Verlegung

---

1) Theiner, a. a. O. S. 36. Strahl, a. a. O. S. 221.
2) Strahl, a. a. O. S. 238.
3) Strahl, a. a. O. S. 241.

des Metropolitanstuhls. Die Mongolen hatten im Jahre 1240 die Metropole Kiew sammt der Kathedrale und den Heiligthümern zerstört [1]). Dieß bestimmte den Metropoliten Cyrill II., seinen Wohnsitz fortan im nördlichen Rußland zu nehmen, ohne jedoch den Stuhl förmlich zu verlegen. Letzteres geschah i. J. 1299, wo die Stadt Wladimir, und i. J. 1328, wo Moskau, jetzt auch bürgerliche Hauptstadt, unter dem Metropoliten Theognost zum bleibenden Sitz erwählt, aber der alte Titel: „Metropolit von Kiew und ganz Rußland" noch immer beibehalten wurde. Für Kiew selbst und das südwestliche Rußland bestellten die Metropoliten fortan nur besondere Vikare, und gerade das geringere Ansehen dieser, und die Abwesenheit des allgemeinen Oberhauptes der russischen Kirche erleichterte die Union der südwestlichen Provinzen mit der lateinischen Kirche. Um diese Union, ja sogar vielfach einen völligen Uebertritt in die lateinische Kirche herbeizuführen, waren die politischen Begebnisse des 14ten Jahrhunderts besonders geeignet. Durch den Druck der Mongolen, welche über zweihundert Jahre lang (1238—1462) die Oberherrlichkeit über Rußland übten, geschwächt, konnten die Russen ihren westlichen Nachbarn, den Lithauern und Polen so wenig widerstehen, daß diese im 14ten Jahrhunderte die südwestlichen russischen Provinzen, darunter Kiew, eroberten. Schon i. J. 1319 riß der kühne Herzog Gedimin von Lithauen theils durch Waffengewalt, theils durch Heirath seiner Söhne mit russischen Prinzessinnen, Witebsk, Weißrußland und Kiew nebst Tschernigow an sich. Selbst noch ein Heide zeigte er gegen alle christlichen Culte billige Duldung; aber die Russen versäumten durch Missionen unter den heidnischen Lithauern zu wirken, während aus dem Abendlande Dominikaner und Franziskaner zahlreich herbeikamen, Lithauen in allen Richtungen durchzogen und mit großem Erfolge daselbst wirkten. Diese Missionen der Lateiner wie die Kriege der Lithauer gegen Rußland dauerten unter Gedimin's Söhnen und Nachfolgern (von denen die Einen christlich, die Andern heidnisch waren), noch fort, so daß in Lithauen die katholische Kirche immer mehr Boden gewann. In den unterworfenen Provinzen verblieb zwar die russische Religion, aber sie hatte jetzt eine übermächtige Nachbarin in der katholischen Kirche Lithauens erhalten. Während dessen eroberte der polnische König Casimir d. Gr. Rothrußland oder Galizien um's Jahr 1340,

---

1) Strahl, a. a. O. S. 236 f.

überließ aber einen Theil davon, nämlich Volhynien, wieder an Lithauen. Etwas mehr als ein Menschenalter später vermählte sich die Erbin von Polen, Hedwig, mit dem Herzog Jagello von Lithauen i. J. 1386. Er trat vom Heidenthum in die katholische Kirche über unter dem Namen Wladislaus, und Lithauen wurde nun in Abhängigkeit von dem Königreich Polen und als Theil desselben, von besonderen Herzogen aus dem Hause Jagello's verwaltet. Die nächste Folge hievon war die völlige Christianisirung des Landes. Auf dem Reichstage zu Wilna, der lithauischen Hauptstadt, im J. 1387 erhob Jagello die römische Religion zur Staatsreligion und ganz Lithauen mit Ausnahme der ursprünglich russischen (ruthenischen) Provinzen bekannte sich zur lateinischen Kirche. In Jagello's Namen und Auftrag herrschte sofort sein Vetter Witolt (oder Witowt) über Lithauen, ein kräftiger und kriegerischer, aber auch grausamer und unredlicher Fürst, der lateinischen Kirche angehörig, der das lithauische Reich erweiterte, die Abhängigkeit von Polen beschränkte, neue Stücke von Rußland abriß und die Verbindung seiner Ruthenen mit dem ausländischen Metropoliten von Moskau sehr ungerne sah. Schon im Jahre 1350 hatte der Patriarch von Constantinopel aus Habsucht zwei Metropoliten für Rußland geweiht, von denen der Eine, Alexis, zu Moskau, der Andere, Roman, zu Kiew residirte. Nachmals waren zwar die Metropolen wieder vereinigt worden; doch gab jene Trennung einen Vorgang für die neue, welche Witold beabsichtigte. Nach seinem Willen versammelten sich im Jahre 1414 die südrussischen Bischöfe von Tschernigow, Polotsk, Luzk, Wladimir, Smolensk, Chelm und Turow, sagten sich von der Metropole Moskau los, und wählten einen eigenen Metropoliten von Kiew, Gregor Zamblak [1]). Dieser bemühte sich vergebens, den katholischen Herzog zum Uebertritte in die griechisch-russische Kirche zu bewegen, und begab sich auch auf das große Concilium zu Constanz, wahrscheinlich um auch hier die Interessen jener zu vertreten. Strahl meint (a. a. O. S. 438), er habe gar den Papst bekehren zu können geglaubt. Sein Nachfolger Gerassim starb i. J. 1435 als Hochverräther, und die Kiew'sche Metropole blieb mehrere Jahre lang erledigt. Da ward in Moskau ein gewisser Isidor auf den Metro-

1) Strahl, a. a. O. S. 434 f. Karamsin, Thl. V. S. 185. Theiner, S. 44.

politanstuhl erhoben [1]), vom constantinopolitanischen Patriarchen gesandt und geweiht, ein gelehrter Grieche aus Thessalonich, geschmeidig, schlau und beredt, zugleich ein Freund Roms, welcher einsah, daß nur in dem Anschluß an dieses die griechische Kirche wieder Leben, das griechische Reich wieder eine Garantie der Fortdauer gewinnen könne. Als nun der griechische Kaiser Johann Paläologus II. eine Union mit Rom wünschte, um durch abendländische Hülfe sich der Türken zu erwehren, und mit dem Patriarchen Joasaph von Constantinopel und vielen Bischöfen und Großen nach Italien auf die Unionssynode zu Ferrara-Florenz gereist war, da erklärte der Metropolit Isidor von Rußland, der schon früher einmal zu Rom gewesen, es für seine Pflicht, an dieser Synode ebenfalls Theil zu nehmen, und führte dieß auch aus (1438), obgleich der russische Großfürst dagegen, und einer Union nicht geneigt war [2]). Isidor kam mit dem Bischofe von Susdal (bei Wladimir in Rußland, im 13ten Jahrhundert errichtet) und anderem großen Gefolge zu Ferrara an, begleitete dann die Synode nach Florenz, war einer der Hauptredner der Griechen, zugleich Stellvertreter des Patriarchen von Antiochien, und neben Erzbischof Bessarion von Nicäa am meisten für die Union thätig, weßhalb ihn Eugen IV. nachmals zum Cardinal der römischen Kirche und zum apostolischen Legaten für den Norden ernannte [3]). Nachdem die Union im Jahre 1439 glücklich zu Stande gekommen und Isidor die Urkunde unterzeichnet hatte, begab er sich zuerst nach Kiew und wurde hier auf den, wie wir sehen, seit einigen Jahren erledigten Metropolitanstuhl der zu Lithauen und Polen gehörigen ruthenischen Provinzen gesetzt, welche nun in die Union eintraten. Sofort kehrte er nach Moskau zurück, publicirte auch hier die Union, wurde aber von dem Großfürsten Wassili II., der sammt dem russischen Episcopate die Union nicht anerkannte, in ein Kloster gesperrt (1441); entkam nach 2 Jahren wieder durch Flucht, begab sich nach Rom, erhielt hier hohe Würden, wurde zuletzt Cardinaldekan und lateinischer Patriarch für Constantinopel und starb im Jahr 1463.

So war nun die Moskauer oder nördliche Metropole grie-

1) Karamsin, Thl. V. S. 224 ff.

2) Karamsin, Thl. V. S. 225. 227 f.

3) Vergl. meine Abhandlung über die Union der griechischen Kirche in der Quartalschr. 1847. S. 195. 205. 236 ff. u. 1848. S. 183.

chisch-schismatisch, die südliche oder Kiewer dagegen unirt, und mit ihr die Suffraganbisthümer Brjansk, Smolensk, Peremyschl, Turow, Luzk, Wladimir, Polotsk, Chelm und Halicz [1]). Weil aber auch der Patriarch von Constantinopel die Union angenommen hatte, deßhalb trennte sich jetzt die russische Metropole Moskau temporär von ihm, und es war jene Union Constantinopels mit Rom dem Großfürsten Wassili eine erwünschte Gelegenheit, die russische Kirche von Constantinopel unabhängiger zu machen, was schon viele seiner Vorgänger gewünscht, aber herbeizuführen nicht gewagt hatten. Und wenn auch nach dem Falle von Constantinopel i. J. 1453 und der Wiederauflösung der Florentiner Union die Verbindung Moskau's mit dem Patriarchate Constantinopel einigermaßen wiederhergestellt wurde, so war doch unterdessen der Einfluß des Czaren auf die Kirche beträchtlich gewachsen und er fieng bereits an, sich als deren Oberhaupt zu betrachten und zu benehmen [2]). Dabei ermangelte Rußland klugerweise nie, die unter türkischer Herrschaft verarmten Griechen reichlich zu unterstützen und viele der Flüchtlinge freundlich aufzunehmen. Es gewann dadurch die Sympathie der eigentlichen Griechen, ließ sie so die Emancipationsgelüste der stolz gewordenen Tochter vergessen, und bereicherte zugleich das eigene Reich durch eine gute Anzahl wissenschaftlich gebildeter Männer.

Mehrere Versuche, auch das eigentliche Rußland für die Union zu gewinnen, blieben erfolglos, namentlich jene, die unter Papst Sixtus IV. im J. 1472, unter Leo X. im J. 1513 und unter Clemens VII. im J. 1525 unternommen worden sind [3]). Volk, Geistlichkeit und Regierung waren dagegen, und ein starker Haß gegen die lateinische und die unirte griechische Kirche trat unverschleiert zu Tage. Auch gewann die russische Kirche vielfachen Zuwachs. Von dem Mongolenjoche befreit (seit 1462) eroberten die Russen im Norden und Osten eine Reihe großer Provinzen, Perm, Kasan, Astrachan, Georgien, Lappland, Sibirien u. dgl., sandten überall Missionäre hin, und gewannen alle diese Länder für ihre Kirche. Nahezu ganz unabhängig von dem Patriarchen zu Constantinopel leitete diese der Metropolit. Seine Weihe in Constantinopel war fast das einzige Band, das ihn noch an den alten Patriarchenstuhl knüpfte. Seine

---

1) Karamsin, Thl. V. S. 241.
2) Strahl, a. a. O. S. 477. 509. 554. 559. 561. 599.
3) Strahl, a. a. O. S. 483 ff. 548 ff. u. 556.

Wahl geschah auf den Vorschlag des Großfürsten, im Uebrigen war er jedoch von diesem ganz unabhängig und frei in seiner Amtsführung; ja bis ins 15. Jahrhundert hinein wagte selten ein Großfürst, dem Metropoliten zu widerstehen, und das Ansehen des Letztern war auch in den weltlichen Dingen des Staates von sehr hohem Gewichte. Unter ihm standen in sehr tiefer Subjection die Vorsteher der einzelnen Diöcesen oder Eparchien, die gewöhnlichen Bischöfe und Titularerzbischöfe. Bei ihrer Wahl hatten Fürst und Volk, Metropolit und Clerus Antheil [1]), und bei der Eitelkeit und Rangsucht der russischen Geistlichen gab es nicht selten zwiespältige Wahlen, die dann gewöhnlich durch das Loos entschieden wurden. Zum Unterhalt des Clerus diente der Zehnten, den schon Wladimir anwies. In ihren Ländereien hatten die Bischöfe auch die bürgerliche Gerichtsbarkeit, und ihre geistliche Jurisdiktion dehnte sich über Vieles aus, in ähnlicher Weise wie die der lateinischen Bischöfe des Mittelalters [2]). Der russische Episcopat, aus den Klöstern, nicht aus der Weltgeistlichkeit genommen, zeichnete sich in der Regel vor dieser durch Wissenschaftlichkeit und strengere Ascese aus und genoß zugleich zweier schönen Vorrechte im bürgerlichen Leben. Gleich den alten Bischöfen seit Constantin dem Gr. stand auch den russischen das Recht zu, für Verurtheilte bei den Fürsten zu intercediren, und es war dieß um so wohlthätiger, je ungerechter einerseits die rohen Fürsten öfters bestraften, und je weniger sie andererseits bei dem hohen Ansehen des Episcopats solche Intercessionen gering achten durften. Auch unter der mongolischen Oberherrschaft haben die russischen Bischöfe dieses Recht segensreich geübt, den Zorn der Khane besänftigt und sind vielfach die wahren Retter ihrer Diöcesen geworden [3]). Erst im 16. Jahrhundert zwang Czar Iwan IV. den Clerus, auf dieses schöne Vorrecht zu verzichten [4]).

Durch ein anderes Recht haben die russischen Bischöfe manchen blutigen und ungerechten Krieg verhindert. Kein russischer Fürst konnte nämlich in den Krieg ziehen, ohne daß ihn zuvor ein Bischof dazu eingesegnet hätte. Ein ungesegneter Feldherr hätte keine Soldaten gefunden, und in der That scheiterte mancher Kriegsplan an

---

1) Schmitt, kritische Gesch. der neugriech. u. russischen Kirche, S. 152.
2) Schmitt, a. a. O. S. 152. 153.
3) Karamsin, a. a. O. Thl. V. S. 305.
4) Strahl, a. a. O. S. 597.

der beharrlichen Segensverweigerung sämmtlicher russischen Bischöfe [1]). Letztere sprachen überdieß auch Interdikte über rebellische Städte, um sie so zum Frieden und zur Unterwerfung zu nöthigen; aber nicht immer wurde diese Waffe in würdiger, mitunter sogar in sichtlich serviler Weise gebraucht [2]). — Manchmal, doch selten, trat der russische Episcopat zu Synoden zusammen, um den Zustand der Kirche zu verbessern; aber öfters waren es Aeußerlichkeiten, welche diese Synoden beschäftigten und die Gemüther auf eine fast unbegreifliche Weise erhitzten. Wie z. B. das Kreuzeszeichen zu machen sei, ob die Prozessionen von Westen nach Osten oder umgekehrt gehen müßten [3]), — über solche Dinge stritten sich die Bischöfe oft Jahre lang mit der bittersten Heftigkeit. Eine Sache der höchsten Importanz schien es auch, ob die Bischofsmütze weiß oder schwarz sein müsse, und wem das Ehrenrecht zustehe, eine weiße Mütze mit Engelsbildern zu tragen. Aehnliche Streitigkeiten über Kleider herrschten auch unter dem Clerus zweiten Ranges.

Nicht minder kleinlich sind die meisten Vorwürfe, welche die russischen Bischöfe theils einzeln theils in Synoden versammelt der lateinischen Kirche machten. Daß die Lateiner durch Begießung mit Wasser, nicht durch Untertauchung tauften, schien den Russen ein gräulicher Abfall vom Christenthum. Die allerschrecklichste Ketzerei aber fand die Synode von Moskau im J. 1551 darin, daß die lateinischen Priester den Bart scheren lassen, so schrecklich, daß dieß Vergehen nicht einmal durch das Martyrium gesühnt werden könne [4]). Das Allerbeste jedoch enthält die Kormczaia Kniga, d. h. „das gottgehauchte Steuerbuch." Es soll dies, prosaischer ausgedrückt, eine Anleitung sein, das Schiff der Kirche zu regieren, und kann gewissermaßen das russische corpus juris canonici genannt werden. Darin ist nun in longum et latum ausgeführt, der Bischof von Rom sei von Anfang an der Primas in der Kirche gewesen, aber durch den Frjagischen Riga Karul (d. h. den Frankenkönig Carl den Gr.) sei das Abendland und damit der römische Stuhl häretisch geworden, und einer der Päpste Petrus Lombardus (bekanntlich nicht Papst, sondern Bischof von Paris) habe den lateinischen Geistlichen befohlen,

---

1) Strahl, a. a. O. S. 290.
2) Schmitt, a. a. O. S. 154.
3) Strahl, a. a. O. S. 490. 578.
4) Strahl, a. a. O. S. 579.

sieben Frauen zu nehmen! Vielleicht hörte der Russe davon, daß Petrus Lombardus die sieben Sakramente zuerst vollständig aufzählte, und die Ehe septimo loco setzte. — Einen Auszug aus diesem „gottgehauchten Steuerbuche" gab uns der gelehrte Wiener Bibliothekar Kopitar (Wiener Jahrbücher in den J. 1823—26) und nach ihm Schlosser in seiner oben citirten Schrift über die russische Kirche.

Neben den Bischöfen nahmen und nehmen die Archimandriten (Aebte) und Igumenen (Prioren) der Klöster den höchsten Rang in der russischen Kirche ein, durch Stellung und Bildung. Die Klöster selbst, nach der Regel des hl. Basilius d. Gr., mehrten sich ins Ungeheure an Zahl, Reichthum und Ansehen. Einzelne, wie die von dem berühmten Mönche St. Sergius um die Mitte des 14. Jahrhunderts gestiftete Troitza Lawra, zeichneten sich durch Prachtbauten, vergoldete Kuppeln, Gemälde, viele und ungemein große Glocken, die der Russe insbesondere liebt, sowie durch hohe Zahl leibeigener Bauern aus, deren die Troitzer Lawra über hunderttausend besaß [1]). Manche traten schon in jungen Jahren, andere erst später in die Klöster, um die Sünden ihres Lebens zu büßen, manche wurden aber auch, selbst Bischöfe und Fürsten, zur Strafe als Mönche geschoren und in Klöster gesperrt. Aehnliches fand auch bei Frauen aus den höchsten Ständen statt; ganz allgemein aber legte man einen hohen Werth darauf, wenigstens im Klostergewande zu sterben, und nicht blos hohe Geistliche, auch Fürsten und Fürstinnen und andere weltliche Große ließen sich deßhalb am Ende ihres Lebens das sogenannte große Engelskleid anziehen [2]). — Außer den eigentlichen Mönchen treffen wir in Rußland noch im Mittelalter sogenannte Styliten, wie z. B. der slavonische Chrysostomus, Bischof Cyrill II. von Turow im zwölften Jahrhundert, vor seiner Erhebung auf den bischöflichen Stuhl längere Zeit in eine Säule unter Fasten und Beten eingeschlossen, hohen Ruhm erlangt hatte [3]). Im Ganzen stand der russische Weltclerus, Protopopen, Popen und Diakonen, an Sitten und Kenntnissen tief unter der Klostergeistlichkeit. Viele waren unwissend

---

1) Eine ausführliche Beschreibung der Troitza Laura aus Harthausen: „Studien über die innern Zustände Rußlands. Hannov. 1847. Thl. I. S. 80—91." werden wir unten mittheilen S. 390 ff.

2) Karamsin, Bd. V. S. 305.

3) Strahl, a. a. O. S. 188.

bis zum Nichtlesenkönnen, unsittlich nach verschiedenen Seiten, dem Trunke ergeben und so träge, daß sie oft, namentlich zwischen Ostern und Allerheiligen, sehr selten Gottesdienst hielten. Selbst abergläubisch nährten sie den Aberglauben unter dem Volke, und dieser war überhaupt in Rußland so heimisch, daß nicht blos allerlei sehr unverbürgte Mirakel geglaubt wurden, daß vielmehr sogar hohe Prälaten, die als Lichter galten, wie der Metropolit Makar im 16. Jahrhundert, den Sterbenden hohen Ranges, gegen gutes Geld, Schreiben an den heiligen Petrus mitgaben, damit dieser dem gnädigen Herrn alsbald die Himmelsthür öffne [1]).

Gegen Ende des Mittelalters nahm die Achtung der Weltleute namentlich der Fürsten vor der Geistlichkeit merklich ab. Die Czaren betrachteten sich immer mehr auch als das kirchliche Oberhaupt des Reichs, erhoben ihre Creaturen auf die bischöflichen Stühle, stießen sie eben so eigenmächtig wieder von denselben herab, erlaubten sich oft die roheste Behandlung und grausamste Mißhandlung der immer mehr geknechteten Prälaten, und je mehr der russische Cäsareopapismus sich entwickelte, desto häufiger konnte die schmähliche Sitte stattfinden, auch Geistliche im Angesichte ihrer Gemeinde mit der Knute zu peitschen.

Für Cultivirung und besseren Unterricht des Clerus sorgten nur wenige Fürsten; das Meiste thaten hiefür die Klöster, und wenn auch die russische Kirche des Mittelalters einige in ihr hochberühmte Schriftsteller zählte, so sind doch ihre Werke und ihre Weisheit meistens von wenig Belang. Griechische Einwanderer brachten einiges Licht; aber wenn sie, wie im Anfange des 16. Jahrhunderts der Mönch Maximin auf Fehler in der slavonischen Bibelübersetzung und in den Kirchenbüchern aufmerksam machten, wurden sie mit Gefängniß belohnt [2]). Die Buchdruckerkunst fand damals noch gar keinen Eingang in Rußland, und als hundert Jahre nach ihrer Erfindung Czar Iwan IV. auf den Wunsch des Metropoliten Makar im J. 1553 sie wirklich einführte, wurde sie für Zauberei erklärt und konnte lange keinen rechten Fortschritt gewinnen [3]). Um die Orthodoxie zu überwachen, wurde im Anfange des 16. Jahrhunderts die Predigtcensur eingeführt, und nur zuvor revidirte

---

1) Strahl, a. a. O. S. 587.
2) Strahl, a. a. O. S. 545.
3) Strahl, a. a. O. S. 587.

Ausarbeitungen zum Vortrage zugelassen [1]). Doch konnte selbst diese höchste Aengstlichkeit für Orthodoxie die Entstehung von Häresien nicht hindern. Namentlich waren es zwei zahlreiche und gefährliche Sekten, welche seit dem 14. und 15. Jahrhundert die russische Kirche zu belästigen begannen, die Strigolniks und die Judensecte. Erstere erhielt ihren Namen nach einem gewissen Karp Strigolnik, der im J. 1375 zu Groß-Nowgorod mit der Behauptung auftrat, die Sitte der russischen Bischöfe, von den zu Ordinirenden eine Taxe einzuziehen, sei Simonie, und es müsse sich Jedermann von Priestern fern halten, welche ihre Weihen um Geld erhalten hätten. Zugleich erklärte er die Beicht für überflüssig, denn der Mensch werde auch ohne sie der göttlichen Verzeihung theilhaftig.

So unrecht er auch in dem einen wie in dem anderen Punkte hatte, so zündeten doch seine Worte in vielen Gemüthern, manche Kirchen der Popen blieben jezt leer und der Streit erhitzte sich in dem Grade, daß Strigolnik, sein Diakon Nikita und einige andere Häupter der Sekte in den Wolchowstrom gestürzt wurden im J. 1375. Sie galten jezt als Martyrer und die Sekte breitete sich nur um so mehr aus. Sofort beauftragte der Patriarch von Constantinopel im J. 1382 den Bischof Dionys von Susdal mit Bekehrung der Irrenden, und wenn dieser wirklich kluge Bischof in der That auch Viele zurückführte, so hörte die Sekte doch nicht auf und verzweigte sich hundert Jahre nach ihrer Entstehung, am Ende des 15. Jahrhunderts, durch Auswanderung auch nach Polen, Kurland und Ingermanland, wo ihre Nachkommen noch bis heute unter dem Namen Raskolnik's leben, wie auch im eigentlichen Rußland noch jezt die Sekten der Bespopowtschschina und Njetowschtschina ihre Ueberbleibsel sind [2]).

Noch weit wichtiger war die Judensekte, Schidowskajaeress, auch in Nowgorod gegen Ende des 15. Jahrhunderts entstanden. Der Jude Zacharias in Nowgorod gewann wahrscheinlich durch die geheimnißvolle Tiefe der Kabbala die Popen Dionys und Alexis für seine ächtjüdische Meinung, das alte Gesetz sei noch in voller Kraft, denn der Messias sei noch nicht erschienen. Daraus leitete er zunächst das Verbot der Bilderverehrung ab, und seine An-

---

1) Strahl, a. a. O. S. 561.

2) Strahl, Beiträge zur russischen Kirchengesch. 1827. S. 259 — 263. u. Freiburger Kirchenlex. Bd. IX. S. 18 ff.

hänger sollen sogar das Kreuzbild angespieen haben und dgl. Aeußerlich als Christen sich gerirend wirkten nun die genannten Popen insgeheim für das Judenthum, gewannen manche Andere, sogar den Protopopen Gabriel an der berühmten Sophienkirche zu Nowgorod, den Archimandriten Zosima und andere höhere Geistliche und Laien, und breiteten ihre Lehre auch in Moskau aus. Durch erheuchelte ascetische Strenge deckten sie die Häresie so glücklich, daß jener Pope Alexis ein Liebling des Czaren Iwan III. oder des Großen wurde und ihn bestimmte, den Genossen Zosima auf den Metropolitanstuhl zu erheben im J. 1490. Selbst die Fürstin Helena wurde für die Sekte gewonnen. Dieselbe hatte sich bereits längere Zeit insgeheim verbreitet, da wurde sie im J. 1488 durch Erzbischof Gennadius von Nowgorod theilweise entdeckt und beim Großfürsten Iwan III. denuncirt, der nun im J. 1490 darüber ein Concil nach Moskau berief. Es präsidirte dabei der Metropolit Zosima, dessen Antheil an der Ketzerei noch verborgen war. Dieselbe wurde anathematisirt und die Angeklagten eingekerkert, wobei es Gennadius weder an Grausamkeit noch an Spektakel fehlen ließ. Die Verurtheilten wurden umgekehrt auf Pferde gesezt, die Kleider verkehrt angezogen, und jedem eine spitzige Mütze von Baumrinde mit Strohkränzen aufgestülpt, worauf mit großen Buchstaben stand: „Kriegsschaar Satans." So mußten sie durch alle Straßen reiten, wurden vom Pöbel angespieen, dann die Kappen auf ihren Köpfen verbrannt, und sie selbst eingekerkert. Aber die Sekte wucherte fort, und Zosima mißbrauchte beharrlich seine Stellung, um da und dort den Glauben an Christus zu untergraben, und diejenigen Geistlichen, welche der Häresie besonders kräftig entgegentraten, von ihren Stellen zu entfernen. Nach einiger Zeit entdeckte zwar und denuncirte der Mönch Joseph, der uns auch die Geschichte der Sekte beschrieben, die Irrlehre des Metropoliten; aber der Czar war nicht geneigt, Strenge anzuwenden und großes Aufsehen zu machen, Zosima wurde darum nicht eigentlich gestraft, sondern mußte blos resigniren und sich in ein Kloster zurückziehen, wo er unschädlich war. Ob die heutige Sekte der Szelesnewschtschina in Polen, Rußland und der Türkei eine Abart der alten Judensekte sei, ist ungewiß aber nicht unwahrscheinlich [1]).

Wie wir oben gesehen haben, war im 15. Jahrhundert die Metropole Kiew und die zu ihr gehörigen russischen Provinzen von

1) Strahl, Beiträge, I. S. 268 ff. 338 f.

Polen und Lithauen in Union mit Rom getreten, aber da diese nur eigentlich vom Metropoliten ausgegangen war und nicht im Volke und Clerus wurzelte, so konnte sie gegenüber den Lockungen der disunirten Nachbarn in der Moskauer Metropole unmöglich auf langen Bestand rechnen. Der Metropolit Joseph von Kiew, aus dem lithauischen Hause der Grafen von Sultan oder Soltan, trat zwar am Ende des 15. und im Anfange des 16. Jahrhunderts als ihr energischer Vertheidiger auf; aber er mußte selbst schon den Abfall von dreien seiner untergebenen Bischöfe erleben, und kurze Zeit nach seinem Tode löste sich die Union vollends gänzlich auf [1]). König Alexander II. von Polen (1492—1506) war mit der russischen Prinzessin Helene vermählt, und diese glaubte in der Vernichtung der Union das politische Mittel gefunden zu haben, um den Einfluß ihres russischen Vaterlandes auf Polen in hohem Grade zu vermehren. Es gelang ihr, in die höchsten Staatsämter Polens Nichtunirte einzuschieben, die Privilegien der Unirten zu zerstören, ihre bischöflichen Stühle mit Unionsfeinden zu besetzen, und die Unirten auf solche Weise ihrer Hirten zu berauben. Als der schwache polnische König sich diesem Plane zu widersetzen wagte, rief sie den Vater gegen den Gemahl zu den Waffen, und ein russisches Heer, welches Smolensk und andere Grenzfestungen nahm, zwang den König von Polen, die „orthodoxe Religion," wie Rußland sich ausdrückte, nicht mehr zu belästigen. So wurde durch treulose Politik der Königin die Union im Anfange des 16. Jahrhunderts fast ganz zerstört, und viele Ruthenen traten aus der griechisch-unirten förmlich zur lateinischen Kirche (im engern Sinn) über, um nicht dem Schisma wieder zugetrieben zu werden. Unter der schwachen Regierung der zwei folgenden polnischen Könige Sigismund I. (1506—1548) und Sigismund August II. (1548—1572) erstarkte das Schisma noch mehr, dagegen vertraten König Stephan Bathori (1577—86) und sein Nachfolger Sigismund III. (1587—1632) wieder mit Ernst und Eifer die katholische Sache, Unionsfreunde kamen wieder auf die bischöflichen Stühle, die Jesuiten waren erfolgreich thätig und erzeugten durch ihre Schulen in der ruthenischen Jugend eine katholische Gesinnung. Im gleichen Sinn wirkten viele geistliche Bücher

---

1) Strahl, Gesch. der russischen Kirche, Bd. I. S. 498. 508. Theiner, a. a. O. S. 64.

in slavonischer Sprache, von den damals polnischen Städten Lemberg und Ostrog ausgegangen, und unter den Ruthenen verbreitet [1]).

Während sich so die Wiederherstellung der Union in den russischen Provinzen des polnischen Reiches vorbereitete, hatten sich in Rußland selbst sehr wichtige kirchliche Ereignisse zugetragen. Ich meine vor Allem die Verbreitung des Christenthums durch die Russen nach Lappland, Kasan, Astrachan und Sibirien, sowie die Wiedererneuerung desselben in Georgien und Iberien [2]). Diesem glücklichen Ereignisse gegenüber aber wurde der russischen Kirche im 16. Jahrhundert durch die Regierung des grausamen und schrecklichen Iwan IV. (1533—84) manche tiefe Wunde geschlagen. Bei seiner Thronbesteigung zwar hatte sich die schönste Einigkeit der geistlichen und weltlichen Gewalt gezeigt, und erstere bei der Krönung des Czars durch den Metropoliten im J. 1547 eine bisher nie genossene Ehre und Auszeichnung erlangt. Die Metropolitanwürde war der Czarenwürde gleich gestellt, und Metropolit und Czar nebeneinander auf gleich hohe herrliche Throne gesetzt worden [3]). Auch berief Iwan im J. 1551 die Bischöfe seines Reichs zu einem Concil nach Moskau wegen Verbesserung der russischen Kirche und Christianisirung der neueroberten Provinzen; und es hat auch diese Synode unter dem Namen Stoglawnik, d. h. das hundertsätzige Concil, einen bedeutenden Namen in der Geschichte der russischen Kirche sich erworben [4]). Aber bald sollte letztere auch den Druck des furchtbaren Herrschers empfinden, der sich, nachdem er mündig geworden, als absolutes Oberhaupt der Kirche gerirte, die Bischöfe und Metropoliten mit der willkührlichsten Grausamkeit behandelte, einsetzte, absetzte und sogar mordete, einen großen Theil des Kirchenguts einzog, im Widerspruch gegen das canonische Recht der griechischen Kirche die Prälaten zwang, seine vierte Verehelichung zu bestätigen, und seinen willkührlichen Ehescheidungen, ja Schließung einer fünften, sechsten und siebenten Ehe ruhig zuzusehen, obgleich solches in den Augen aller Griechen ein Gräuel war [5]). Nebstdem begünstigte Iwan den in

1) Strahl, Gesch. d. russ. K. Bd. I. S. 609. 611.
2) Strahl, a. a. O. S. 541. 557. 583 ff. 613. 617.
3) Strahl, a. a. O. S. 572.
4) Strahl, a. a. O. S. 576.
5) Karamsin, Bd. VIII. S. 157. 219. 220. 343. Strahl, a. a. O. 592. 599. 602 ff. 606 ff.

Rußland eindringenden Protestantismus und Socinianismus, hatte einen lutherischen Liefländer, Namens Elberfeld, zu seinem Günstling, zeigte selbst Neigung die Augsburgische Confession anzunehmen, und erlaubte in seiner eigenen Hauptstadt Moskau den Bau einer protestantischen Kirche [1]). Dagegen ließ er, als er die Stadt Polotsk den Polen abgenommen, alle katholischen Kirchen derselben von Grund aus zerstören, und schlug eine mildere Richtung erst dann ein, als er von dem Helden Stephan Bathory in große Noth gebracht, Roms Vermittlung ansprechen mußte. Auf dem hl. Stuhle saß eben Gregor XIII., der schon früher sein Auge auf Rußland gerichtet und wenigstens ahnend erkannt hatte, wie wichtig einst für die Universalität der Kirche die Union des damals freilich noch nicht so kolossalen russischen Reiches sein müßte. Er sandte nun den berühmten Jesuiten Anton Possevin zur Versöhnung der Streitenden an K. Bathory von Polen und an Iwan den Schrecklichen von Rußland i. J. 1581 [2]). Der Czar behandelte den Legaten mit so hohen Ehren, wie noch nie einen andern Gesandten; bei Nennung des päpstlichen Namens erhob er sich sammt dem Czarewitsch, und empfing mit Achtung die päpstlichen Geschenke und Schreiben, worin unter der Bedingung kirchlicher Union die Vermittlung zu einem günstigen Frieden mit Polen und kräftige Unterstützung gegen die Türken zugesichert wurde. Der Czar antwortete politisch, gestattete aber schon die erste Bitte des Legaten nicht, nämlich die Erlaubniß zum Bau einiger katholischen Kirchen für die katholischen Kaufleute und Einwohner Rußlands. Auf seinen Wunsch begab sich Possevin bald wieder in das Lager Bathory's, um diesen zum Frieden zu bewegen. Die Unterhandlungen begannen in einer Zeit, wo die Belagerung von Pskow ohne zu gelingen dem polnischen Helden viele Tausende raubte und sein Heer ihm entfremdete. Einigermaßen dadurch entmuthigt, gab Bathory dem Czaren manches von dem Eroberten zurück, und Possevin vermittelte den Frieden. Nachdem er dieß vollbracht, begab er sich im Januar 1582 wieder nach Moskau, um nun auch die Union zu bewirken, und erbat sich zu diesem Zwecke eine besondere Unterredung mit dem Czaren. Sie wurde ihm am 21. Februar 1582 gewährt. Der Czar erklärte gleich Anfangs entschieden seine Ungeneigtheit zur Union, ließ sich aber doch in eine

---

1) Strahl, a. a. O. S. 580 ff.
2) Karamsin, a. a. O. Bd. VIII. S. 260 ff.

Art Disputation mit dem Legaten ein, die nur zu heftigen Redensarten gegen die lateinische Kirche führte. Drei Tage später hatte Possevin abermals Audienz und wünschte, daß der Czar junge unterrichtete Russen nach Rom schicken möge, damit sie sich dort mit den Dogmen der alten griechischen Kirche und mit der lateinischen Sprache bekannt machen und so zu künftigen Vermittlern dienen könnten. Nicht minder möge er „die giftigen lutherischen Magister" aus dem Lande treiben. Die zweite Bitte wurde abgeschlagen, zur Erfüllung der ersteren leere Hoffnung gemacht. Auch von einem Kriege gegen die Türken wollte der Czar nichts mehr wissen, suchte dagegen den Possevin durch List dahin zu bringen, daß er einem schismatischen Gottesdienst beiwohne und dem russischen Metropoliten die Hand küsse. Der Legat klagte über Falschheit, und obgleich mit äußern Ehren umringt, konnte er doch für eine Union nicht das Geringste bezwecken, ja nicht einmal die Erlaubniß zum Bau einer katholischen Kirche erlangen. Nur die Freigebung von 18 zu Sklaven gemachten Spaniern und mildere Behandlung der kriegsgefangenen Katholiken aus Deutschland und Lithauen wurde ihm zugesichert [1]). Mit Geschenken entlassen reiste Possevin im März 1582 wieder ab, und stiftete auf dem Rückwege nach Rom ein Jesuitencollegium zu Braunsberg und ein anderes zu Olmütz zur Erziehung schwedischer Jünglinge in der katholischen Religion, denn auch Schweden hatte er der Kirche wieder einzuverleiben gesucht und theilweise selbst den König Johann III. temporär dafür gewonnen [2]).

Nach Iwan herrschte über seinen schwachen Sohn und Nachfolger Feodor Iwanowitsch (1584—89), dessen Günstling und Schwager, Fürst Boris Godunow, Staat und Kirche tyrannisirend. Ihm gelang es, das zu erreichen, was die vorausgegangenen Herrscher angestrebt hatten, die Lostrennung vom Patriarchen in Constantinopel und die Gründung einer russischen Nationalkirche, die bei hohem Namen wenig Freiheit haben sollte. Vor allem vertrieb er den klugen Metropoliten Dionys und erhob den Hiob auf den Stuhl, seinen gehorsamen Diener [3]). Als nun im J. 1588 der Patriarch Jeremias II. von Constantinopel in Moskau erschien, um

---

1) Karamsin, a. a. O. Bd. VIII. S. 288 ff. Theiner, a. a. O. S. 67 f.

2) Schröckh, Kirchengesch. seit der Reform. Bd. IV. S. 360.

3) Strahl, a. a. O. S. 613.

Almosen für die unter den Türken verarmte griechische Kirche und zum Bau einer neuen Kathedrale in Constantinopel zu sammeln, stellte ihm Boris Godunow das durch große Geschenke und Versprechungen unterstützte Ansinnen, den Metropoliten Hiob zum Patriarchen von Rußland zu erheben. Er that es und weihete am 26. Januar 1589 den Hiob mit vielem Pompe zum Patriarchen von Moskau, dem zugleich der dritte Rang in der gesammten griechischen Kirche, nach den Patriarchen von Constantinopel und Alexandrien und vor denen von Antiochien und Jerusalem zugewiesen wurde. Auch wurden vier russische Bischöfe zu Metropoliten, sechs andere zu (Titular) Erzbischöfen erhoben und nur acht verblieben als gewöhnliche Bischöfe [1]). Die Ehrentitel waren gestiegen, aber die Selbstständigkeit der Bischöfe nahm immer mehr ab.

In derselben Zeit, wo Rußland sich von Constantinopel trennte, unirten sich die russischen Provinzen in Polen wieder mit der katholischen Kirche. Zur leichtern Herbeiführung einer Union hatte Possevin zu Wilna eine Jesuitenschule und ein Seminar für junge Ruthenen errichtet, welche zur Union übertreten würden und zu Priestern ihrer Nation hier gebildet werden sollten [2]). Sowohl Stephan Bathory als Sigismund III. von Polen, beide selber katholisch, gingen freudig in seine Plane ein, weil religiöse Einigung der Einwohner das Königreich Polen nur stärker machen konnte. Der Papst und K. Sigismund stellten darum den Ruthenen die Vortheile der Union vor und begünstigten die Unirten, ohne jedoch, wie selbst der eifrige Russe Karamsin (Bd. IX. S. 318) gesteht, mit Gewalt oder Verfolgung zu drohen. Wohl aber unterstützten sie die Unionsfreunde auf alle Weise, während dagegen der Czar die Gegner der Union mit russischem Golde versah [3]). — Wider seinen Willen half der Patriarch von Constantinopel den Unionsplan ausführen. Von Moskau heimkehrend visitirte der genannte Jeremias II. auch die Metropole Kiew, setzte den Metropoliten Onissiphor ab, weihete an seine Stelle den Michael Rahosa (1589), strafte manche Bischöfe und Archimandriten, machte willkührliche Einrichtungen und

1) Karamsin, a. a. O. Bd. IX. S. 186. Nach Schmitt, (kritische Gesch. rc. S. 155) wäre der Rang des neuen Patriarchen geringer gewesen und er selbst dem Patriarchen von Jerusalem nachgestanden.

2) Theiner, a. a. O. S. 69.

3) Karamsin, Bd. IX. S. 319.

brandschatzte die Diöcesen. Dieß machte ihn verhaßt; zum Metropoliten von Kiew aber hatte er einen Mann erhoben, der sich bald als den entschiedensten Freund der Union zeigte. Im December 1594 berief er alle Bischöfe seiner Metropole zu einem Concil nach Brest (Breczc), um über die Frage zu entscheiden, ob Hiob von Rußland oder der Papst als Oberhaupt anerkannt werden solle. Der Spruch fiel beinahe einstimmig zu Gunsten Roms aus; nur zwei Bischöfe, von Lemberg und Peremyschl, waren anderer Ansicht, aber auch sie traten nachmals dem Synodal-Beschlusse bei. Sofort wurden die Bischöfe Hypation Phorias von Wladimir und Cyrill Terlecki von Luzk als Gesandte nach Rom geschickt im J. 1595, um dem Papste auf die Bedingungen der Florentiner Synode hin die Union anzubieten. Clemens VIII. nahm die Deputirten mit allen Ehren auf, und in das Consistorium eingeführt (23. Decbr. 1595), legten sie das für unirte Griechen übliche Glaubensbekenntniß (das nicänische sammt filioque und den Erklärungen von Florenz über den hl. Geist) für sich und ihre Committenten feierlich ab [1]). Zugleich wurde Alles, was die Florentiner Synode den Griechen einräumte, namentlich die Beibehaltung der alten Kirchengebräuche, Kirchensprache, Disciplinareinrichtungen u. dgl. auch ihnen gestattet, und Clemens ließ wegen Abschlusses dieser Union eine Festmünze prägen, mit dem Bilde des Papstes, dem sich ein Russe zu Füßen wirft, und mit der Umschrift: **Ruthenis receptis** und der Jahreszahl 1596 [2]). Ueberdieß publicirte er das Geschehene der ganzen Welt durch die Bulle: **Magnus Dominus et laudabilis.** — Die ruthenischen Bischöfe bestätigten sofort feierlich, was ihre zwei Deputirten gethan, und die

---

1) In Florenz hatten die Griechen die dogmatische Richtigkeit des Zusatzes filioque ausdrücklich anerkannt, doch hatte man damals nicht von ihnen verlangt, daß sie auch das Wort filioque in ihr Symbol aufnehmen müßten. Vergl. meine Abhandlung über die Union der Griechen, Artikel II. S. 252 f. der Quartalschr. 1847.

2) Die Geschichte sammt dem fraglichen Glaubensbekenntniß und andern Dokumenten dieser Union lieferten uns:

1. Caesar Baronius in seiner Abhandlung: **De Ruthenis ad communionem Sedis apost. receptis**, dem 7. Bande seiner Annales angehängt. Am Schlusse derselben gibt er auch eine Copie der oben besprochenen Münze.
2. Theiner, a. a. O. S. 96 und die dazu gehörigen Dokumente Nr. 2. 3. 4. und 5.
3. Auch handelt Karamsin, a. a. O. Bd. IX. S. 317 ff. von dieser Sache.

ruthenische Kirche wurde von nun an wie eine Mission betrachtet und der Congregatio de propaganda fide unterstellt. Durch ihre Vermittlung erhielt jeder neue Metropolit die päpstliche Confirmation, während ihm selber das Recht blieb, seine Suffraganen zu confirmiren und zu consecriren. Gewählt aber sollte er werden von den Bischöfen und Archimandriten.

Auf die Nachricht hievon schleuderte der neue Patriarch Hiob von Moskau den Fluch auf den unirten Clerus, und die Bischöfe von Lemberg und Peremyschl, welche, wie wir sahen, schon auf jener ruthenischen Synode der Union nicht geneigt waren, fielen jetzt wieder völlig von ihr ab. Unter dem berühmten Könige Johann Sobieski kehrten jedoch auch ihre Diöcesen zur Einheit zurück. Große Verdienste um Ausbreitung der Union erwarb sich der Metropolit Joseph Belamin Rudski (1613—1635), welcher von Papst Urban VIII. der Athanasius Rußlands und der Atlas der Union genannt worden ist, und durch den die unirte Kirche einen neuen Katechismus in kleinrussischer und polnischer Sprache (im J. 1632) erhielt. Fast hundert Jahre später (1720) ordnete die berühmte polnische Synode zu Zamoisk unter dem Metropoliten Leo Kiska und unter dem Vorsitze des päpstlichen Legaten Hieronymus Grimaldi wieder eine Reihe Verbesserungen in der unirten Kirche an [1]; aber aus zu großer Rigorosität hob sie manche der von Clemens VIII. concedirten griechischen Gebräuche wieder auf, und näherte sich auch im Ritus den Lateinern. Der hl. Stuhl wollte deßhalb die Synode Anfangs nicht bestätigen, denn mit hoher Weisheit erkannte er, daß die Lateinisirung die wahre Union in necessariis leichtlich hindere, und hatte darum auch den Uebertritt der Unirten zum lateinischen Ritus verboten. Erst auf wiederholtes Gesuch des gesammten unirten ruthenischen Episcopats ertheilt Benedikt XIII. endlich jener Synode die päpstliche Bestätigung [2], und der trotz des Verbots unter dem ruthenischen Adel häufig vorgekommene Uebergang von der unirten zur lateinischen Kirche zeigte wirklich in Bälde seine schädlichen Folgen, indem die unirten Ruthenen, als sie unter russische Herrschaft kamen, jetzt ihres natürlichen Beschützers, eines kräftigen unirten Adels entbehrten, und deßhalb viel leichter die Beute der russischen Disunions-Tendenzen geworden sind. Am meisten haben

1) Theiner, a. a. O. S. 347 ff.

2) Theiner, a. a. O. S. 279 f.

die ruthenischen Basilianermönche durch ihre Latinomanie geschadet, mit welcher sie zugleich das Streben nach Emancipation vom unirten Metropoliten verbanden, und Benedikt XIV. fand darum für nöthig, mehrere Bullen gegen die Anmaßungen der Basilianer zu erlassen [1]. Nach ihm hat noch einmal Clemens XIV. (1769—1774) der unirten Kirche durch ein neues Verbot des Uebertritts zum lateinischen Ritus aufzuhelfen gesucht; allein er selbst mußte noch den Anfang jener politischen Ereignisse erleben, in deren Folge die schon geschwächte unirte Kirche fast gänzlich zerstört wurde. Auf welche Weise und durch welche Mittel dieß unter Katharina II. und Nikolaus I. geschehen sei, darzustellen liegt für jezt nicht in unserer Aufgabe; dagegen müssen wir anführen, daß jene Union auch in den polnisch-russischen Provinzen nie vollkommen durchgeführt werden konnte, daß vielmehr noch immer viele disunirte Gemeinden verblieben und es neben dem unirten Metropoliten von Kiew auch einen disunirten gab, der fünf weitere schismatische Bischöfe unter sich hatte und dem Patriarchen von Moskau unterstand. Seit dem J. 1635 hatten diese Disunirten sogar eine eigene Universität zu Kiew, Academia orthodoxa Kiovo-Mogiloena, von dem disunirten Metropoliten Peter Mogila gestiftet, aus der viele polemische Schriften gegen die Union hervorgegangen sind [2].

Doch blicken wir wieder nach dem eigentlichen Rußland. Als die polnisch-russischen Provinzen in die Union eintraten, regierte über Rußland faktisch Boris Godunow statt seines Schwagers Feodor I. Nach des Letztern Tod im J. 1598 schwang sich Boris durch Ermordung des Czarewitsch Demetrius, unter Mitwirkung eines großen Theils der hohen Geistlichkeit, namentlich seiner Creatur des Patriarchen Hiob, selbst auf den Thron im Jahre 1598. Doch ein Diakon und Mönch, Gregor Jakob Otrepiew, beigenannt Rastriga, d. h. entlaufener Mönch, trat im J. 1604 in Polen und Lithauen als Pseudodemetrius auf, und erhielt großen Anhang. Selbst der König Sigismund III. von Polen, der päpstliche Nuntius Rangoni und viele polnische Große wurden von dem Betrüger gewonnen und unterstützten ihn. Dafür machte er ihnen, besonders dem Nuntius, die feierlichsten Zusicherungen, sobald er auf den Thron käme, die Union auch in Rußland durchzuführen, und

1) Theiner, a. a. O. S. 272 f.
2) Theiner, a. a. O. S. 109.

trat selbst schon insgeheim im Jesuitenkollegium zu Krakau der katholischen Kirche bei [1]). Auch Papst Clemens VIII., mit dem er in Briefwechsel trat, interessirte sich für ihn, und versicherte ihn seines Schutzes. Der Woiwode Mnischek von Sendomir (in Polen) verlobte dem Pseudodemetrius seine schöne Tochter Marina und trat an die Spitze der polnischen Unterstützung des russischen Prätendenten. Es half nicht, daß Boris Godunow und der Patriarch Hiob das Ganze für einen Betrug erklärten; die donischen Kosaken sprachen sich für Demetrius aus, ebenso die russische Ukraine, und bald sammelte sich ein Heer, an dessen Spitze Demetrius wie ein muthiger Ritter nach Rußland zog. Seine Manifeste wirkten auf das Volk, überall fiel es ihm sammt den Obrigkeiten zu und ohne Schwertstreich gingen die Grenzfestungen zu ihm über. Godunow, schlechten Gewissens, verlor seine sonstige Klugheit; die Liebe der Russen hatte er schon früher eingebüßt. Sein Heer wurde am 18. Decbr. 1604 von Demetrius geschlagen; dagegen unterlag dieser in einer andern Schlacht im Januar 1605, galt auch bereits selbst als todt, sammelte jedoch wieder neuen Anhang, und zwar mit solchem Erfolg, daß die Partei Godunow's immer kleiner und immer lauer wurde. Da starb Letzterer plötzlich (wahrscheinlich durch Gift) im J. 1605 und hinterließ seinen 15jährigen Sohn Feodor II. als Czaren. Sein oberster Feldherr Basmanow, bisher der beste Kämpfer gegen den Prätendenten, ging nun sammt dem Heere zu diesem über, und in vollem Pompe, überall anerkannt, zog Demetrius gegen Moskau. Bevor er noch ankam, wurde der junge Feodor II. von dem empörten Volke vom Throne gestoßen und gefangen gesetzt, bald darauf sammt seiner Mutter Maria erwürgt, der Patriarch Hiob seines Amtes beraubt und eingesperrt. Darauf hielt Demetrius am 20. Juni 1605 seinen feierlichen Einzug in Moskau, und regierte mit Kraft und Weisheit, als wäre er zum Throne geboren gewesen. Des ehemaligen Czaren Iwan des Schrecklichen siebente Frau, die angebliche Mutter des Demetrius, wurde aus dem Kloster, in das sie gesperrt war, herbeigeholt, erklärte, wahrscheinlich aus Haß gegen das Haus Godunow in die Täuschung eingehend, den Betrüger öffentlich für ihren Sohn, und umarmte ihn vor dem versammelten Volke. Doch das Glück hatte den Demetrius übermüthig gemacht, er zeigte den Bojaren Verachtung, zog überall die Polen und andere Auslän-

1) Karamsin, a. a. O. Bd. X. S. 111.

der den Russen vor, verschwendete viel, lebte in Ausschweifungen, vernachlässigte manche heilige Gebräuche, schätzte die russischen Geistlichen und Mönche gering, hatte dagegen zum größten Aergerniß der Russen vielfach Jesuiten um sich, gab ihnen eines der schönsten Häuser der Residenz und gestattete ihnen sogar im Kreml lateinischen Gottesdienst. Auch seine Verheirathung mit der katholischen Polin galt den Russen als Verbrechen gegen Religion und Nationalität. Nebenbei machte jedoch Demetrius auch nicht die geringste Anstalt, sein Versprechen in Betreff der Union zu erfüllen, und der Papst schickte ganz umsonst den Grafen Alexander Rangoni, einen Neffen des Nuntius in Polen, an ihn ab [1]). — Nicht lange, so verbreiteten sich Gerüchte über seine wahre Abstammung, von seinen eigenen Verwandten, ja selbst von seiner eigenen wahren Mutter ausgehend. Fürst Wassily Schuisky trat an die Spitze der Unzufriedenen, und während noch die kolossalen Festlichkeiten der Hochzeit mit Marina dauerten, brach der Aufstand aus am 17. Mai 1606. Demetrius, fast von Allen verlassen, entsprang durch ein Fenster, wurde umringt, auch von Iwan's Wittwe, die jezt widerrief, für einen Betrüger erklärt, von zwei Edelleuten erschossen, vom Volke zerrissen. Marina und ihr Vater wurden von den Bojaren gerettet, einige andere Polen und mehrere Jesuiten, auf Anstachelung einiger Popen, vom Pöbel ermordet. Fürst Wassily (Basilius) Schuisky wurde nun zum Czaren erwählt im J. 1606, drei neue Pseudo-Demetrii und ein Pseudo-Peter (angeblicher Sohn Feodor's) traten auf, und schreckliche Anarchie und Thronstreitigkeiten entstanden, bis endlich hauptsächlich durch den Clerus das dem rechtmäßigen Czarengeschlechte verwandte Haus Romanow in Michael Romanow Fedorowitsch (1613—1646) auf den Thron erhoben wurde. Gegen den Clerus dankbar räumte er diesem wieder mehrere Vorrechte ein und der Metropolit Mogila von Kiew verfaßte jezt (1630—1640) das berühmte Glaubensbekenntniß der morgenländischen Kirche, dessen wir weiter unten näher gedenken werden.

Unter Michaels Sohn und Nachfolger Alexis (1646 bis 1676) entstand die Sekte der Raskolniks oder Altgläubigen aus Veranlassung einer Verbesserung der Kirchenbücher. Schon im Anfange des 16. Jahrhunderts hatte, wie wir oben bemerkten, der griechische

1) Karamsin, a. a. O. Bd. X. S. 197.

Mönch Maximin angefangen, die russischen Kirchenbücher mit ihren griechischen Originalen zu vergleichen und die in die alten slavonischen Versionen eingeschlichenen Fehler zu verbessern. Allein aus Verdacht, als mache er die Bücher ketzerisch, wurde er in ein Kloster gesperrt und seine Arbeit blieb ohne Erfolg. Auch mehrere spätere Versuche führten zu keinem Resultate, bis unter dem berühmten Patriarchen Nicon 1654 und seinem Nachfolger Joseph ein großes auch von den morgenländischen Patriarchen und ihren Gesandten besuchtes Concil eine solche Verbesserung selbst vornahm. Doch auch damit waren manche Fanatiker äußerst unzufrieden und traten mit Heftigkeit gegen die Niconianer (wie sie die übrige russische Kirche nannten) und für die alten Kirchenbücher auf, weßhalb sie selbst die Starowierzi (d. i. die Altgläubigen) und Raskolniki (d. i. die Getrennten) genannt wurden [1]. Durch Verfolgung vermehrte sich die Zahl und die Erbitterung der Sektirer, bedeutende Emeuten brachen aus, Hinrichtungen gaben den Fanatikern Martyrer, wer zu ihnen übertrat und nach den neuen Kirchenbüchern getauft worden war, den tauften sie noch einmal, trennten sich aber auch selbst wieder unter einander. Seit Katharina II. geschahen wiederholt Versuche, sie unter Belassung mancher Eigenthümlichkeiten wieder mit der Kirche zu uniren, aber ohne großen Erfolg. Die Unirten heißen seither Jedinowerzi, d. i. die Gleichgläubigen. Bald wurde der Name Raskolnik's generalisirt und auch auf verschiedene andere Sektirer übertragen, die jetzt in Rußland in nicht geringer Zahl bald mit bald ohne Priester entstanden. Erstere heißen Popowschtschina, letztere Bespowschtschina. Darunter war die Sekte des Pseudopriesters Lepichin besonders in Sibirien (die Morelschiki) fanatisch bis zur sogenannten „Feuertaufe," so daß Tausende von ihnen freiwillig ins Wasser sprangen, andere sich lebendig begraben ließen [2]). Viele dieser Sekten, deren manche wie die Duchaborzi (Lichtkämpfer) fast gar nichts Christliches mehr festhalten, haben sich bis auf den heutigen Tag erhalten, vorzugsweise in Großrußland, bei den Kosaken und im Norden, während die Kleinrussen nicht zur Sektirerei geneigt sind. Seit Peter dem Gr.

1) Strahl, Beiträge rc. S. 290. Theiner, a. a. O. S. 110. Harthausen, a. a. O. Bd. I. S. 348 ff. Bd. III. S. 89.

2) Strahl, a. a. O. S. 301 u. 307. Harthausen, a. a. O. Bd. I. S. 337 ff.

hat die Regierung wiederholt, auch noch in den Jahren 1841, 1842 und 1843 durch Exilirung in großem Maßstab nach Sibirien und in den Caucasus die Sekten zu ersticken gesucht, ohne jedoch zum Ziele zu gelangen [1]).

Eine wichtige Epoche macht in der russischen Profan- und Kirchengeschichte die Regierung Peter's d. Gr. Während Peter noch mit seinem ältern aber unfähigen Bruder Iwan das Reich theilte (1682—89), in Wahrheit aber seine ältere Schwester, die kluge Sophia, regierte, machte der gelehrte und angesehene Erzbischof Simeon von Polotsk den Vorschlag, der russischen Kirche einen Papst, vier Patriarchen und zwölf Metropoliten zu geben, in der geheimen Absicht, durch diese neue Einrichtung die Union mit der lateinischen Kirche, der er sehr gewogen war, anzubahnen. Auch übersetzte er zu diesem Zwecke verschiedene lateinische Hauptschriften, z. B. die Pastoral-Regel Gregors d. Gr. ins Russische [2]). Aber sein Todfeind, der Patriarch Joachim, zerstörte diesen Plan, wie den des deutschen Kaisers Leopold I., welcher im J. 1686 seinem Gesandten zu Moskau den berühmten Jesuiten Johann Vota beigab, um für die Union thätig zu sein. Er konnte jedoch nicht mehr erreichen, als daß in der Gesandtschaftskapelle katholischer Gottesdienst frei gehalten werden durfte [3]).

Bald nach dem Antritt der Alleinregierung im Jahr 1702 gestattete Peter d. Gr. allen Confessionen freien öffentlichen Gottesdienst in seinem ganzen Reiche, genehmigte den Kapuzinern und Jesuiten ungehindert Missionen in Rußland, schätzte letztere als Erzieher und übertrug ihnen den Unterricht des jungen russischen Adels. Als ihm der Patriarch Adrian und die Bischöfe dagegen Vorstellungen machten, erwiderte er zornig: „ihr Büffel versteht doch nicht die Jugend zu unterrichten" [4]). Mit dem hl. Stuhle unterhielt er die freundschaftlichste Verbindung, und manche Aeußerungen ließen vermuthen, daß er eine Vereinigung beider Kirchen ernstlich gewünscht habe. Dahin deutete man auch die lange Nichtbesetzung des Patriar-

---

1) Ausland, Jahrg. 1842. Nr. 313. Harthausen, a. a. O. Band I. S. 361. 409 ff.

2) Theiner, a. a. O. S. 111. Strahl, Beiträge S. 235. Pers. gelehrtes Rußland, S. 252 ff.

3) Theiner, a. a. O. S. 113. Strahl, Beiträge S. 236.

4) Theiner, a. a. O. S. 114.

chenstuhles (Patriarch Adrian starb den 16. Nov. 1700 und man wartete 20 Jahre auf einen Nachfolger), und mehrere der von ihm bevorzugtesten russischen Bischöfe waren der lateinischen Kirche sehr geneigt, namentlich Erzbischof Theophylakt Lopatinski von Twer und Stephan Jaworski, Metropolit von Räsan und Administrator des erledigten Patriarchats, mit dem Titel Exarch. Wegen seines nach Bellarmin bearbeiteten Werkes „Petra fidei" gegen Lutheraner und Calvinisten, nannte man ihn selbst den russischen Bellarmin [1]).

Die Geneigtheit Peter's für die Union voraussetzend machte ihm die Sorbonne bei seiner Anwesenheit zu Paris im J. 1717 Vorschläge in dieser Richtung. Er legte sie seiner Geistlichkeit vor; diese aber verstand durch allerlei Ausflüchte Alles zu vereiteln [2]). Ueberhaupt scheint Peter d. Gr. in den letzten Jahren seiner Regierung weniger freundlich gegen die katholische Kirche gesinnt gewesen zu sein; wenigstens opferte er im J. 1719 die Jesuiten dem Hasse der russischen Geistlichkeit und verbannte sie, gebot auch in demselben Jahre, daß alle Kinder aus gemischten Ehen in der russischen Religion erzogen werden mußten [3]). Unwahr dagegen ist, daß Peter bei einer Hofmaskerade im J. 1702 den Papst und die katholische Kirche lächerlich gemacht habe. Er persiflirte vielmehr den russischen Patriarchen und Clerus, wie Theiner aus der Beschreibung eines Augenzeugen darthut [4]).

Uebrigens ist die Hoffnung einer Union wohl nicht der Hauptgrund der vieljährigen Erledigung des Patriarchalstuhls gewesen. In vielen Punkten war Peter, von abendländischer Bildung ergriffen, mit der russischen Kirche namentlich dem Aberglauben, Bilderdienst, Ceremonienwesen, Unduldsamkeit und Unwissenheit höchst unzufrieden. Um solche Mängel zu heben hatte er schon mehrere Edikte, insbesondere über Errichtung von Schulen an den Bischofssitzen (im J. 1700) erlassen [5]). Noch mehr durfte er zu erreichen hoffen, wenn er größeren Einfluß auf die Kirche gewann. Zugleich mochte er cäsareopa-

1) Theiner, a. a. O. S. 115. 119.
2) Schröckh, Kirchengesch. seit der Ref. Bd. IX. S. 158 f.
3) Theiner, a. a. O. S. 129. Strahl, Beiträge S. 240 f.
4) Theiner, a. a. O. S. 125. Schröckh, a. a. O. S. 283.
5) Strahl, Beiträge rc. S. 238.

pistische Ansichten liebgewonnen haben [1]). Dem hiezu entworfenen Plane, die Patriarchalwürde ganz aufzuheben, sollte die 20jährige Sedisvakanz als Einleitung und Vorbereitung dienen. Der Exarch hieß zwar Administrator des Patriarchats, allein seine Gewalt war von der des Patriarchen himmelweit verschieden, und nur die laufenden und minder wichtigen Angelegenheiten ihm unterstellt. Die etwas wichtigeren wurden einer Art Synode vorgelegt, die sich unter dem Vorsitze des Exarchen auf Befehl des Kaisers von Zeit zu Zeit in Moskau versammelte; die allerwichtigsten aber behielt sich der Czar selbst zur Entscheidung vor, benahm sich während der Sedisvakanz bereits faktisch als geistlicher Diktator, und erließ seit Anfang des 18. Jahrhunderts eine Reihe von Dekreten und Gesetzen, die in das kirchliche Gebiet eigenmächtig eingreifen, und über die Befugnisse eines weltlichen Regenten weit hinausliegen, wenn sie auch wohlgemeint und theilweise wirklich geeignet waren, in den Klöstern und unter dem Weltclerus bessere Ordnung zu schaffen und namentlich die wissenschaftliche Bildung zu heben. Selbst die Laienbrüder in den Klöstern, und die Zellen der Mönche und Nonnen entgingen der kaiserlichen Reformirlust nicht, und in den 26 von Peter selbst verfaßten Zusatzartikeln zur geistlichen Regulation (= das neue Organisationsstatut) gab er den Geistlichen eine völlige Pastoralinstruktion, und schrieb z. B. vor, wie sie das Sakrament der Buße verwalten, und wo sie dabei strenge, wo milde sein müßten [2]). Um recht sicher zu gehen, drohete er seinen Bischöfen mit Anschluß an Rom, falls sie seine Kirchenreformen nicht billigen würden. Zugleich wurde er dabei von manchen hohen Geistlichen kräftigst unterstützt, und zwar war es neben dem genannten Exarchen besonders Theophanes, von Peter zum Titularerzbischof von Pleskow, später von Nowgorod ernannt, ein gelehrter und feiner Hofmann, der das Vertrauen des Kaisers in hohem Grade besaß, und in seinem Auftrage das Statut für die neue Kirchenverfassung entwarf. Nachdem Peter Alles gehörig vorbereitet glaubte, erklärte er den um ihn versammelten hohen Prälaten, „daß ein Patriarch weder zur Regierung der Kirche nöthig, noch dem Staate nützlich sei. Er habe sich darum entschlossen, eine andere Form des Kirchenregiments einzuführen, welche die Mitte hielte zwischen der Regierung einer Person und der durch allgemeine

---

1) Schröckh, a. a. O. S. 171. Schmitt, a. a. O. S. 168 ff.
2) Schmitt, a. a. O. S. 168.

Concilien, denn diese beiden Regierungsweisen seien wegen des großen Umfangs des Reichs unpassend. Die erstere führe zum Despotismus (des Patriarchen), die andere sei zu kostspielig, langsam und unbequem. Es solle deßhalb eine kleine, ausgesuchte, beständige Synode errichtet werden, welcher die Besorgung der geistlichen Angelegenheiten obliege." — Einzelne Gegenvorstellungen, die laut werden wollten, unterdrückte der Czar durch den Machtspruch: „hier (auf sich selbst deutend) ist euer Patriarch," und versammelte nun im Januar 1720 das letzte russische Concil zu Moskau, auf welchem alle Bischöfe und die Archimandriten und Igumenen der vornehmsten Klöster erschienen und im Vereine mit den ebenfalls berufenen weltlichen Großen, zusammen 95 Personen, das neue Kirchenstatut, die geistliche Regulation genannt, unterzeichneten [1]). An die Stelle des Patriarchen trat nun die permanente „heilige gesetzgebende Synode," die am 25. Februar 1721 feierlich eröffnet wurde, und im Ganzen aus zwölf Mitgliedern, nämlich einem Präsidenten (dem bisherigen Exarchen Stephan), zwei Vicepräsidenten (darunter Theophanes), vier Räthen, vier Assessoren und einem Kanzleidirektor bestehen sollte. Schon im folgenden Jahre wurden jedoch zwei weitere Mitglieder beigefügt. Sämmtliche Mitglieder müssen Geistliche sein, Erzbischöfe, Bischöfe, oder sonst angesehene Priester, Archimandriten oder Protopopen; und Peter wählte hiezu in der That ausgezeichnete Männer. Zugleich aber beschränkte er die Befugnisse dieser „heiligen Synode" auf eine den neuen europäischen Staatstheorien ganz verwandte Weise auf das sogenannte „rein geistliche" Gebiet. In Beziehung auf dieses sollte sie die nämliche Macht haben, wie der kaiserliche Senat in den weltlichen Angelegenheiten, bei gemischten Gegenständen aber sollten Senat und Synode gemeinschaftlich berathen und ihren Beschluß dem Monarchen zur Genehmigung vorlegen. Ja noch mehr, das große Gebiet des geistlichen Gerichtes, das bisher dem Patriarchen zustand, wurde der Synode gänzlich entzogen und den weltlichen Gerichten zugewiesen, und es blieb ihr als Hauptgeschäft nurmehr die Aufsicht über den

---

1) Am ausführlichsten wird die kirchliche Reform Peter's d. Gr. beschrieben von King (anglik. Geistl. in Petersburg) in s. Werke: „Die Gebräuche und Ceremonien der griechischen Kirche in Rußland. Aus dem Englischen übersetzt, mit Kupfern. Riga 1773. S. 407 ff. Daraus schöpfte Schmitt, a. a. O. S. 169 ff.

Gottesdienst und den Religionsunterricht, sowie das Recht, für jedes erledigte Bisthum dem Kaiser zwei Candidaten zu präsentiren, welcher dann daraus einen erwählt. Sie heißt zwar officiell „die gesetzgebende," aber ihre Edikte und Gesetze bedürfen der kaiserlichen Genehmigung, und damit sie ja, auch im Kleinen, nichts beschließe, was diesem mißfällig wäre, ist ihr ein hoher Staatsbeamter als Oberprokurator beigegeben, dem das Vetorecht gegen jeglichen Beschluß eingeräumt ist. Wie dieser, so werden auch die geistlichen Mitglieder der hl. Synode vom Kaiser ernannt und schwören, daß sie auch in geistlichen Dingen kein anderes Oberhaupt als den Monarchen kennen. Die Autonomie der russischen Kirche war damit zu Grabe getragen und der Cäsareopapismus dafür ins Leben gerufen [1]). Der Kaiser regiert theils selbst, theils durch seine Synode, auch in der Kirche, er ist ihr Haupt, wenn er sich gleich nur ihren Beschützer nennt, ja er regiert seine Kirche in vieler Hinsicht mit noch größerer Machtvollkommenheit, als der Papst die katholische. Und doch ist ein wesentlicher Unterschied zwischen beiden, indem die Kaiser niemals in dogmatischen Fragen entscheiden. Das Urtheil hierüber steht der dirigirenden Synode allein zu; welche sich in wichtigen Fällen mit den übrigen morgenländischen Patriarchen in's Einvernehmen setzt [2]).

Dieser hl. Synode sind alle russischen Bischöfe gleichmäßig unterstellt, und es hat zu diesem Zwecke Peter d. Gr. schon vor Errichtung der Synode die Metropolitanwürde und die verschiedenen Titular- und Rangunterschiede unter den Bischöfen mit wenigen Titularausnahmen völlig aufgehoben, statt der vielen Erzbischöfe nur einfache Bischöfe ernannt und sie alle auf eine und dieselbe hierarchische Linie gestellt. Nur wer besonders geehrt werden soll, erhält von dem Kaiser den Titel eines Erzbischofs [3]).

Peter fand übrigens für gut, von dem Patriarchen Jeremias zu Constantinopel, und durch diesen auch von den übrigen morgenländischen Patriarchen die Zustimmung zu dieser neuen Einrichtung zu erbitten, und erhielt sie in der That im Septbr. 1723. Die constantinopolitanischen Patriarchen betrachteten und betrachten dabei die

1) Schmitt, a. a. O. S. 173. 174. 214. Vergl. auch den Artikel: „Dirigirende Synode" von Kerker, im Freiburg. Kirchenlex. Bd. X. S. 614.

2) Harthausen, a. a. O. Bd. III. S. 91.

3) Schmitt, a. a. O. S. 165.

fragliche Synode immer als Stellvertreterin des (ehemaligen) russischen Patriarchen und haben sie nun stets mit dem Namen der „patriarchalischen" beehrt [1]).

Diese von Peter ausgegangene Einrichtung der russischen Kirche dauert nicht nur bis auf den heutigen Tag in Rußland fort, sondern wurde auch bei der neuen kirchlichen Organisation des Königreichs Griechenland von der Regentschaft (während der Minderjährigkeit Otto's I.), namentlich von dem bayerischen Staatsrathe v. Maurer nachgeahmt und der Hauptsache nach eingeführt, um auch in Griechenland die Kirche in dieselbe Abhängigkeit von der Krone zu bringen wie in Rußland.

Werfen wir nun noch einen Blick in das Innere der russischen Kirche, so finden wir sie im Dogma, wenigstens grundgesetzlich und nach Vorschrift ihrer symbolischen Bücher, in völliger Harmonie mit der gesammten disunirten morgenländischen (griechischen) Kirche, so daß sie von der katholischen nur in zwei wesentlichen Punkten, in der Lehre vom hl. Geiste (dessen Ausgehen auch aus dem Sohne sie verwirft), und durch Nichtanerkennung des römischen Primates differirt. In der Lehre vom Fegfeuer dagegen, welche häufig auch als Differenzpunkt angeführt wird, ist kein wesentlicher Unterschied zwischen uns und den Russen (überhaupt den Griechen) vorhanden, wie sich dieß bei den Verhandlungen auf der florentiner Synode im Jahre 1439 deutlich herausstellte und von uns bereits anderwärts gezeigt worden ist [2]). Das Gleiche bezeugt auch Freiherr von Haxthausen in seinem trefflichen Werke: „Studien über die innern Zustände rc. Rußlands" (Hannover 1847, Theil I. Seite 86) mit dem Bemerken, die ganze Differenz sei hier ein Wortstreit, indem die Russen wohl ein Purgatorium aber kein Fegfeuer anerkennen. Das Genauere darüber wird uns unten Seite 383 begegnen. Eine weitere beträchtliche aber nicht eigentlich dogmatische Differenz findet in Betreff der Ehescheidung statt, indem die Russen wie alle Griechen im Falle des Ehebruchs die Ehescheidung und Wiederverheirathung gestatten. Doch schon die genannte florentiner Synode hat diesen Punkt nicht für einen grundwesentlichen erachtet und das Aufgeben dieser Praxis von Seite der unirten Griechen zwar gewünscht,

1) Schmitt, a. a. O. S. 201.
2) Quartalschrift 1847. S. 199.

aber es nicht zur conditio sine qua non der Union gemacht [1]). Alle übrigen Differenzen zwischen der russischen und katholischen Kirche beziehen sich nur auf den Ritus (z. B. Laienkelch) und die Disciplin (z. B. Priesterehe), im Dogma aber verharrt die russische Kirche, die angeführten Punkte ausgenommen, noch immer, wenn auch nicht alle Dogmen bei ihr vollständig ausgebildet sind, in jener Uebereinstimmung mit dem Stamme der allgemeinen Kirche, wie sie schon vor der Lostrennung unter Photius und Michael Cerularius statt hatte. Sie verehrt mit uns dieselben alten Glaubensbekenntnisse (jedoch ohne filioque), verwirft mit uns alle alten Häresien, die Arianer, Pneumatomachen, Apollinaristen, Nestorianer, Monophysiten und Monotheleten, und anerkennt wie wir die acht ersten allgemeinen Concilien, die ja sämmtlich im Bereiche der griechischen Kirche abgehalten wurden, und denen sie noch das von uns weniger hochgeschätzte Quinisextum oder Trullanum vom Jahre 692 beizählt. Die späteren, im Bereiche der lateinischen Kirche abgehaltenen eilf allgemeinen Synoden dagegen, von der ersten lateranensischen bis tridentinischen, werden, wie von den Griechen überhaupt, so auch von den Russen nicht anerkannt. Die wichtigste symbolische Schrift der Russen, die sich dem Ansehen nach den alten Symbolen und den Akten der acht ersten allgemeinen Concilien unmittelbar anschließt, ist die von dem disunirten Metropoliten Mogila von Kiew (s. o. S. 373) im Vereine mit seinen Suffraganen zwischen den Jahren 1630—40 entworfene *ἔκθεσις τῆς τῶν Ῥώσων πίστεως* (Erklärung des Glaubens der Russen).

Um ihr größere Auktorität zu geben, legte Mogila dieselbe dem Patriarchen von Constantinopel zur Bestätigung vor, und auf dessen Verlangen trat nun in der Moldau eine Commission aus Abgeordneten von Constantinopel und von Kiew zusammen, um jene Arbeit auf's Gründlichste zu prüfen. Nach dieser neuen Durchsicht fand die Commission dieselbe für würdig, ein symbolisches Buch der gesammten morgenländischen Kirche zu werden, gab ihr darum den Titel *ὀρθόδοξος ὁμολογία τῆς πίστεως τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας τῆς ἀνατολικῆς*, und überschickte sie den vier apostolischen Stühlen des Morgenlandes (wie sich die Griechen ausdrücken) zur Bestätigung. Diese erfolgte am 11. März 1643 durch feierliche Unterschrift der Patriarchen Parthenius von Constantinopel, Joannicius

1) Quartalschrift 1847. S. 257.

von Alexandrien, Makarius von Antiochien und Paisius von Jerusalem. Sofort wurde diese symbolische Schrift von der Synode zu Jerusalem unter Dositheus im J. 1672 auf's Neue approbirt [1]), auch überall amtlich gedruckt und verbreitet, in Rußland im J. 1685 mit Erlaubniß des Patriarchen Joachim von Moskau in die slavonische Sprache übersetzt, und öfter, namentlich im J. 1722 auf Befehl Peter's d. Gr. unter Aufsicht seiner „heiligen Synode" zu Petersburg gedruckt. Schon früher im J. 1695 war eine Ausgabe des griechischen Originaltextes mit lateinischer Uebersetzung von dem Prof. Normann in Upsala besorgt, in Leipzig erschienen, ebendaselbst ließ Frisch seine deutsche Uebersetzung aus dem slavonischen Texte unter dem Titel: „der größere Catechismus der Russen" erscheinen; noch andere Ausgaben folgten, bis endlich Licentiat Kimmel, selbst ein Ruthene, im J. 1843 zu Jena die neueste griechisch-lateinische Edition in seinem Sammelwerke Libri symbolici ecclesiae orientalis p. 56—324 besorgte. Diese symbolische Schrift wurde in der geistlichen Regulation Peter's d. Gr. ausdrücklich als die Norm und als das wahre Bekenntniß der russischen Kirche deklarirt, und der auf Befehl Peters herausgekommene kleine Catechismus ist nichts als ein Auszug daraus [2]).

Gleich in seinem Eingange erklärt das fragliche symbolische Buch der Russen ganz ausdrücklich, daß beides: Glauben und gute Werke nöthig seien, um selig zu werden. Der erste Theil des Ganzen handelt vom Glauben und es wird dieser unter Zugrundlegung der zwölf Artikel des nicänischen Symbolums in 126 Fragen und Antworten erörtert, vor Allem aber erklärt, daß der Glaube aus zwei Quellen: Schrift und Tradition zu schöpfen sei (quaest. 4). Im Einzelnen wird nun die Trinitätslehre erörtert, das Ausgehen des heil. Geistes aus dem Vater allein gelehrt, die Existenz der Engel, ihre Obhut über die Völker, die Städte und Menschen, und die Nützlichkeit des Gebetes zu ihnen ausgesprochen. Darauf folgt die Lehre vom Sündenfall, und ganz richtig wird hiebei gesagt: obgleich der freie Wille des Menschen durch die erste Sünde viel gelitten hat, so komme es doch noch auf

1) Vgl. Quartalschrift 1843. S. 592.

2) Vergl. die Dissert. de ecclesia ruthenica v. Jerem. Frid. Reiss (Kanzler in Tübingen) 1762, p. 21 seqq. Schmitt, a. a. O. S. 228. Schröckh, Kirchengesch. seit der Reform. B. V. S. 407.

den Vorsatz eines Jeden an, ob er gut oder gottlos sein wolle; zu ersterem bedürfe er jedoch des göttlichen Gnadenbeistandes (quaest. 27). Weiterhin wird das dreifache Amt Christi auseinandergesetzt, die Verehrung der h. Jungfrau sammt dem englischen Gruße und dem Kreuzeszeichen empfohlen. Vom Abendmahle ist gesagt, daß Christus auf eine sakramentale Art darin gegenwärtig sei, nämlich durch die wesentliche Verwandlung des Brodes und Weines (μετουσιώσεως, d. i. Veränderung der Substanz, οὐσία); von den Andachten, Gebeten und Almosen, besonders dem Meßopfer wird gelehrt, daß durch sie auch den Seelen der Verstorbenen Hülfe geleistet werde (quaest. 65 et 66). Dagegen wird behauptet: davon, daß die Verstorbenen für begangene Sünden noch satisfaciren könnten durch Straferduldung, besonders durch Feuer, wisse die Kirche nichts, und es sei deßhalb die Lehre des Origenes auf der zweiten allgemeinen Synode verworfen worden. Ein Verstorbener könne doch kein Sakrament der Kirche mehr empfangen, eine Satisfaktion wäre aber ein Theil des Bußsakraments. — Die Kirche bete für die Verstorbenen, damit Gott ihnen verzeihe, aber satisfaciren könnten dieselben nicht mehr (quaest. 66). — Eine Reinigung durch wirkliches Feuer aber wird als origenistisch verworfen. Später wird bei dem achten Glaubensartikel der Punkt von dem Ausgange des hl. Geistes abermals erörtert; und im neunten sehr ausführlich von der Kirche gehandelt. Neun Kirchengebote werden hier aufgeführt: 1) an allen Sonn- und Festtagen muß der Christ den horis matutinis, der Liturgie (Messe), Vesper und Predigt anwohnen, 2) jährlich vier Fasten halten (a) vom 15. Nov. bis Weihnachten, b) die Quadragesima, c) vom Ende der Pfingstwoche bis Peter und Paul, d) vom 1. August bis Mariä Himmelfahrt. 3) Jeder Christ soll die Geistlichen achten, 4) im Jahre viermal beichten [1]), 5) keine häretischen Bücher lesen, 6) für seine

1) Ueber die Beicht der Russen finden wir in der Uebersetzung ihres Euchologion von Rajewsky, Erzpriester bei der kais. russ. Gesandtschaft in Wien (Wien 1861, Thl. II. S. 47 ff.) folgenden Aufschluß: „Der Priester führt jedes einzelne Beichtkind, nicht zwei oder mehrere auf einmal, mit bloßem Haupte vor das Bild unseres Herrn J. Ch. und fängt an:

Gelobt sei unser Gott allezeit, jezt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.

Ehre sei dir, o unser Gott, Ehre sei dir.

Himmlischer König, Tröster u. s. w.

Nebenmenschen, besonders geistliche und weltliche Vorgesetzte beten, 7) soll alle Fasten und Bitttage halten, welche der Bischof anordnet,

---

Dann das Trisagion: O heiliger Gott etc.
Vater unser.
Herr erbarme dich (12 mal).
Ehre sei dem Vater etc.
Kommet, lasset uns anbeten vor dem Könige etc.
Psalm 50: ganz.
Troparion: Erbarme dich unser, Herr, erbarme dich unser; wir Sünder, die wir keine Entschuldigung haben, bringen dir als unserem Gebieter dies Gebet; Erbarme dich unser u. s. f.
Oeffne uns die Pforten der Barmherzigkeit, du gebenedeite Gottesgebärerin etc.
Herr erbarme dich (40 mal).
Dann 2 Gebete.
Hierauf: Ermahnung an das Beichtkind:
Siehe mein Kind, hier steht Christus unsichtbar, er nimmt an dein Bussgebet, so schäme dich denn nicht und fürchte nicht, und verhehle auch nichts vor mir; scheue dich nicht und sage mir alles, was du gethan, auf dass du Vergebung erlangest von unserem Herrn J. Ch. Siehe, vor uns ist auch sein heilig Bild und ich bin blos ein Zeuge, damit ich bezeugen könne Alles vor ihm, was du mir sagen wirst, so du aber etwas verhehlst, siehe, so wird die Sünde zweifach in dir sein. Bedenke, wesshalb du in diese Heilsanstalt eingetreten bist, auf dass du nicht ungeheilt von hinnen gehest.

Hierauf legt der Priester dem Beichtkind die Fragen so nach einander vor, daß er nach einer jeden etwas zuwartet, bis die Antwort erfolgt. Nachdem er aber die Fragen, was Glauben und Sitten anbelangt, je nach Verschiedenheit des Standes, Geschlechts und Alters des Beichtkindes an dasselbe gethan, und die Antworten vernommen hat, spricht er:

Vor allen diesen Sünden musst du dich von nun an in Acht nehmen, denn du bist nach der christlichen Sacramentsordnung nun mit der zweiten Taufe getauft. So mache nun mit Gottes Hilfe einen guten Anfang und kehre nicht unverständig zu deinen alten Sünden zurück etc.

Hat der Beichtvater Alles dies gesagt und das Beichtkind abermals ausgeforscht, dieses aber ihm sein Inneres ohne Zurückhaltung aufgedeckt, so spricht er zu ihm:

Beuge dich.

Das Beichtkind beugt das Haupt und der Beichtvater betet:

Das Schlußgebet:

Lasset uns beten zu dem Herrn.
Herr und Gott des Heils deiner Knechte, gnädig und barmherzig und langmüthig, dich reuet unsere Missethat, du willst nicht den Tod des

8) soll das Kirchengut nicht antasten [1]) und 9) in der geschlossenen Zeit keine Hochzeit halten (quaest. 87—95). Bei dem zehnten Glaubensartikel (confiteor unum baptisma) wird von den sieben Sakramenten gehandelt und das Abendmahl unter beiden Gestalten verlangt, bei dem eilften und zwölften Artikel endlich die Lehre von den vier letzten Dingen entwickelt. — Der zweite Theil des Ganzen handelt von der Hoffnung, von dem Gebete des Herrn (sammt Schlußdoxologie) und den neun Seligkeiten (die Russen rechnen auch Matth. 5, 11: „selig seid ihr, wenn man euch um meinetwillen beschimpft" noch hinzu); der dritte endlich von den göttlichen Geboten und christlichen Tugenden, wobei besonders a) von Glaube, Hoffnung und Liebe, b) von Gebet, Fasten und Almosen, c) von den Cardinaltugenden Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Mäßigkeit, und endlich von den zehn Geboten gehandelt wird; ein weiterer Auszug aus diesen beiden letzteren Theilen aber ist darum nicht nöthig, weil ihr Inhalt nicht dogmatischer Natur ist.

Man sieht, die Anlage des Ganzen ist mit der unserer Kate-

Sünders . . . erbarme dich nun selbst deines Knechtes N. (deiner Magd N.), verleihe ihm (ihr) die wahre Busse, die Verzeihung und Vergebung der Sünden etc.

Zur Vollendung des hl. Sakramentes der Beicht spricht der Priester über den niedergesunkenen Bußfertigen die Absolution:

Unser Herr und Gott, J. Ch., vergebe dir mein Kind N., durch die Gnade und Barmherzigkeit seiner Huld alle deine Versündigungen, und durch seine mir verliehene Macht vergebe dir auch ich, unwürdiger Priester, und spreche dich los von allen deinen Sünden, im Namen des Vaters, des Sohnes und des h. Geistes, Amen.

Zum Schluß bezeichnet der Priester mit seiner Rechten das Beichtkind mit dem Kreuzeszeichen, dann spricht er:

Es ist wahrlich billig, dich selig zu preisen, ewig seligste und allreine Gottesgebärerin und Mutter unseres Gottes, dich geehrte über die Cherubim und sonder Vergleichung Verherrlichte über die Seraphim, die du unversehrt Gott das Wort geboren hast, wahrhaftige Gottesgebärerin, dich preisen wir.

Hierauf der Entlassungssegen:

Priester: Weisheit. Allerheiligste Gottesgebärerin errette uns.

Vorleser: Dich verehrte über die Cherubim etc. dich preisen wir.

Priester: Ehre sei dir Christe, o Gott, unsere Hoffnung, Ehre sei dir u. s. f.

1) Deßungeachtet hat Katharina II. das Kirchengut aufgehoben.

chismen, besonders des römischen, in hohem Grade verwandt; aber ebenso gut sieht man auch, wie unwahr es ist, wenn einige protestantische Gelehrte die Dogmatik der Russen bald semilutherisch bald semicalvinisch haben finden wollen. Wahr hievon ist nur das, daß seit dem vorigen Jahrhundert mehrere angesehene russische Prälaten und Lehrer sich faktisch zum Protestantismus hinneigten, und im entschiedensten Widerspruch gegen die herrschende Kirchenlehre ihre neologischen Ansichten durch Schrift und Wort zu verbreiten gesucht haben. Obenan steht hier der berühmte Erzbischof Platon von Moskau, früher Professor an der Akademie zu Petersburg und unter Katharina II. Lehrer des Großfürsten, des nachmaligen Kaisers Paul I. Der von ihm verfaßte Katechismus weicht in wesentlichen Stücken, namentlich in Betreff der Gnadenwirkungen und der Sakramente, besonders des Abendmahls, sichtlich von dem Werke des Mogila und dem orthodoxen Lehrbegriffe ab [1]). In ähnlicher Richtung schrieb und wirkte sein Zeitgenosse, der Archimandrit Theophylakt, Rektor der Moskau'schen Akademie, dessen **dogmata christianae orthodoxae religionis** im J. 1773 zu Moskau erschienen. Diese protestantisirende Richtung ist im gegenwärtigen Jahrhundert noch nicht erloschen, und namentlich gab Erzbischof Methodius von Twer im J. 1805 in lateinischer Sprache ein Werk heraus über die vier ersten Jahrhunderte der christlichen Kirche, wobei Bingham sein Hauptgewährsmann und seine Hinneigung zum Calvinismus unverkennbar ist. Und diese Schrift erschien mit Genehmigung der „heiligen Synode" und in deren eigener Druckerei [2]). Noch mehr vom altrussischen Dogma wich der russische Staatsrath von Stourdza ab in seinem Werke „über die Lehre und den Geist der orthodoxen Kirche," welches im Jahre 1816 zu Stuttgart in französischer Sprache (**Considérations sur la doctrine et l'ésprit de l'église orthodoxe**) erschien, und die Dogmen theils rationalistisch verflacht, theils geradezu mit Stillschweigen übergeht, namentlich jene Punkte, welche die russische Kirche mit der katholischen, weil mit der altchristlichen, gemein hat. Dagegen wird bei jeder Gelegenheit der Unterschied zwischen der russischen und katholischen Kirche auf's Schärfste accentuirt.

---

1) Schmitt, a. a. O. S. 229. Schröckh, Kirchengesch. seit d. Reform. Bd. IX. S. 212 ff. Bacmeister, russische Bibliothek, Bd. IV. S. 68 und B. VIII. S. 53 ff.

2) Schmitt, a. a. O. S. 231.

Der neueste Hauptträger dieser protestantisirenden Richtung ist endlich Philareth, Metropolit von Moskau, der während seiner frühern Stellung als Professor an der Akademie eine ganze theologische Schule in dieser Richtung gezogen, und durch eigene Schriften wie durch Herausgabe der protestantisirenden Predigten Anderer für deren Verbreitung gewirkt hat. Besonders berühmt wurden sein Katechismus [1]) und seine vergleichende Uebersicht der Controverslehren der morgenländischen und abendländischen Kirche, und selbst die Berliner evangelische Kirchenzeitung nahm keinen Anstand, hierin einen Abfall von der alten Orthodoxie zu erblicken [2]). Die Quelle dieser Richtung ist die seit der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts bei Vielen entstandene Vorliebe für abendländische theologische und philosophische, besonders deutsche protestantische Literatur. Namentlich haben Schleiermacher und Neander großen Einfluß auf die russischen Theologen geübt, während die Werke katholischer Verfasser, selbst Bossuet's, Fenelon's, Stolberg's und aller andern Coryphäen ängstlich vermieden, ja förmlich abgewiesen werden. — Einen andern Weg schlägt die jungrussische Partei der Geistlichkeit ein, und man kann ihre Richtung der protestantisirenden gegenüber die patristische nennen. Die alten griechischen Kirchenväter sind für sie Hauptbeschäftigung und Hauptbildungsmittel, und sie schöpfen daraus wieder warme Liebe und Anhänglichkeit an die alten Dogmen und Einrichtungen. Ein Kampf beider Richtungen steht nothwendig bevor, wenn er auch noch nicht offen vorhanden ist [3]).

Wie den Glauben so haben die Russen auch ihren Cultus von den Griechen, namentlich von Constantinopel her erhalten. Schon das Aeußere ihrer Kirchengebäude zeigt dieß, namentlich jener eigenthümlich byzantinische Styl des Kuppelbaues über dem griechischen Kreuze oder Viereck; nur haben die Russen die Zahl der Kuppeln noch vermehrt, so daß fünf an einer Kirche die Regel, aber auch dreizehn nicht selten sind, die dann durch ihre grüne glänzende Deckung einen prachtvollen Anblick gewähren. Diesen Typus tragen die meisten russischen Kirchen, namentlich die älteren, und erst seit dem vorigen

---

1) Derselbe wurde im J. 1840 von dem Professor Födor Alexandrowitsch Golubinsky in der Troitza Lawra auch ins Deutsche übersetzt, Petersburg bei Pratz. Vgl. Harthausen, a. a. O. Bd. I. S. 83.

2) Vgl. Schmitt, a. a. O. S. 232. 234 ff. 239 ff.

3) Harthausen, Bd. III. S. 98 u. 208.

Jahrhundert hat auch der italienische und Jesuitenbaustyl in Rußland Verbreitung gefunden. So ist z. B. bei der Isaakskirche und der Kasan'schen Kirche in Petersburg die St. Peterskirche in Rom, und bei der St. Andreaskirche in Kiew der Jesuitenstyl nachgeahmt, während die kolossale Kathedrale zum Erlöser in Moskau, vom Architekten Town aufgeführt, sich wieder dem altrussischen Style nähert [1]. Viele Ortschaften haben zwei Kirchen, eine ältere größere für den Sommer, und eine jüngere, kleinere und heizbare für den Winter [2].

Im Innern sind die russischen Kirchen ganz wie die morgenländischen überhaupt durch die Ikonostasis oder Bilderwand in zwei ungleiche Hälften getheilt, deren östliche das Sanktuarium sammt dem Altare enthält, die westliche aber dem Publikum angewiesen ist, dem nach allgemein orientalischer Weise nur an bestimmten Stellen des Gottesdienstes durch Oeffnung der Bilderwand der Blick auf den Altar gestattet ist. Der Altar ist von vier Säulen umgeben und mit einem Baldachine bedeckt, nach Art des alten Ciboriums, und außer ihm findet sich noch in dem heiligen Raume (Sanctuarium) die Prothesis, d. i. eine Art Nebengemach mit dem Rüstaltare = Crebenztische, und das Bema, d. i. der Thron für den Bischof, wenn dieser selbst pontificirt. Nebenan sind die Stühle für den assistirenden Clerus; alle Geistlichen aber, welche nicht selbst zu funktioniren haben, also auch der nicht celebrirende Bischof, haben ihren Platz nicht im Sanctuarium, sondern im Schiffe der Kirche, wo an der Süd- und Nordwand besondere Stühle für sie bereitet sind. Ebendaselbst befinden sich auch die Stühle für die kaiserliche Familie; andere Bänke und Betstühle sind nicht vorhanden, und alle Anwesenden stehen oder knieen auf dem Boden, ohne allen Rangunterschied unter einander gemischt [3]. Wiederum, wie überall im Morgenlande, duldet auch die russische Kirche keine Orgel, dagegen erfreut sie sich eines sehr erhebenden, weichen und feierlichen Gesanges. Der alte russische Kirchengesang war härter und durchaus unisono,

---

1) Harthausen, Studien über die innern Zustände Rußlands, Hannover 1847. Bd. I. S. 51. Sehr viele Abbildungen russischer Kirchen gibt Blasius in seinem trefflichen Werke: „Reise im europäischen Rußland in den Jahren 1840—41.

2) Harthausen, a. a. O. Bd. I. S. 230. 303. 314. 484.

3) Harthausen, a. a. O. S. 102 f.

er findet sich aber nur noch bei den Starowierzen oder Altgläubigen, während die neue Gesangsweise erst seit Katharina II. eingeführt wurde. Man setzte jetzt die alten Melodien mehrstimmig und schickte nach Rom, um die in der Sixtinischen Kapelle üblichen alten Gesänge zu sammeln. Damit wurden noch einige neue Compositionen, namentlich von dem russischen Componisten Bartniauski verbunden und überall Sängerschulen errichtet. Das natürliche musikalische Talent der Russen machte die schnelle Durchführung der neuen Weise möglich, so daß sie in kurzer Zeit selbst in die entlegenen Dorfkirchen kam [1]).

Das Benehmen der Russen bei ihrem Gottesdienste ist äußerst devot, wie sie denn überhaupt im Ganzen und Großen ein ungemein religiöses und glaubenskräftiges, ihrer Kirche sehr warm ergebenes Volk sind. Alle Stände sind voll Verehrung gegen das Heilige, die heiligen Orte und Bilder. Von letzteren gebrauchen die Russen blos die gemalten, mit strenger Ausschließung der Skulpturen (als heidnisch), und halten bei ihren Ikonen jenen altbyzantinischen, ernsten, steifen und hohlen Typus fest, der gar keine Gemüthsbewegung und kein eigentliches Leben ausdrückt. Die Vorlagen zu diesen Bildern geben ihnen die angeblichen **verae effigies** Christi und Mariens, namentlich auch die **εἰκόνες ἀχειροποίητοι**, z. B. das Abgar- und das Veronikabild [2]). In neueren Zeiten sind zwar auch freiere und idealere Darstellungen Christi und der Heiligen eingedrungen, besonders in die Kirchen der Hauptstädte; aber die jungrussische eifrige Partei unter dem Clerus hat sich entschieden dagegen und für Beibehaltung des alten Typus erklärt [3]). — Diese heiligen Bilder küßt der Russe sehr häufig, wirft sich vor ihnen auf den Boden nieder, berührt diesen mit der Stirne, schlägt sehr oft das Kreuz u. dgl., und selbst Solche, welche innerlich wenig Religion haben, und von französischer Freigeisterei angesteckt sind, entziehen sich diesen Ceremonien nicht im Geringsten [4]).

---

1) Vgl. Harthausen, a. a. O. Bd. I. S. 4 u. 5, u. Bd. III. S. 107 ff. An letzterer Stelle ist auch die Abhandlung eines russischen Gelehrten, Hr. v. Naschdin, über den russ. Kirchengesang mitgetheilt.

2) Vergl. meine Abhandlung über Christusbilder im zweiten Band dieser Beiträge.

3) Vgl. Harthausen, a. a. O. Bd. III. S. 101 ff., wo auch ein interessanter Aufsatz über die Bildmalerei in der russischen Kirche aus dem russischen Journal für Volksaufklärung (Jan. 1845) mitgetheilt ist.

4) Harthausen, a. a. O. Bd. I. S. 101 f. Bd. III. S. 84 ff.

Die gottesdienstlichen **Gewänder**, **Meß- und Evangelienbücher** sind äußerst prachtvoll, letztere öfters mit goldenen Decken verziert und mit Perlen und Edelsteinen besetzt. Ganz besonders reich an solchen Kostbarkeiten ist die berühmte **Troitza Lawra** (d. i. Dreieinigkeitskloster) bei Moskau, welche fast von allen Kaisern und Kaiserinnen in langer Reihe reichlich beschenkt wurde [1]). Die

---

1) **Harthausen**, a. a. O. Bd. I. S. 80 ff. beschreibt die Troitza Lawra also: „Dieses tief in die Geschichte Rußlands verflochtene berühmte Kloster ward 1330 von einem Manne aus Rostow, den die russische Kirche später unter dem Namen des heil. Sergius mit dem Zunamen Radoniejscky canonisirte und der noch jetzt die höchste Verehrung fast vor allen Heiligen genießt, gestiftet. Er lebte hier, wo damals noch eine tiefe Wildniß war, zuerst als Einsiedler. Bald sammelten sich um ihn andere Einsiedler, die sich zuletzt zu einem Convent vereinigten, dessen erster Archimandrit (Abt) er ward. Der Ruf seines heiligen Wandels verbreitete sich rasch und bald nahm Alt und Jung aus der Nähe und Ferne in Bedrängnissen seine Zuflucht zu ihm. Als der Chan der Tartaren, Mamai, in Rußland einbrach, wandte sich der Großfürst Dimitri Iwanowitsch an den heil. Sergius und bat um seinen Rath und sein Gebet; dieser sendete ihm zwei seiner Schüler und ermahnte ihn, nur tapfer dem Feinde entgegenzugehen, Gott werde ihm den Sieg verleihen. — Es ward die Schlacht auf den Kulikowschen Feldern am Don geschlagen, wo zuerst die Morgenröthe der Befreiung Rußlands vom Mongolenjoche aufging, und die dem Großfürsten den Beinamen Dimitri Donskoi erwarb. — Die Legende erzählt, daß, während man am Don schlug, Sergius 100 Meilen davon entfernt mit seinen Mönchen im Gebet versunken lag, dann aber aufstand und ihnen verkündete, jetzt sei die Schlacht beendet und die Christen hätten gesiegt, auch daß er die namentlich nannte, die gefallen seien und mit den Brüdern für dieselben den Trauergottesdienst hielt.

Das Kloster Troitza ward im Anfange des 17. Jahrhunderts der Mittelpunkt des nationalen Widerstands gegen die Polenherrschaft. Es war durch Schenkungen von allen Seiten unermeßlich reich geworden und verwandte diesen Reichthum zur Rettung des Vaterlandes. 1609 ward es von den Polen, unter Anführung von Lissoffski und des Hetmanns Sapieha, 16 Monate vergeblich belagert. Die Polen suchten damals nicht blos durch die Gewalt der Waffen, sondern auch durch den Glanz des Goldes, durch Bestechung und Ueberredung dieses Bollwerk der russischen Nationalität für den falschen Dimitri zu gewinnen. — Vergebens! Die Mönche und die Besatzung unter der Führung eines Fürsten Dolgoruki und des Bojaren Golokwastow widerstanden muthig. Als die Belagerung aufgehoben war, sandte das Kloster seinen Schatz von goldenen und silbernen Gefäßen nach Moskau zum Verkauf, um die Truppen zu besolden und zu verpflegen. — Als nach dem Falle Schuiski's nun selbst Moskau unter die Herrschaft der Polen gekommen war, bildete sich in Troitza zuerst wieder der Mittelpunkt des Widerstandes. Der Abt Dionis und der Kellner Abrami Palitzin sammelten überall bewaffnete Mannschaft und schickten einen Aufruf an alle Bojaren, um der „heil. Mutter Moskau" zu Hilfe zu eilen. Sie bestimmten den Fürsten Trubetzkoi, ein Treffen zu wagen, in

Verwandtschaft der russischen Kirchenkleider mit den unsrigen ist unverkennbar, und sie sind in allem Wesentlichen noch dieselben, wie sie schon in den ersten Jahrhunderten der griechischen Kirche üblich

---

Folge dessen er den größten Theil Moskau's wieder gewann und die Polen in die Kitaigorod zurückdrängte. Ihr Aufruf an Kasan und Nishinowgorod bewirkte endlich den allgemeinen Aufstand, der unter Führung des berühmten Bürgers von Nishinowgorod, Minin, und des Fürsten Posarski Rußland vom Polenjoche befreite. Noch einmal 1615 ward Troitza belagert vom polnischen Prinzen Wladislaw, der den Romanows gegenüber Ansprüche auf den russischen Thron erhob. Weder Gewalt noch List brachte ihm aber den Besitz des Klosters; nach einem blutig abgeschlagenen Sturm zog er sich zurück, und endlich ward unter den Mauern des Klosters selbst 1619 der Frieden zwischen Rußland und Polen geschlossen, von wo an die Schale des Uebergewichts sich allmählig Rußland zuneigte.

Das Kloster Troitza endlich war es auch, wohin die Czare Iwan und Peter 1685 vor den aufrührerischen Strelitzen flüchteten und Schutz fanden. Peter I. zog sich dann noch einmal 1689 hierhin zurück, und vernichtete von hier aus die Macht seiner herrschsüchtigen Schwester Sophia. — Peter I. führte in allen seinen Feldzügen das hier befindliche auf Holz gemalte Bild des heil. Sergius als ein Palladium mit sich. Es sind auf demselben die Namen aller Schlachten und Stürme eingeschrieben, bei denen es gegenwärtig gewesen ist.

Die Russen hielten es für eine Art Wunder, daß die Franzosen 1812, gerade 200 Jahre nach der Invasion der Polen, nicht bis Troitza gekommen sind, während sie bis ganz in der Nähe waren. Sie glauben, der Schutzengel Rußlands habe das Kloster bewahrt. Die Franzosen scheinen allerdings nicht geahnt zu haben, welche ungeheure Kirchenschätze (man rechnet ihren Werth auf mehrere hundert Millionen Thaler) hier niedergelegt waren!

Das Kloster liegt auf einer Anhöhe, und bereits von Weitem erblickt man die vielen (vielleicht 60 bis 80) Kuppeln und Thürme, meistentheils vergoldet und im Sonnenglanze strahlend. Man fährt den Hügel hinauf zu einem großen von Gebäuden umgebenen Platz, an dessen Ende der große Kloster-Gasthof, der den Fremden freies Quartier bietet, liegt.

Ich hatte einen Empfehlungsbrief an einen russischen Priester, der als Professor bei der theologischen Akademie in Troitza angestellt ist, Namens Födor Alexandrowitsch Golubinski, einen der gelehrtesten und geistreichsten Geistlichen, die ich in Rußland gefunden. Er hatte nicht blos eine classische Bildung, sondern hatte auch die französische und deutsche Literatur gründlich studirt; namentlich kannte er die deutsche Philosophie und ihre Entwicklung bis in die neueste Zeit hinein vollständig, und ich war nicht wenig verwundert, von einem russischen Popen Urtheile über Schelling, über Hegel, über dessen in zwei Hauptrichtungen divergirende Schulen u. s. w. zu hören, die im Laufe einer leichten Conversation höchst anspruchslos hergeplaudert, doch von selbstständigem Studium zeugten. Er erkundigte sich angelegentlichst nach dem Leben unserer deutschen Gelehrten, nach der Persönlichkeit Schleiermacher's, Neander's, Hegel's, Schelling's. Ich fragte ihn, welches sein Urtheil sei über Hegel und seine Philosophie. Er meinte, Hegel habe ungemein

waren. Der funktionirende Priester bekleidet sich zuerst mit dem Sticharion, das unserer Albe entspricht, aber meist aus Seidenstoff mit Goldstickerei besteht. Nach diesem kommt das Epitrache-

---

viel geleistet für die richtige Auffassung, Aufklärung und Darstellung aller andern philosophischen Systeme, seine Dialektik sei bewunderungswürdig, aber was er selbst als System aufgestellt, habe weder ihn selbst, noch sonst Jemand befriedigt. Um sein Urtheil über Schelling gefragt, sagte er: „Ot odnawe berega otstal da Kdrugsmu ne pristal;" und als ich ihn fragte was das heiße, sagte er: „Es ist ein russisches Sprichwort, und heißt: „Vom einen Ufer abgefahren und noch nicht am andern gelandet!" — Er sprach vollkommen richtig deutsch, wiewohl, da er gewiß nur selten Uebung hat, sehr langsam. Daß er aber der Sprache völlig mächtig war, hatte er gezeigt, indem er den Katechismus der russischen Kirche, der vom Metropoliten Philareth von Moskau herausgegeben war, in's Deutsche übersetzt hat (gedruckt bei Pratz in Petersburg 1840). Er ist neben seiner Gelehrsamkeit ein frommer, seiner Kirche anhängender Mann. Beim Umherführen hatte ich Gelegenheit zu bemerken, daß er sich auch streng allen Ceremonien und allen Devotionsbezeugungen seiner Kirche unterwarf. Er hatte ein schönes, geistvolles Gesicht, ein sehr liebenswürdiges, anspruchloses, kindliches Wesen, und übernahm es mit herzlicher Freude, uns überall herumzuführen.

Wir gingen demnach mit ihm nach dem Klosterbezirk. — So wie der Kreml nicht ein kaiserlicher Palast mit seinen Nebengebäuden, sondern eine ganze Stadt ist, so ist auch Troitza nicht ein bloßes Kloster, sondern ebenfalls eine kleine Stadt mit einem kaiserlichen Palaste, einem Palaste für den Erzbischof, 9 Kirchen, einem Hospital, einem großen Kaufhause ꝛc. Ungeheure, 50 Fuß hohe weiße Mauern, in angemessenen Entfernungen mit Thürmen besetzt, umgeben das Ganze.

Wir besahen zunächst den vom Baumeister Grafen Rostrelli gebauten Glockenthurm, der mitten auf dem Platze allein steht und 250 Fuß hoch ist. Er ist im Peruquenstyl Ludwigs XV. gebaut, aber dieser Styl noch bis zum Aeußersten carrikirt! Schön ist ein solches Gebäude nicht, aber es sieht doch eigenthümlich genug aus, und vor allen Dingen nicht so nackt und langweilig, als die Bauten von 1790 bis 1815, die die vorherrschenden in den größeren Orten Rußlands sind. Dieser Thurm hat wahrscheinlich das mächtigste Glockenspiel, das existirt, nämlich 35 große Glocken, darunter eine, die 1400 Centner wiegt. Wenn sie zusammen geläutet werden, soll es der imposanteste Klang sein, den man hören kann.

Die Kathedrale von der Verklärung Mariä (Uspensky Kathedrale) ist eine der schönsten russischen Kirchen, die ich gesehen. Hier sind die Gräber vieler geschichtlich interessanter Männer, z. B. des Czaren Boris Godunow und seiner Gemahlin, der Fürsten Obojewsky, Galitzin, Trubetzkoi, Wolinski, Saltikow, Glinsky, Worotynski, Schußkoi, Pojarski, Scopin, Meßschersky ꝛc. — In höherer Verehrung steht aber die kleine niedere Kirche der Dreieinigkeit (Troitza), wovon das Kloster den Namen trägt und worin das an Gold, Silber und Edelsteinen ungemein reich gezierte Grab des heil. Sergius ist. Der Baldachin desselben allein soll 12 Centner Silber wiegen. In der Kirche des heil. Sergius sind merkwürdige alte Fresken und alte Bilder; darunter das oben angeführte Bild, welches als nationales Pal-

lion oder Orarium = Stola, das wie bei uns vom Diakon nur auf einer Schulter getragen wird. Zusammengehalten werden Sticharion und Epitrachelion durch den Gürtel, Zona, an der Hüfte

labium in so vielen Schlachten mitgeführt ist. Auch ein Bild, das Antlitz Christi im Schweißtuche abgedrückt, wobei ich über den Unterschied der Legenden der orientalischen und occidentalischen Kirche Folgendes anführe. Die Legende der occidentalischen Kirche erzählt: Als Christus unter dem Kreuze vor Schmerzen und Mattigkeit niedergesunken, sei ein mitleidiges Judenweib hinzugetreten und habe mit dem Tuche den Schweiß und das unter der Dornenkrone hervorquillende Blut des heil. Antlitzes abgetrocknet. Als man aber alsdann das Tuch auseinandergefaltet, sei das vollständig ähnliche Bildniß des Herrn darin abgebildet erschienen. Dieses Bildniß, später vielfach nachgeahmt, hat sich als ein Typus stets in der Kirche erhalten, und führte den Namen: Verum icon, d. h. wahres Bildniß. Den Namen des mitleidigen Judenweibes hatte die Tradition nicht aufbewahrt; man nannte sie „das Weib mit dem Verum icon," und daraus ist allmählig der Name „Veronika" entstanden, den man später ihr selbst beilegte.

Die Legende der orientalischen Kirche dagegen erzählt: Ein byzantinischer Kaiser (die Armenier nennen ihn einen armenischen König), ein sehr frommer Mann, habe die tiefste Sehnsucht gehabt, nur einmal Christum mit seinen leiblichen Augen zu sehen; da sei ihm der Herr im Traum in der Herrlichkeit der Verklärung erschienen und habe ein auf des Kaisers Bett liegendes Tuch auf sein Antlitz gedrückt, und als der Kaiser am Morgen erwacht, habe er das Tuch gefunden und das Bild Christi darin abgedrückt. Auch dieses Bild ist ein oft nachgeahmter Typus geworden und hat sich bis jetzt in der Kirche erhalten.

Es ist ein wesentlicher Unterschied und Gegensatz unter diesen zwei Bildern, das Bild der Veronika ist der Christus mit der Dornenkrone in Schmerz und Trauer, das Bild des Kaisers ist der verklärte Christus mit dem Heiligenscheine in des Himmels Herrlichkeit.

Ein anderes in Bezug auf die Dogmen der beiden Kirchen interessantes Bild findet sich in dem Vorhofe der hiesigen Peterskirche. Es heißt das Bild der Versuchungen. Ein Sterbender oder Todter, umgeben von Teufeln, seine abgeschiedene Seele von ihren zwei Schutzengeln geleitet auf dem Wege zur Pforte des Himmels. Auf diesem Wege, auf dem sie 40 Tage zubringt, treten die Erinnerungen aller ihrer Sünden ihr entgegen, und zugleich von allen Seiten Versuchungen unter allerhand Gestalten.

Die orientalische Kirche hat die Lehre vom Purgatorium nicht so scharf ausgebildet, als die occidentalische, wiewohl kein wesentlicher Gegensatz und Widerspruch vorhanden ist. Worauf sich aber die vorstehende Tradition gründet, habe ich nicht erfahren können, weder in dem Katechismus des Peter Mogila, noch in dem des Philareth ist sie ausgesprochen.

In der Spaski (= des Erlösers) Kirche ist ein hübsches, in Rußland viel verbreitetes Bild: die heil. Sophia mit ihren drei Töchtern. Das hat aber eine hohe mystische und symbolische Bedeutung; es stellt die göttliche Weisheit (Sophia)

aber hängt gleich einem Schwerdte das den Griechen eigenthümliche Epigonation, zum Zeichen des geistlichen Kampfes. Dasselbe hat die Form einer an einer Schnur hängenden Tasche. Als Oberkleid

---

vor mit den drei aus ihr gebornen Tugenden (Töchtern) Wjera, Nadjeschda, Ljubow (Glaube, Hoffnung und Liebe).

Nach Besichtigung der Kirchen stellte unser Führer uns dem Archimandriten des Klosters, Antoni, vor. Ein Mann von 50 Jahren mit einem wunderschönen Kopfe. Er war im Hause des Fürsten Grusinski erzogen und früher Arzt gewesen. Er empfing uns in modern meublirten Zimmern und sehr freundlich, da er aber nur Russisch verstand, so war die Unterhaltung etwas stockend. Auf meine Bitte, den Schatz des Klosters sehen zu dürfen, führte er uns selbst in das eigens für denselben bestimmte Gebäude.

Dieser Schatz, bestehend aus Kirchengewändern, Ornaten, Gefässen rc., ist von unermeßlichem Werth; er übertrifft Alles, was man außerdem in Rußland und dem übrigen Europa, Rom, Loretto rc. nicht ausgenommen, etwa früher gesehen hat und noch sieht. Man kann die Kunstfertigkeiten russischer Stickerinnen, russischer Seidenwebereien, Goldbortenfabrikationen u. s. w. vom 14. Jahrhundert an hier studiren, ungeachtet auch wohl viele ausländische Zeuge und im Auslande gearbeitete Kirchengefässe darunter sein mögen. Fast alle Czare und Czarinnen, mächtige Fürsten und Bojaren bis in die neueste Zeit hinein sind hierher gewallfahrtet und haben schöne und kostbare Geschenke hinterlassen. Die reichsten Geschenke sind von Boris Godunow und seiner Gemahlin Maria, die hier auch begraben liegen, von den Kaiserinnen Anna, Elisabeth, insbesondere aber von Katharina II., die die Einziehung der Kirchengüter, welche dieß Kloster ganz besonders hart traf, hiedurch scheint einigermaßen haben abbüßen zu wollen.

In großen Glasschränken stehen die Kirchengefäße, Kelche, Taufgeschirre, Monstranzen, Rauchfässer u. s. w., Bischofsmitren und Stäbe, meist von reinem Golde mit herrlichen Edelsteinen geziert, Evangelien- und Meßbücher, ganz in goldenem Einbande, dann Meßgewänder, bischöfliche Kleidungen, Altardecken, Grabdecken buchstäblich mit Perlen übersäet. Unter den Seltsamkeiten ward uns der Jagdrock Iwan des Schrecklichen gezeigt, dann das härene Gewand und der hölzerne Becher des hl. Sergius neben dem mit Perlen und Diamanten überreich von Katharina II. selbst gestickten Meßgewande und einem von Edelsteinen strahlenden goldenen Kelche. Ein geschliffener Agat, in dessen Innern die Natur ganz deutlich das Bild eines Kreuzes, vor dem ein Mönch kniet, gebildet hat, wird als besondere Merkwürdigkeit gezeigt. Auch legte man uns einen eigenhändigen Brief des Kaisers Paul an das Kloster vor, worin er demselben die Geburt seines Sohnes Nikolaus anzeigt.

Auf meine Bitte, die Zelle eines Mönches sehen zu dürfen, ward ich in die des jüngsten geführt. Es war eine hohe, etwa 12 Fuß ins Gevierte haltende einfensterige Zelle mit einer kleinen Schlafkammer, einfach mit einem Betpulte, Bücherbrett, einigen Rohrstühlen und Tischen meublirt. Das Ganze hatte nicht den Charakter der vollendeten Abtödtung und Armuth, wie etwa die Zelle eines Karthäusers oder Trappisten, das moderne Comfort hat schon eine Ritze gefunden, um ein-

trägt der Presbyter das Phelonion von der Form der alten lateinischen Casula, der Bischof dagegen den weniger ästhetischen Sakkos mit kurzen Aermeln, im Ganzen unserer Dalmatika verwandt. Außer-

zubringen; sie hatte etwa das Ansehen der Zellen eines Benediktiners oder Jesuiten. — Uebrigens hat das russische Mönchsleben noch immer den Charakter der ältesten christlichen Zeit, es ist noch der Uebergang des Anachoreten- zum gemeinsamen Klosterleben sichtbar. Jeder Mönch lebt noch fast ganz für sich und stattet sich seine Wohnung aus, wie er will und kann, nur der Gottesdienst in den Kirchen ist gemeinschaftlich und die Mahlzeit. Die Abtödtung besteht vorzüglich in den strengsten Fasten; sie genießen nie Fleisch, nur an wenigen Tagen Eier und Milch, an den kirchlichen Fasttagen nicht einmal Fische. Sie leben von Brod, Grütze, Kräutern, Pilzen, alles nur mit Oel und Salz bereitet.

Man erkennt in Rußland im Allgemeinen an, daß das Mönchswesen dort sehr versunken, daß es theilweise seinen Charakter gänzlich verändert hat und daß es einer Reform bedürftig ist. Die Nonnenklöster zumal waren ganz zuchtlos geworden und in neuester Zeit haben deßhalb strenge Bischöfe z. B. in Moskau sich genöthigt gesehen, wenigstens die äußere Disciplin wieder herzustellen. In den Mannsklöstern muß man zwei Arten von Mönchen unterscheiden. Eine Anzahl Männer tritt ein aus wahrer Frömmigkeit, um von der Welt zurückgezogen ein beschauliches Leben zu führen; für andere ist es nur die Gelegenheit in völliger Trägheit und Faulheit ihr Leben hinzubringen. Es sind träge, unwissende, zum Theil zuchtlose Menschen! Eine andere Art von Mönchen sind aber die gelehrten. Popensöhne und andere junge Leute bilden sich in den Seminarien und auf den theologischen Akademien zu einem gewissen Grade von theologischer Gelehrsamkeit aus, dann ziehen sie das Mönchskleid an und lassen sich einem Kloster zuschreiben, ohne sich jedoch daselbst aufzuhalten; sie treten vielmehr in die Kanzleien der Bischöfe und Erzbischöfe, und umgeben diese zu ihren persönlichen und klerikalen Diensten. Das Verhältniß wird dann ganz dem Militäradjutanten bei den Generalen und den Civiladjutanten bei den Ministern analog. Aus ihnen gehen demnächst die Bischöfe, Archimandriten, Aebte rc. hervor. Es ist eine Carriere, wie aller Dienst in Rußland! Manche mögen aus innerem Beruf diesen Stand erwählen, die meisten treibt der ungemessene Ehrgeiz, die Selbstsucht, die Berechnung und Eitelkeit; der Fluch der höheren Stände Rußlands!

Der Mönch, zu dem wir geführt wurden, empfing uns demüthig und bescheiden. Er war der Sohn eines Generals Kulebeckin und selbst Kapitän gewesen, kaum 30 Jahre alt und ein auffallend schöner Mann. Was ihn vermocht hatte, die Welt zu verlassen und Mönch zu werden, erfuhren wir nicht. Das Ganze hatte allerdings den Anstrich, als ob eine romanhafte Geschichte dahinter lag.

Dann besahen wir das ungeheuer große Refectorium; es war einst für 5—600 Mönche eingerichtet, die hier aßen, jetzt essen hier kaum 100, und es wird dann wohl etwas nackt und verödet aussehen.

Auch ein wohleingerichtetes Hospital für arme Wanderer und Wallfahrer sahen wir, wo die Kranken von den Mönchen verpflegt werden sollen. Es ist, glaube

dem trägt der Bischof noch das Omophorion oder Schulterkleid, dem erzbischöflichen Pallium ähnlich, und die Mitra, welche weniger hoch als unsere Inful und oben abgerundet ist [1]).

Die Predigt als Bestandtheil des Cultus war lange Zeit in Rußland vernachläßigt (weniger in der Metropole Kiew); seit einigen Menschenaltern dagegen wird bei der steigenden Bildung der Geistli-

---

ich, der erste und einzige Versuch in Rußland, dem Mönchswesen eine thätige und aufopfernde Richtung zu geben. Ich weiß nicht aus welchen Gründen man diese Richtung nicht längst verfolgt hat.

Dann wurden wir in die Bibliothek geführt, die aus etwa 6000 Bänden bestehen soll. Der Bibliothekar war kein Mönch, auch nicht geistlich. Ein merkwürdiger Pentateuch, hebräisch aus dem 12. Jahrhundert, viele alte russische Manuscripte theologischen Inhalts ꝛc., ein Psalter mit russischen Initialien und symbolischen Miniaturen, sehr hübsch von Großfürstinnen, wie man uns versicherte, gemalt, wurden uns vorgezeigt. Auch sahen wir 2 Manuscripte liturgischen Inhalts, wo über jeder Linie wunderliche Musikzeichen, Häkchen, Striche, Punkte ꝛc. standen, die ich sonst nirgends gesehen habe. Man sagte uns, daß man dergleichen bei den Roskolnik's (den sogenannten Altgläubigen) noch häufig fände, daß sie dieselben noch abschrieben und darnach sängen. — Man hat in Deutschland in der berühmten Abtei Corvey ein uraltes Manuscript mit bis jetzt völlig unaufgeklärten Musikzeichen gefunden. Sollten das vielleicht dieselben Zeichen sein und man durch diese altrussischen Noten die Schlüssel zur Aufklärung finden? Ich habe das Corveyer Manuscript nie gesehen.

Als wir wieder ins Freie kamen, begegnete uns ein Schwarm von Knaben, die aus einem Gebäude, einer seit 7 Jahren angelegten Schule für arme Kinder, kamen. Ueberall zeigt sich in Rußland das Bedürfniß von Elementarschulen, das Volk drängt sich zum Unterricht; es bedarf durchaus keines Zwangs, um die Kinder zur Schule zu treiben! — Die hiesige Schule mochte 80 bis 100 Schüler zählen.

Das hiesige Seminar oder die theologische Akademie, wie man sie nennt, ward 1749 von der Kaiserin Elisabeth eingerichtet. Es waren etwa 100 junge Theologen vorhanden und für diese 15 Professoren, von denen 3 Mönche, 2 Weltgeistliche, die übrigen Laien waren. Die Schuleinrichtungen sind den Jesuiten nachgeahmt; das erste Biennium (2 Jahre) heißt Philosophie (die Humaniora der deutschen älteren katholischen Schulen), das zweite Biennium umfaßt die eigentlichen theologischen Wissenschaften. Das Gebäude, worin diese Akademie eingerichtet ist, ist der ehemals kaiserliche Palast. Das jetzige akademische Auditorium ist ein Saal, den einst Peter I. bewohnt hat.

Wie bei den abendländischen Klöstern ist auch hier das Gedränge der Bettler groß. Es werden ihrer täglich mehrere hunderte im Kloster gespeiset."

1) Abbildungen eines russ. Diakons, Priesters und Bischofs in Amtstracht finden sich im Anhange zum Leridion der morgenl. Kirche von Dr. Ed. v. Muralt, Leipzig 1838, und bei Joh. Glen King, die Gebräuche und Ceremonien der griech. Kirche in Rußland. Aus dem Englischen übersetzt. Riga 1778.

chen wieder häufig gepredigt, doch meist nur von den hohen Geistlichen und Mönchen. Bei den gewöhnlichen Popen dagegen wird der Vortrag selbstgefertigter Predigten nicht gerne gestattet, aus Furcht, sie möchten Irrthümer vorbringen, und sie predigen darum entweder gar nicht, oder tragen nur gedruckte und approbirte Predigten und Homilien Anderer vor.

Die ganze Art und Weise des Gottesdienstes, alle heiligen Ceremonien und den Inhalt aller Gebete haben die Russen von der alten griechischen Kirche entlehnt, und die letztere nur in die altslavonische Sprache übersetzt, welche zur Zeit der Abfassung der russischen Kirchenbücher noch Volkssprache war, jetzt aber allen Nichtgelehrten unverständlich ist. Dabei wurden jedoch die griechischen und einige lateinischen termini technici für die Gebete und Culttheile unverändert aus der alten Kirche beibehalten.

Den Haupttheil des ganzen Cultus bildet die Liturgie, d. h. der Gottesdienst λειτουργία κατ' ἐξοχὴν, worunter die Russen wie die Griechen ausschließlich die hl. Messe verstehen. Außerdem haben sie aber auch noch die alten canonischen Tagzeiten: die Matina (Matutin), die Prima, Tertia, Sexta, Nona und die Vesper, sammt Nachvesper oder Completorium. In den Klöstern kommt dazu noch das Mesonyktion oder Mitternachtsgebet. In den gewöhnlichen Pfarrkirchen werden diese Horen nur an Sonn- und Festtagen in der Kirche verrichtet, ebenso an dem Vorabende der Feste, und dieser Vigilgottesdienst heißt παννυχίς, d. h. nächtliches Fest, ein Ausdruck, der sich schon bei Chrysostomus de sacerdotio lib. III. c. 17 findet. Die Pannychisfeier besteht aus Vesper, Matine und erster Hore; und wie wir unter Vigilia auch einen Theil des Gottesdienstes für die Todten verstehen, so unterscheiden auch die Russen Fest- und Todten-Pannychien. Gewöhnlich werden die Matine und die Prima zusammen verrichtet, sodann die Tertia und Sexta mit der Liturgie oder Messe verbunden und dieser unmittelbar vorangestellt, die Nona und Vesper aber auf den Nachmittag verschoben. Auch die Composition dieser einzelnen Culttheile aus Psalmen, Antiphonen und Gebeten hat mit der unsrigen manche Aehnlichkeit, aber sie sind weit ceremonienreicher als diese. Eine Beschreibung und Uebersetzung derselben gab uns King [1]), wo S. 51 ff.

1) Joh. Glen King, die Gebräuche und Ceremonien der griech. Kirche in Rußland. Aus dem Engl. übersetzt. Riga 1778.

von der Vesper, S. 68 ff. vom Completorium oder der Nachvesper, S. 81 ff. vom Mesonyktion, S. 85 ff. von der Matine, S. 110 ff. von der Prima gesprochen ist. Die übrigen Horen hat er wegen ihrer Aehnlichkeit mit der Prima nicht im Detail beschrieben; dagegen enthält dieses Werk auch Uebersetzungen des Ritus bei Spendung der verschiedenen Sakramente, bei Aussegnung der Wöchnerinnen, Consecration der Bischöfe, bei Beerdigungen u. s. f. Eine kürzere Schilderung liefern die „Briefe über den Gottesdienst der morgenländischen Kirche", aus dem Russischen übersetzt von Edw. v. Muralt (Leipzig 1838).

Die uns gesteckten Grenzen nöthigen uns in Betreff der einzelnen russischen Kultakte auf diese Schrift zu verweisen, und wir erlauben uns nur noch, eine ganz kurze Uebersicht der russischen Messe oder Liturgie beizufügen.

In ältester Zeit hatte fast jede Provinz des Morgenlandes ihr eigenes Formular für die eucharistische Feier, bis in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts der hl. Basilius d. Gr. eine verbesserte Liturgie einführte, welche nach und nach, jedoch nicht ohne Widerspruch, allgemein von den Griechen und den übrigen Morgenländern angenommen wurde. Nach der Erzählung des Patriarchen Proklus von Constantinopel, der hundert Jahre später als Basilius lebte, soll letzterer nach einiger Zeit sein Formular als etwas zu lange erkannt und darum noch ein kürzeres entworfen haben, und in der That besitzen wir unter dem Namen des hl. Basilius zwei Liturgieen, eine längere und eine etwas kürzere, von denen jedoch keine ihre ursprüngliche Gestalt unversehrt bewahrt, vielmehr jede im Laufe der Zeit einzelne Veränderungen und Zusätze erfahren hat.

Ein Menschenalter später als Basilius verkürzte und veränderte der hl. Chrysostomus dessen Liturgie auf's Neue, um's Jahr 400 n. Chr., und auch sein Formular kam, manche spätere Veränderungen noch erleidend, nach und nach in der ganzen griechischen Kirche in allgemeinen Gebrauch in der Weise, daß die Griechen bis auf den heutigen Tag sich beider Liturgieen, der des hl. Basilius und Chrysostomus neben einander bedienen. Diese Praxis fanden die Russen bei ihrer Bekehrung vor und nahmen sie in ihre Kirche mit hinüber. Sie übersetzten sonach die Liturgie des hl. Basilius, wie die des Chrysostomus in die altslavonische Sprache, und bedienen sich der letzteren für gewöhnlich, der des hl. Basilius aber nur an gewissen Tagen, nämlich am Feste des hl. Basilius selbst, am Neujahr, an den Sonntagen in

der Fastenzeit (mit Ausnahme des Palmsonntags), am grünen Donnerstage und an den Vigilien von Weihnachten, Epiphanie und Ostern. Uebrigens besteht zwischen diesen beiden Liturgieen kein wesentlicher Unterschied, indem sie den gleichen Charakter und Typus an sich tragen und nur in einzelnen Gebeten und Nebendingen verschieden sind. Den griechischen Text dieser beiden Liturgieen finden wir bei *Goar*, **Euchologion sive Rituale Graecorum** (Paris 1647) **p. 58 sqq.** und **p. 158 sqq.**; eine deutsche Uebersetzung des russischen Textes der Liturgie des hl. Chrysostomus aber gibt uns King a. a. O. S. 120 ff. Dieselbe beginnt mit Gebeten, welche der Diakon und der Priester beim Anziehen der Kirchenkleider recitiren. Nach dem griechischen und russischen Ritus soll nämlich bei jedem Gottesdienste ein Diakon levitiren und nur ausnahmsweise und in sehr armen Kirchen funktionirt der Presbyter ohne Diakon. — Beide begeben sich dann zur Prothesis (Rüstaltar, Credenztisch) und waschen die Hände unter Abbetung des Ps. 25: **Lavabo etc.** Der Diakon stellt jetzt den Discus (d. h. die Patene, welche aber viel tiefer ist, als die unsrige und mehr Schüsselgestalt hat) zur Linken, den Kelch (ganz ähnlich dem unsrigen) zur Rechten des Priesters, und verrichtet gemeinsam mit diesem ein Gebet. Hierauf nimmt der Priester das Brod (gesäuertes in Form eines Laibchens) in die linke Hand, in die Rechte aber die heilige Lanze (ein lanzenförmiges Messerchen), macht damit dreimal das Kreuz über das dem Brode (*προσφορὰ* = Oblate) eingedrückte Kreuzbild, Siegel (*σφραγίς*) genannt, sticht mit der hl. Lanze in die verschiedenen Seiten des Hostienbildes, unter den Worten: „zum Andenken des Herrn und Gottes und Heilands J. Chr., der wie ein Schaf zur Schlachtbank geführt wurde“ u. s. f. und schneidet aus dem runden Brode das viereckige obere Stück aus [1]). Dieses Stück heißt Lamm, und ist durch ein Kreuz in vier kleinere Theile getheilt, von denen jeder einige auf Christus bezügliche Buchstaben (**I H C, X C, N I, K A**, d. i. *ἰησοῦς χριστὸς νικᾷ*) durch einen Model eingeprägt trägt. Der Priester legt nun dieses viereckige Stück zuerst umgekehrt auf den Discus (wie ein Schaf umgekehrt gelegt wird), dreht es aber, nachdem er ein Gebet gesprochen, wieder um und durchsticht es auf der rechten Seite mit der hl. Lanze, recitirend: „ein Kriegsknecht öffnete mit der Lanze seine Seite“ u. s. f. Der Diakon schenkt Wein und

---

1) Das Uebrige wird zu Eulogien verwendet. Vergl. Goar, **Euchol. p. 155 a.**

Wasser zugleich in den Kelch ein, nachdem er zuvor den Priester um den Segen gebeten. — Der Priester nimmt sodann ein zweites Brod (es werden immer davon 5 auf den Rüstaltar gelegt), opfert es Gott zur Ehre und zum Gedächtniß der hl. Jungfrau, hebt es mit der hl. Lanze in die Höhe, schneidet ein dreieckiges Stück, wie eine kleine Pyramide, davon ab, und stellt es unter Gebet auf den Discus neben das hl. Lamm rechts. Hierauf ergreift er das dritte Brod, schneidet daraus 9 kleine Pyramiden, opfert sie Gott, Nr. 1 zu Ehren des Johannes Baptista, Nr. 2 der Propheten des A. T., Nr. 3 der Apostel, Nr. 4 der Kirchenväter Basilius, Gregor von Nazianz, Chrysostomus, Athanasius, Cyrill rc., Nr. 5 des hl. Stephanus und der übrigen Martyrer, Nr. 6 der hl. Mönche und Nonnen, Nr. 7 des hl. Cosmas und Damian rc. rc., Nr. 8 Anna's, Joachims und des Heiligen, dessen Gedächtnißtag eben gefeiert wird, Nr. 9 des hl. Chrysostomus oder Basilius, dessen Liturgie eben gehalten wird, und stellt alle diese 9 Stücke wie kleine Pyramiden auf den Discus in einiger Entfernung von dem Lamme in drei Reihen auf. — In ähnlicher Weise schneidet er aus dem vierten Brode eine Anzahl Stücke aus, und opfert das erste unter Fürbitte für alle rechtgläubigen Bischöfe, die hl. gesetzgebende Synode, den Diöcesanbischof, die Priester, Mönche und den gesammten Clerus; das zweite und dritte für den Kaiser und seine Familie, und die folgenden Stücke für alle jene Lebenden, deren er besonders in der Messe gedenken will. Für jeden Einzelnen der Genannten wird ein besonderes Stückchen auf den Discus gestellt. Ebenso geschieht es bei dem fünften Brode, dessen einzelne Stückchen unter Fürbitten für die Verstorbenen, besonders für den Bischof, der den Priester ordinirt hat, und für den Stifter der betreffenden Kirche geopfert und aufgestellt werden. Darauf folgt Räucherung und Gebet. Der Diakon ruft: „lasset uns beten" und der Priester stellt den Asteriskus (ein kleines sternförmiges metallenes Gestell) über das hl. Brod, damit die drei Tücher (das größte davon heißt Aër = Luft), womit Brod und Kelch zugedeckt werden, das erstere nicht unmittelbar berühren. Auch dieß geschieht unter fortwährenden Räucherungen (der Decken und des Credenztisches) und Gebeten. Darauf verrichtet der Priester das Opferungsgebet, ruft den göttlichen Segen auf die Opfergaben herab und die vorbereitende Handlung, die an dem Credenztische statt hatte, wird unter Gebet und Räucherungen beschlossen. Nach mehreren Gesängen öffnen sich die Thüren der Ikonostasis, und Priester und Diakon gehen in Prozession, von Kerzenträgern begleitet,

mit dem Evangelienbuche durch die nördliche Thüre der Ikonostasis (auf der Evangelienseite) aus dem Presbyterium heraus in das Schiff, und machen hier mit der Prozession einen Halbkreis, bis sie vor die königliche oder Mittelthüre der Ikonostasis zu stehen kommen. Das Evangelienbuch wird jetzt von dem vornehmsten anwesenden Geistlichen (der seinen Sitz auf der Epistelseite des Schiffes hat), oder in dessen Abmangelung vom Priester selbst eingesegnet. Priester und Diakon kehren durch die große Thüre in's Allerheiligste zurück, und der Diakon legt das Buch auf den Altar. Neue Gebete und Gesänge folgen, dann verliest der Lektor die Lektion, und der Diakon, vom Priester zuvor eingesegnet, das Evangelium. Er ist zu diesem Zwecke von Wachskerzen begleitet aus der Mittelthüre heraus- und auf den Ambo getreten. Der Priester bleibt während der Verlesung des Evangeliums am Altare stehen, wendet sich nach Westen und ruft: „Weisheit (wird verlesen), stehet auf: lasset uns hören das Evangelium. Friede sei mit euch allen." Der Chor antwortet: „und mit Deinem Geiste." Dann ruft der Diakon: „die Lesung aus dem hl. Evangelisten N. N.", und der Chor: „Ehre sei dir o Herr!" Nach beendigter Lesung spricht der Priester: „Friede sei mit dir, der du das Evangelium gezeiget hast." Die Mittelthüre wird wieder geschlossen, der Priester (im Presbyterium), der Diakon auf dem Ambo und der Chor verrichten litaneiartige Gebete für den Monarchen, für die Verstorbenen und die Katechumenen. Dieselben sind mit Gospodi oder Hospodi (es ist ein Mittelton zwischen g und h) pomilui unterbrochen, wie denn überhaupt dieser Ruf: „Herr erbarme Dich unser", im russischen Culte sich unendlich oft wiederholt. Der Priester deckt darauf einen Teppich über den hl. Altar, und betet für die Lebendigen und für sich selbst um Reinigung, damit er das hl. Opfer würdig vollziehen könne. Der Diakon ist unterdessen durch die nördliche Thüre wieder in's Heiligthum getreten, und nachdem die große Thüre wieder geöffnet, incensirt er unter Abbetung des Psalm miserere und anderer Bußgesänge den Altar und Priester und die Oblaten auf dem Credenztische. Der Priester legt den Diskus sammt den heil. Broden auf das Haupt des Diakon, der ein Rauchfaß in seiner Hand trägt, den Kelch aber nimmt er selbst und beide vollziehen nun, die hl. Gefäße tragend, die s. g. große Prozession unter litaneiartigen Gebeten für den Kaiser, für die Mitglieder seiner Familie (die namentlich aufgeführt werden), für die hl. Synode und die gesammte Christenheit, bis sie wieder durch die Hauptthüre in's Sanktuarium zu-

rückgekehrt sind. Unter weiteren Gebeten stellen sie Diskus und Kelch auf den Altar, und der Priester bedeckt sie wieder mit dem Aër, alles incensirend. Die Mittelthüre wird wieder verschlossen. Priester und Diakon beten für einander, letzterer küßt die Hand des ersteren, gehet wieder durch die nördliche Thüre in das Schiff der Kirche hinaus, stellt sich an seinen gewöhnlichen Platz und betet und singt abwechselnd mit dem Chore. Der Priester küsset den Diskus, den Kelch und Altar, gibt, wenn andere Geistliche ihm assistiren, diesen den Friedenskuß, hält den Aër über die hl. Gaben, recitirt das nicänische Symbolum, und singt darauf die Präfation, welche der unsrigen ähnlich ist, mit den Versikeln **sursum corda** und **gratias agamus Domino Deo nostro** eingeleitet wird und mit dem Trisagion endigt. Unterdessen ist der Diakon in das Heiligthum hineingetreten, er nimmt jetzt den Asteriskus von den hl. Gaben hinweg, und schwingt über letztere den hl. Fächer, um Fliegen rc. davon abzuhalten. Darauf folgt die Consecration mit den Worten: „in der Nacht, da er überliefert wurde rc., nahm er das Brod in seine heiligen, reinen und unbefleckten Hände, dankte, brach es und gab es seinen Jüngern und Aposteln, sprechend: nehmet, esset, das ist mein Leib, der für euch gebrochen wird zur Vergebung der Sünden.“ Bei dem Kelche spricht der Priester: „dieß ist mein Blut des neuen Testaments, das für euch und für Viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden.“ Auch das unmittelbar auf die Wandlung folgende Gebet hat mit unserem **Unde et memores etc.** die größte Aehnlichkeit und lautet: „zum Gedächtnisse daher dieses Gebotes unseres Heilandes, seines Kreuzes, seines Begräbnisses, seiner Auferstehung am dritten Tage, seiner Himmelfahrt“ rc. rc. Eigenthümlich griechisch ist, daß der Priester noch nach der Consecration um Herabsendung des hl. Geistes bittet und ausruft: „mache dieß Brod zum theuren Leib deines Christus, und das, was im Becher ist, zum theuren Blute deines Christus; verwandle sie (die hl. Gaben) durch deinen hl. Geist, damit sie gereichen mögen denen, die daran Theil nehmen, zur Vergebung der Sünden“ rc. rc. Hiernach könnte es scheinen, als ob nach russischer, überhaupt griechischer Ansicht die Wandlung erst jetzt eintrete; aber schon Chrysostomus sagt in seiner Rede **de proditione Judae**, daß die Worte **hoc est corpus etc.** die Elemente umwandeln. In Uebereinstimmung hiemit erklärten die Griechen auf der Unionssynode zu Florenz: **quoniam ab omnibus sanctis doctoribus ecclesiae, praesertim ab illo beatissimo Joanne Chrysostomo, qui nobis notis-**

simus est, audivimus, verba Dominica esse illa, quae mutant et transsubstantiant panem et vinum in corpus verum Christi et sanguinem, et quod illa verba divina salvatoris omnem virtutem transsubstantiationis habent [1]). Daß sie aber noch nach der Consecration den hl. Geist zur Umwandlung herabrufen, damit, erklärten sie, sei nichts anderes gemeint, „als daß der hl. Geist auf uns herabkommen, und in uns das Brod zum kostbaren Leibe Christi machen und umwandeln möge, damit es den Communicirenden zur Reinigung der Seele gereiche. In ähnlicher Weise hätten ja auch die Lateiner noch nach der Wandlung das Gebet: jube haec perferri per manus sancti angeli tui“ etc. [2]).

Nach der Wandlung folgt die Verlesung der Diptychen (der Todten und Lebenden) und es werden hier Maria, Johannes Baptista, die Apostel ꝛc. ꝛc. genannt, nicht als ob man bei Gott Fürbitte auch für sie einlege, sondern „damit Gott durch ihr Gebet auf uns herabsehe.“ Daran schließen sich Fürbitten für jene Todten, die unseres Gebetes noch bedürfen, sowie für die noch Lebenden, namentlich den Kaiser und alle einzelnen Glieder der kaiserlichen Familie, für die hl. Synode, die betreffende Stadt, für die Reisenden und alle Menschen. Nach einigen weiteren Gebeten folgt das Pater noster, und dann die Elevation des hl. Brodes, wobei der Diakon ruft: „das Heilige den Heiligen.“ Während eines Communionliedes bricht der Priester unter Gebet das hl. Brod in die vier mit besondern Buchstaben (s. o. S. 399) bezeichneten Stücke, legt das Stückchen I H C in den Kelch, bricht das zweite mit X C für sich und den Diakon, das dritte und vierte aber für das Volk (in viele Theilchen). Die anderen Stückchen, die zu Ehren der hl. Jungfrau ꝛc. ꝛc. geopfert worden waren, werden nicht zur Communion gebraucht. Sodann wird der Kelch für die Communikanten zurechtgerichtet, indem in denselben heißes Wasser (Symbol der Wärme des Glaubens) aufgeschüttet wird, bis ein für die Zahl der Communikanten hinreichendes

1) Mansi, Collect. Concil. T. XXXI. p. 1045 sq. Vgl. meine Abhandlung über die Union der griech. Kirche in der Quartalschr. 1847. S. 256. Harthausen berichtet in seinen Studien über Rußland, Bd. I. S. 384, daß gerade die Starowierzen oder Altgläubigen in Rußland in Verbindung mit der theologischen Schule von Kiew ganz entschieden behaupten, die Wandlung trete schon mit Aussprechung der Consecrationsformel ein. Das Gegentheil wolle die Schule von Moskau behaupten.

2) Vgl. Quartalschr. a. a. O. S. 246.

Quantum vorhanden ist. Jetzt beginnt die wirkliche Communion. Zuerst reicht der Priester dem Diakon das heil. Brod, dann erst empfängt er es selbst. Aus dem hl. Kelche dagegen trinkt er selbst zuerst dreimal und reicht ihn dann dem Diakon. Darauf werden die Thüren zum Sanktuarium wieder geöffnet, und die Communikanten treten, die Hände kreuzweis auf die Brust legend, an die Hauptthüre heran. Jeder wird mit seinem Namen aufgerufen und empfängt nun die beiden Gestalten auf einmal, indem das hl. Brod in den hl. Wein getaucht und so dem Einzelnen mittelst eines Löffelchens gereicht wird. Nach vollzogener Communion tragen Priester und Diakon den Diskus und Kelch wieder auf den Credenztisch, stellen sich dann beim Ambo auf und sprechen Danksagungsgebete, der Priester (bei den Griechen der Diakon) entläßt dann das Volk mit dem Rufe: procedamus in pace (ἐν εἰρήνῃ προέλθωμεν) und mit dem Segen. — Priester und Diakon kehren in die Prothesis zurück und der Diakon ißt hier das, was von den hl. Broden noch übrig ist, der Priester aber tritt wieder zum Volke heraus und reicht unter Gebet und Gesängen denen, welche nicht communicirt haben, die Eulogien (τὸ ἀντίδωρον). Zum Schluß werden die geistlichen Gewänder wieder unter Gebeten abgelegt und die Hände gewaschen.

In der Fastenzeit hat nur am Samstag und Sonntag eine ganze Liturgie, am Montag, Dienstag und Donnerstage gar keine, am Mittwoch und Freitag aber eine Liturgia praesanctificatorum (τῶν (προηγιασμένων) statt, ähnlich wie bei uns am Charfreitage. Dieselbe besteht hauptsächlich aus den Horen sammt Vesper, welche an diesen Tagen länger sind. Gegen Ende des Vespergesangs nimmt der Priester nach vorausgegangener Räucherung aus dem Ciborium, das auf dem Altare steht, das am Sonntag zuvor consecrirte, bereits in das hl. Blut getauchte Brod heraus, legt es auf den Diskus, incensirt es, gießt Wasser und Wein in den Kelch (jedoch ohne alle Consecration); verschiedene Gebete und Ceremonien folgen, ähnlich wie bei der ganzen Liturgie, auch die Elevation hat statt, und am Schlusse communiciren Priester, Diakon und Volk in der nämlichen Weise, wie bei der vollständigen Messe [1]).

Dieser ausgedehnte, ceremonienreiche Cult fordert eine zahlreiche Geistlichkeit. Dieselbe scheidet sich in Kloster- und Weltclerus;

1) Vgl. Goar, Eucholog. p. 190 seqq. Muralt, Briefe κ. S. 48 ff. King, a. a. O. S. 169 ff.

oder schwarze und weiße Geistlichkeit. Aus ersterer werden alle Bischöfe und die sonstigen hohen Geistlichen gewählt, und ihnen ist die Ehe verboten, während die Weltpriester sich einmal verehelichen müssen, vor Empfang der Diakonatsweihe. Da fast ausschließlich die Söhne von Popen wieder Popen werden, und es für unanständig gälte, wenn ein Popensohn eine andere als eine Popentochter heirathen würde, so bildet die Weltgeistlichkeit in Rußland einen fast kastenartig geschlossenen Stand. In die Klöster dagegen kann Jedermann aus jedem Stande eintreten, nur kann der Leibeigene dabei nicht Pater, sondern nur Laienbruder werden. Fast alle Klöster der russischen Kirche gehören dem Orden des hl. Basilius an, und man zählt im Ganzen 462 Manns- und 118 Nonnenklöster, mit ungefähr 9000 Mönchen (Patres und Fratres) und 2250 Nonnen, denen wieder 5000 dienende Schwestern zur Seite stehen. Alle Klöster haben ihre Besitzungen seit Catharina II. verloren, und werden jetzt theils durch Staatsbeiträge, theils durch milde Gaben erhalten. Mit vielen sind zugleich auch Schulen und Akademien verbunden [1]).

Der hierarchischen Eintheilung nach zerfällt Rußland in 52 Bisthümer oder Eparchien mit einem Personale von ungefähr 120,000 Clerikern [2]). An jeder bischöflichen Kirche findet sich außer dem Bischofe ein Protopope, zwei Schatzmeister, fünf Popen, ein Protodiakonus, vier Diakonen, zwei Lektoren, zwei Ostiarier und 33 Sänger; andere bedeutende Kirchen haben einen Protopopen, zwei Popen, zwei Sänger und zwei Ostiarier, und selbst Pfarreien, die nur aus zwei- bis dreihundert Häusern bestehen, sollen mehrere Priester und Diakone ꝛc. ꝛc. haben [3]). Alle diese Geistliche sind seit der großen Secularisation unter Catharina II. auf staatliche Besoldungen angewiesen und diese für die meisten kärglich berechnet. Aber trotz dieser Dürftigkeit und trotz der noch viel schlimmern Unselbstständigkeit des Clerus dem Staate gegenüber steht der geistliche Stand in Rußland noch immer in ausgezeichneter Verehrung [4]). Das Bewußtsein, daß sie „Gesalbte

1) Harthausen, a. a. O. Bd. III. S. 93 f.

2) Harthausen, a. a. O. Bd. III. S. 92 f.

3) Schmitt, a. a. O. S. 168 f.

4) Vgl. Harthausen, a. a. O. Bd. III. S. 86 sagt hierüber: „Man hört selbst in Rußland häufig die Behauptung, der gemeine Russe habe nicht die mindeste Liebe und Achtung vor seiner Geistlichkeit, er habe sogar den Aberglauben, wenn er am Morgen früh zuerst einem Popen begegne, so bringe ihm das Unglück, er speie dann bei solcher Gelegenheit aus. Auf der andern Seite sieht man stets,

Gottes" und daß die hl. Ordination keine bloße Ceremonie sei, ist selbstverständlich die Ursache dieser für den Bestand einer Kirche nöthigen Erscheinung; und die russische insbesondere müßte es mit ihrem eigenen Tode büßen, wenn sie sich von dem einschleichenden Protestantismus den Glauben an das heilige Sakrament der Priesterweihe je rauben lassen würde.

---

wenn ein Russe einem Popen begegnet, daß er ihm demüthig die Hand küßt. Man will daraus schließen, daß er den Popen nur als Träger und Spender der Sakramente äußerlich ehre, aber innerlich verachte oder gar hasse. Das ist eine der halben Wahrheiten, die stets zu falschen Schlüssen führen. Der Russe hat die größte religiöse Ehrfurcht vor dem Amt und der Weihe des Geistlichen. Ist nun der Geistliche zugleich ein würdiger Mann 2c. 2c., so wird er mit unbegrenzter Liebe und Ehrfurcht behandelt... Aber ausgezeichnete Geistliche sind allerdings auf dem Lande selten. Die Mehrzahl der älteren Popen ist äußerst roh, ohne alle Bildung, unwissend, nur auf ihren Vortheil bedacht... Daß solche Popen persönlich nicht geliebt, gelobt und geachtet werden, daß man nur ihre Würde und Priesterweihe in ihnen ehrt, ist durchaus natürlich. Seit 15 Jahren hat sich das aber schon mächtig geändert, die jüngere Geistlichkeit hat mehr Bildung, mehr Streben und mehr Eifer in ihrem Amte."

16.

Zur Geschichte der griechischen Kirche [1]).

Im Jahre 846 oder 847 wurde Ignatius, ein Mönch aus dem kaiserlichen Hause von Constantinopel [2]), auf den Patriarchalstuhl der Hauptstadt erhoben, während die Kaiserin Theodora die Vormundschaft über ihren Sohn Michael führte. Seine strenge Frömmigkeit und sein Eifer für Wiedereinführung der Bilder hatten ihn der Kaiserin empfohlen. Als aber Michael III., der Trunkene, selbst zu regieren begonnen hatte, wußte sein Oheim Bardas ihm, dem durch Ausschweifung blödsinnig gewordenen, bald das Regiment aus den Händen zu winden, und beherrschte den Kaiser und das Reich. Aber auch Bardas war ein Wüstling, und unterhielt namentlich ein blutschänderisches Verhältniß mit seiner Schwiegertochter. Vergebens ermahnte ihn der Patriarch Ignatius oftmals, von seinem Verbrechen abzustehen, und als keine Ermahnung fruchtete, verweigerte er ihm am Epiphanienfest 857 die Communion. Bardas sann auf Rache, und fand bald Gelegenheit. Er hatte seinem Neffen, dem Kaiser, gerathen, seine Mutter Theodora und seine Schwestern in ein Kloster zu stecken, um ungestörter leben und handeln zu können. Ignatius sollte Werkzeug sein und die gezwungenen Frauen mit dem Nonnenschleier bekleiden. Er weigerte sich. Das hatte Bardas vorausgesehen, dafür wurde aber der Patriarch für einen Aufrührer erklärt, entsetzt und auf die Insel Terebinthus verwiesen. Oft schon haben Bischöfe, im griechischen Reiche besonders, von Fürsten und ihren Günstlingen gleiche Gewaltthat, ja noch härtere erfahren müssen, aber noch nie ist

---

1) Aus der Neuen Sion Jahrg. 1858, vielfach verändert u. vermehrt.

2) Sohn des im Jahre 813 entsetzten Kaisers Michael Rangabe, und auf Befehl Leo's des Armeniers, sammt seinen Brüdern entmannt.

eine solche Verletzung des Rechtes und der Kirchenfreiheit in ihren Folgen unheilvoller gewesen.

An die Stelle des vertriebenen Ignatius wurde Photius auf den Patriarchalstuhl erhoben 858, gleichfalls aus dem kaiserlichen Hause, bisher ein Laie und erster Geheimschreiber. Er war ein von Natur sehr reichbegabter Mann, der mit schönen Talenten großen Fleiß verband und für den größten Gelehrten seiner Zeit im griechischen Reiche galt. Außer mehreren anderen Schriften, z. B. gegen die Manichäer, zeugt von seiner Erudition seine Bibliotheca, nicht ohne Prahlerei μυριοβίβλιον genannt, eine Sammlung von Auszügen aus 280 von Photius gelesenen Büchern. Aber sein Character erscheint in einem ungünstigen Lichte. Bescheidenheit scheint er nicht gekannt zu haben, und Ehrsucht bewog ihn, ein Amt anzunehmen, das noch seinen rechtmäßigen Verwalter hatte. Gegen alle canonische Regel und Ordnung wurde er innerhalb 6 Tagen aus einem Laien ein Bischof, und ließ sich von einem durch Synodalspruch abgesetzten Bischof Gregorius Asbesta von Syrakus die Weihen ertheilen. Außerdem entehrte er sich durch Mißhandlungen des unglücklichen Ignatius, von denen er theils selbst Urheber, theils Mitschuldiger war.

Durch die Absetzung des Ignatius war eine große Aufregung unter dem Volke und Klerus von Constantinopel entstanden; um nun die Gemüther zu beruhigen, fand der Kaiser für gut, eine Gesandtschaft nach Rom zu schicken, welche die päpstliche Zustimmung zu der neuen Patriarchenwahl negociren sollte. Die Gesandten Michaels brachten dem Papste kostbare Geschenke, stellten ihm vor, Ignatius habe aus Altersschwäche und Kränklichkeit resignirt, baten um eine päpstliche Gesandtschaft zur Vernichtung der letzten Reste der Bilderstürmer und legten einen Brief des Photius vor, worin dieser in kläglichem Tone erzählt, wie er so gar nicht nach dem bischöflichen Stuhle gestrebt habe, wie er vielmehr gegen seinen Willen genöthigt worden sei, diese Würde anzunehmen. Durch alles dieß sollte der Papst gehörig präparirt werden. Aber Nikolaus I. war nicht der Mann, der sich hätte täuschen lassen, und erklärte, so lange er nicht von dem ganzen Hergang genauer in Kenntniß gesetzt sei, könne er weder in die Entfernung des Ignatius einstimmen, noch den Photius anerkennen. Seine Legaten sollten daher an Ort und Stelle die Sache genauer untersuchen. Aber die beiden päpstlichen Legaten, die Bischöfe Rodoaldus von Porto und Zacharias von Anagni, wurden zu Constantinopel in glänzender Haft gehalten und — sei es durch

Drohungen eingeschüchtert oder durch Geld bestochen — kurz, sie anerkannten die Absetzung des Ignatius für giltig, weil er durch Menschengunst — der Kaiserin Theodora, sein Amt erhalten habe, und bestätigten den Photius. Dieß geschah auf einer Synode von Constantinopel 861.

Den Prälaten war schon das Gerücht ihres schlechten Benehmens und eine Darstellung des Thatbestandes nach Rom vorausgeeilt, und als sie nun nach ihrer Rückkunft keine hinreichenden Gründe für ihr Verfahren angeben konnten, auch die Acten der Synode gegen sie und Photius zeugten, so erklärte Papst Nikolaus sogleich in einem Ausschreiben an die orientalischen Bischöfe, daß er seine Einwilligung zur Absetzung des Ignatius nicht gegeben habe, und den Schritt seiner Gesandten nicht anerkenne. Sofort stellte er letztere im Jahr 863 vor eine Synode zu Rom, wo sie und Photius abgesetzt wurden.

Auf diese Entscheidung folgte ein heftiger Briefwechsel zwischen Constantinopel und Rom. Der Stifter aller dieser Händel, Bardas, wurde zwar im J. 866 in Gegenwart des Kaisers von dem Heere ermordet und der erste Kammerherr Basilius zum Cäsar und Mitregenten erhoben. Aber die kirchlichen Verhältnisse blieben wie früher, und ein weiterer Vorfall wirkte mit, die Spannung zwischen Constantinopel und Rom auf's Höchste zu treiben. Die Bulgaren, ein slavischer Volksstamm, hatten sich schon lange in der Nähe Constantinopels; in der heutigen Bulgarei, niedergelassen und waren vor Kurzem (seit der Mitte des neunten Jahrhunderts) durch die griechischen Lehrer St. Cyrillus und Methodius bekehrt worden. Einige Zeit nachher, als Cyrill und Methodius bereits zu den Mähren und Böhmen gegangen waren, schickte der Bulgaren-König Michael Abgeordnete nach Rom und erbat sich vom Papste Antwort auf mehrere Fragen. Nikolaus sandte nun lateinische Missionäre in die Bulgarei, und diese fanden so gute Aufnahme, und zeichneten sich vor den griechischen so sehr aus, daß der Bulgaren-König ihnen überall den Vorzug gab und sich enger an Rom anschloß. Sofort ertheilten die beiden römischen Missionsbischöfe allen den Bulgaren die Firmung wieder, welche von griechischen Priestern im Auftrage des Photius gefirmt worden waren, denn dieser, selbst ein unrechtmäßiger Bischof, habe seinen Priestern das Recht zur Firmung nicht ertheilen können. Die Leidenschaft scheint nun den Photius um den Verstand gebracht zu haben. Er und sein Kaiser beriefen i. J. 867 ein großes Concil und versammelten dabei nur die dem Photius

ergebenen Bischöfe, auch Priester und Diaconen. Photius aber beschuldigte in einer epistola encyclica die lateinische Kirche der Ketzerei und vieler Irrthümer, und sprach auf seinem Concil über den Papst Bann und Absetzung aus im J. 867.

Die der lateinischen Kirche vorgeworfene Ketzerei bestand in dem Worte filioque. Das erste Concil von Nicäa im J. 325 hatte rücksichtlich des heiligen Geistes in seinem Symbolum bloß die Worte ausgesprochen: wir glauben auch an den heiligen Geist; und das 2. allgemeine Concil hatte beigefügt: dominum et vivificantem, qui ex patre procedit. Dazu erscheint im Abendlande seit dem 6. Jahrhundert der Zusatz filioque, so daß auch das Ausgehen des Geistes vom Sohne ausgedrückt wurde und die Synode von Toledo im J. 589 hat diesen Zusatz in die bei der Messe abzusingende Glaubensformel aufzunehmen befohlen. Da dieses Ausgehen des heil. Geistes auch vom Sohne schon uralter Kirchenglaube war, so hat dieser Zusatz in der abendländischen Kirche bald allgemein Eingang gewonnen.

Diesen Zusatz benützte nun Photius zu seiner Anklage der abendländischen Kirche wegen Ketzerei. Nebstdem griff er einige Disciplinarverschiedenheiten der lateinischen Kirche von der griechischen auf, z. B. daß erstere am Sabbath faste, beim Fasten den Genuß von Milch und Käse erlaube, den Cölibat eingeführt habe u. dgl., und auf all' dieses hin sprach er über den Papst, als den Repräsentanten der abendländischen Kirche das Urtheil. —

In demselben Jahre noch, wo Photius den Papst absetzte 867, wurde er selber seines Amtes entsetzt. Der Cäsar und Mitregent Basilius hatte den Kaiser ermordet, und um nun das Volk für sich zu gewinnen, rief er den verehrten Ignatius zurück und entsetzte den Photius. Sofort wurde eine Gesandtschaft nach Rom geschickt, um die kirchliche Verbindung wieder herzustellen. Die griechischen Gesandten fanden den Papst Nikolaus bereits todt und Hadrian II. auf dem päpstlichen Stuhle. Dieser nahm sich der Sache mit demselben Eifer und in derselben Gesinnung an, wie sein Vorfahrer. Nach dem Wunsche des Kaisers und des Patriarchen Ignatius wurde im Jahre 869 ein allgemeines Concil zu Constantinopel, das 8. öcumenische und 4. constantinopolitanische, veranstaltet, auf diesem der von Nikolaus über Photius gesprochene Bann allgemein anerkannt, seine Anhänger jedoch, wenn reuig, in die Kirchengenossenschaft wieder aufgenommen und die Bilderstürmerei auf's Neue verworfen.

Soweit war die lateinische und griechische Kirche auf dem 8. allgemeinen Concil einig. Aber nach Beendigung des Concils erhob sich ein Streit, ob die Bulgaren dem römischen oder griechischen Patriarchat unterworfen sein sollten; und die päpstlichen Legaten verließen Constantinopel nicht im besten Einverständnisse mit dem Hof und mit Ignatius. Papst Hadrian ging in dieser Sache mit vieler Schonung zu Werke, aber sein Nachfolger Johann VIII., seit 872, drohte dem Patriarchen Ignatius mit dem Banne, wenn er fortfahre, die Bulgarei als zu seinem Sprengel gehörig zu betrachten und zu verwalten. Doch dieser Drohbrief kam nicht mehr in die Hände des Ignatius, der unterdessen gestorben war.

Photius verließ auf die Nachricht von dem Tode des Ignatius sogleich das Kloster, in das er bisher gesperrt war, und benützte die Spannung des Kaisers gegen Rom, um von Ersterem die Genehmigung zur Wiederbesteigung des Patriarchalstuhles zu erlangen, den er nun im Jahre 878 zum zweiten Mal einnahm. Er und der Kaiser für ihn suchten beim Papst um Bestätigung nach. Papst Johann VIII. war nicht abgeneigt, dieß zu bewilligen, denn jetzt war das Bisthum Constantinopel rechtmäßig erledigt; nur sollte Photius zuvor auf einem Concil seine Vergehen eingestehen und wegen derselben um Verzeihung bitten, auch die von Ignatius geweihten Bischöfe wieder anerkennen und das Recht des Papstes über die Bulgarei zugeben. Der Papst schickte Legaten nach Constantinopel, welche die Vereinigung wieder völlig herstellen sollten, und in ihrer Gegenwart wurde im Jahre 879 ein Concil zu Constantinopel gefeiert. Photius zeigte wieder seine alten Kniffe, entzog sich dem Widerruf und der Abbitte und verfälschte die päpstlichen Schreiben. Die Legaten schwiegen zu all' diesem, sei es aus Unkenntniß der griechischen Sprache oder aus Feigheit. Photius wurde unbedingt anerkannt und ein Anathem gegen Alle ausgesprochen, welche an dem nicänisch-constantinopolitanischen Symbolum etwas ändern würden.

Die Legaten kamen nach Rom zurück, und gleich Anfangs muthmaßte der Papst Arges, bald aber erfuhr er den ganzen Betrug, forderte nun den Photius auf, in Rom seine früheren Vergehungen zu widerrufen, und als dieser sich weigerte, sandte er den Diakon der römischen Kirche, Marinus, nach Constantinopel, um im Namen des Papstes das kürzlich zu Constantinopel abgehaltene Concil für ungiltig und den Photius für abgesetzt zu erklären. Marinus ward für die Unerschrockenheit, womit er den Befehl des Papstes vollzog,

zu Constantinopel 30 Tage lang in's Gefängniß geworfen und Photius nahm Rache an Allen, welche früher gegen ihn auf Seite des Ignatius gestanden waren.

Johann VIII. starb im Jahre 882. Der genannte Marinus wurde sein Nachfolger, und sprach abermals das Anathem über Photius aus, auch Hadrian III. wiederholte die Excommunication. Aber unter Stephan V. (von 885—891) nahm das Schicksal des Photius und die Stellung der griechischen Kirche zur lateinischen eine andere Wendung.

Kaiser Basilius starb 886 und sein Nachfolger Leo VI., der Philosoph, entsetzte den Photius seiner Würde, weil ihm, wie er sagte, alle Schandthaten desselben bekannt geworden seien. Photius selbst starb im Jahre 891 in der Verbannung.

Von nun an war bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts, also über 150 Jahre lang, die Eintracht zwischen der griechischen und lateinischen Kirche leiblich wieder hergestellt. Aber Photius hatte durch jenes encyclische Schreiben einen Zankapfel zwischen beide Kirchen hineingeworfen, der nur der Wiederaufnahme durch einen neuen Photius bedurfte, um eine völlige Trennung herbeizuführen.

Dieser neue Photius war der Patriarch Michael Cerularius. Dieser griff im Jahre 1053, als eben Leo IX. Papst war, die abendländische Kirche mit neuen Vorwürfen an, daß sie sich des ungesäuerten Brodes beim Abendmahle bediene, Ersticktes zu essen erlaube, während der Fastenzeit das Alleluja nicht singe u. dgl. Die Abendländer seien ein wahres Mittelding zwischen Heiden und Juden. Ein mit solchen Vorwürfen angefülltes Schreiben sandte er an den Bischof Johannes von Trani in Apulien, dieser übermachte es dem Cardinal Humbert, der es in's Lateinische übersetzte und dem Papste mittheilte. Papst Leo antwortete auf diese Beschuldigungen in einem besondern Schreiben, das beim griechischen Kaiser Constantinus Monomachus günstige Aufnahme fand, wodurch der Patriarch veranlaßt wurde, dem Papste einen freundlichen Brief zuzusenden. Im folgenden Jahre 1054 sandte der Papst Legaten nach Constantinopel, welche den völligen Frieden beider Kirchen erzielen sollten. Auch sie wurden vom Kaiser gnädig aufgenommen; aber der Patriarch schloß die Legaten von seinem Umgange aus, wollte mit ihnen durchaus nicht verhandeln und von keinem Frieden wissen, was die Legaten veranlaßte, das Document seiner Excommunication auf dem Hauptaltare der Sophienkirche niederzulegen.

Kaum waren die Legaten abgereist, so erklärte der Patriarch Michael dem Kaiser, daß er sich in eine Verhandlung mit denselben einlassen wolle. Nachgeschickte Boten führten sie zurück, aber der Kaiser erfuhr die Hinterlist des Patriarchen, welcher im Sinne hatte, bei der Unterredung mit den Legaten in der Kirche das Volk aufzuregen und zur Ermordung derselben zu reizen. Der Kaiser wollte nun der Conferenz persönlich anwohnen; das nahm der Patriarch nicht an, erregte dafür einen heftigen Volksaufstand, und zog die orientalischen Bischöfe durch lügenhafte und verketzernde Schreiben von der Gemeinschaft mit Rom ab, was um so leichter Eingang fand, da die Orientalen den Zusatz filioque und den Gebrauch der ungesäuerten Brode beim Abendmahle durchaus nicht anerkennen wollten [1]). Seitdem hat sich die griechische Kirche von der lateinischen getrennt und es ist zwischen beiden eine Kluft entstanden, die zwar durch mehrere Pacificationsversuche des Mittelalters ausgeglichen werden sollte, aber unausgleichbar geblieben ist bis auf den heutigen Tag. —

Der wirkliche Act der Trennung zwischen der lateinischen und griechischen Kirche, durch den Patriarchen Michael Cerularius im J. 1053 herbeigeführt, hatte eine Reihe Streitschriften der Griechen gegen die Lateiner zur Folge, welche das Schisma auf dem theologischen Standpunkte rechtfertigen sollten. Leider müssen wir zu diesen Vertretern einer schlechten Sache auch zwei Männer zählen, die als Exegeten, wenn gleich nicht durch Originalität, so doch durch fleißige Benützung ihrer Vorfahrer sich verdient gemacht haben, nämlich Theophylakt und Euthymius Zigabenus. Außer ihnen standen noch der vielgelehrte Michael Psellus und der Staatsmann Niketas Choniates in der ersten Reihe der Kämpfer, der zahlreichen aber lächerlich sich gebährdenden Dii minorum gar nicht zu gedenken (Leo Allatius, de ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione. Lib. II., c. 9. p. 625 bis 627 und an vielen andern Stellen, Colon. Agripp. 1648).

Selbst diese Streitschriften, weit abstehend von den groben Mustern des 16. Jahrhunderts, ließen die Wiedervereinigung mit Rom nicht als undenkbar erscheinen, und keine von ihnen hatte es

---

1) Ausführlich handelte ich über Photius, Michael Cerularius und ihre Bestrebungen in meiner Conciliengesch. Bd. IV. S. 218—238, 320—365, 369—471, 725—738.

sich zur Aufgabe gemacht, die vorhandene Kluft durch frevle Schmähreden weiter zu sprengen. Ja, da und dort, namentlich wo der Patriarch von Constantinopel weniger zu tyrannisiren vermochte, trat der Zug zur lateinischen Kirche wieder deutlich hervor. Hievon zeugt z. B. die friedliebende Erklärung des Patriarchen Petrus von Antiochien im J. 1054, noch mehr der bis in's 12. Jahrhundert fortgehende Verband der freieren russisch-griechischen Kirche mit Rom, nicht minder die Geschenke, welche Kaiser Alexius Comnenus im Anfang des 12. Jahrhunderts an Monte Cassino und andere lateinische Kirchen gemacht hat, und viele andere Aeußerungen und Thatsachen, welche der gelehrte Leo Allatius, selbst ein unirter Grieche, zur Erweisung der Uebereinstimmung von Griechenland und Rom — übertreibend — gesammelt hat.

Anderseits gab auch der hl. Stuhl seiner Pflicht gemäß die Hoffnung nicht auf, den Orient mit dem Occident wieder zu verbinden. Während der erste lateinische Kreuzzug gen Osten hin zog, suchte sein Stifter, Papst Urban II., auf einer Synode zu Bari in Unteritalien im J. 1098 die Griechen wieder an den Westen heranzuziehen [1]). Ob auch die Patriarchen des Orients, oder bloß griechische Bischöfe des Normanenreiches in Unteritalien anwesend waren, ist bei dem Verluste der Acten unbekannt. Für ersteres scheint die Theilnahme des Papstes zu sprechen, für letzteres das geringe Aufsehen, welches die Synode nach dem Schweigen der Schriftsteller zu urtheilen gemacht haben muß. Anselm von Canterbury, aus seiner Diöcese von weltlicher Gewalt vertrieben, sprach auf des Papstes Einladung und Geheiß sieghaft für das lateinische Dogma vom Ausgang des hl. Geistes, aber die Griechen verließen die Synode, und sie blieb ohne Erfolg. Daß aber der Haß recht tief in's Volk und seine untersten Klassen eindringe und bis zum Morde der Lateiner wachse, das haben sich die ungebildeten und fanatischen Mönche der griechischen Kirche so recht zur Aufgabe ihres Lebens gemacht, wie Wilhelm von Tyrus (Lib. XXII. c. 12.) an Thatsachen nachweist. Auch die russisch-griechische Kirche wurde jetzt durch Metropoliten, die sie von Constantinopel erhielt, mit dem Hasse gegen Rom angesteckt (S. Nicephorus, Metropolit von Rußland, Schreiben an den Großfürsten. Strahl, Beiträge zur russischen Kirchengeschichte Bd. I. S. 55).

Die Katastrophe des Jahres 1204 mit Errichtung des lateini-

1) Vgl. meine Conciliengesch. Bd. V. S. 225 ff.

schen Kaiserthums in Constantinopel hat zwar eine Wiedervereinigung des letztern mit Rom erzwungen, den griechischen Patriarchen vertrieben und einen Lateiner an seine Stelle gesetzt, den Venetianer Thomas Morosini [1]). Aber eben der Zwang, namentlich dem griechischen Klerus angethan, die Absetzung und Vertreibung vieler seiner Glieder, die Schließung und Versieglung der griechischen Kirchen, noch mehr die Hinrichtung mehrerer revoltirender Mönche, welche das lateinische Abendmahl Koth und Teufelsopfer, die Lateiner selbst die „Ungesäuerten" (Azymiten) schalten, dieß und Anderes, auch die Habsucht der Lateiner, hat den Haß der Nationen und Kirchen gesteigert.

Viele Griechen wanderten nach Asien hinüber, wo zu Nicäa Theodor Laskaris einen griechischen Kaiserthron für die von den Lateinern nicht eroberten asiatischen Provinzen errichtet und die Ausgewanderten um sich gesammelt hatte. Auch der griechische Patriarch nahm jetzt daselbst seinen Sitz [2]). Während nun der nicänische Thron von Anfang an den neuen lateinischen nicht ohne Glück bekämpfte, dachten die Päpste Innocenz III, Gregor IX. und Innocenz IV. auf friedlichem und freundlichem Wege durch Gesandtschaften und Colloquien eine Union der ganzen griechischen Kirche zu erzielen, und der zweite nicänische Kaiser Johannes Dukas Batazes sowohl, als der Patriarch Germanus II. zeigten etwelche Geneigtheit; ersterer auch in der politischen Hoffnung, dadurch den Thron Constantin's wieder zu gewinnen.

Gelegenheit zur Anknüpfung von Unionsverhandlungen gab im Jahr 1232 der Umstand, daß fünf Franziskaner, welche als Missionäre in türkische Gefangenschaft gerathen waren, nach ihrer Wiederbefreiung auf der Heimreise Nicäa berührten. Sie wurden vom Patriarchen und vom Kaiser sehr freundlich aufgenommen und mit Ueberbringung von Briefen an den Papst und die Cardinäle betraut. In dem Schreiben an den Papst flehte der Patriarch vor Allem Christum an, der das Getrennte wieder einigen möge, hofft die größte Beihülfe hiezu vom Papste, der den Primat des apostolischen Stuhles inne habe, bejammert dann die Trennung der Kirche, die Zertheilung des Kleides der Braut Christi, die nicht durch rohe Soldaten, sondern durch die Vorsteher der Kirche selbst herbeigeführt worden sei. Die Feindschaft zwischen Kain und

1) Siehe oben S. 323.
2) Conciliengesch. Bd. V. S. 821 f.

Abel, zwischen Esau und Jakob habe sich wieder erneuert, und gleich den Fischen fresse Einer den Andern auf. Die Griechen treffe das Anathem nicht, womit Paulus alle Anderslehrenden bedrohe (Gal. 1, 9.), wohl aber die Lateiner. Alle Welt jammere, daß Verschiedenheit der Dogmen, Nichtachtung der Canonen, Abweichung von den alten Gewohnheiten vorhanden und Scheidewände zwischen den einst Geeinigten errichtet seien. Dieß habe grausame Kriege, Verwüstung von Städten, Schließung von Kirchen &c. zur Folge gehabt. An vielen Orten habe der Gottesdienst ganz aufgehört, damit Gott nicht in griechischer Sprache gelobt werde. Ja sogar die Zeiten des Martyriums seien für die Griechen auf Cypern wieder gekommen. Das sei nicht der Lehre Petri gemäß (1 Petr. 5, 1 ff.). Der Papst solle über diese herben Worte nicht zürnen, sondern die verlorne Drachme (die Einheit) wieder zu finden sich bemühen. Die Griechen seien zu redlicher Beihülfe bereit. Jeder Theil, Griechen und Lateiner, glaube Recht zu haben; Niemand sehe ja die Flecken in seinem eigenen Antlitz, außer er schaue in einen Spiegel. Solche Spiegel seien die heiligen Schriften und die Bücher der Väter. In diese möge jeder Theil schauen und dann aufrichtig gestehen, was an ihm unschön sei [1]). In dem Briefe an die Cardinäle aber hebt der Patriarch ruhmredig die Größe der griechischen Kirche hervor, welche auch die Aethiopier, Syrer, Iberier, Lazen, Alanen, Gothen, Chazaren, Assaren, Russen und Bulgaren in sich schließe [2]).

Der Papst erwiederte in einem Schreiben an den Patriarchen: Petrus habe offenbar den Primat über alle andern Apostel, auch über Paulus, erhalten. Alle Glaubensfragen müßten darum vor den Papst gebracht werden. Die griechische Kirche habe sich von der Einheit losgerissen, und zur Strafe dafür, daß sie sich dem päpstlichen Primate entzog, sei sie eine Magd der weltlichen Gewalt geworden und allmählig in Verfall gerathen, mit unentwickeltem Glauben und erkalteter Liebe. Wenn die griechische Kirche den Paulus für sich haben wolle, so solle sie bedenken, daß er in Rom beigesetzt sei. Der Patriarch werde sich, wenn er die Vorurtheile ablege, überzeugen, daß die römische Kirche, das Haupt und die Meisterin aller Kirchen, in

1) Griechisch und lateinisch bei **Mansi**, T. XXIII. p. 47 sqq.; nur latein. bei **Harduin**, T. VII. p. 149 sqq. Die Hauptstellen auch bei **Raynald**, 1232, 46 sqq.

2) **Raynald**, 1232, 50.

jenen Spiegeln der hl. Schrift und Väter an sich nichts entdecke, was nicht auf dem Wege der Auslegung oder erlaubter Dispensation der Einheit des Glaubens und Geistes conform wäre. Er werde finden, daß der römische Bischof Allen Alles geworden sei, um Alle zu retten, eine Mauer für seine Mitbischöfe gegenüber den Häretikern, Schismatikern und Tyrannen, zur Beschützung der kirchlichen Freiheit. Die griechische Kirche dagegen habe die Freiheit verloren und die priesterliche Würde mißachtet [1]).

Schon im Eingange dieses Briefs, den der Papst am 26. Juli 1232 von Reate aus erließ, sprach er die Absicht aus, einige Mönche an den Patriarchen Germanus zu senden. Es waren dieß die zwei Dominikaner Hugo und Petrus, und die zwei Franziskaner Haimo und Radulf. Sie waren ohne Zweifel schon abgereist, als der Papst am 18. Mai 1232 ein zweites Schreiben an den Patriarchen unterzeichnete. Er sezte darin nachträglich noch zwei Punkte auseinander: 1. daß die Kirche von Christus beide Schwerter, das materielle und geistige, erhalten habe, aber nur das leztere selbst führe, während das erstere ein Kriegsmann nach ihrem Winke handhaben müsse. 2. Wenn in Betreff der Eucharistie der Ritus verschieden sei, so solle der Patriarch beachten, daß Griechen und Lateiner doch ein und dasselbe Geheimniß des Leibes J. Chr. feiern. Der Grieche eile wie Johannes (Joh. 20, 4.) zuerst zum Grabe und bediene sich des Sauerteiges (**fermentum corruptionis**), um anzudeuten, daß der Leib Christi vor der Auferstehung verweslich gewesen sei; der Lateiner aber, der zwar mit Petrus später am Grabe angekommen, aber zuerst hineingegangen sei und auch zuerst die Zeichen der Auferstehung bemerkt habe, wähle Ungesäuertes als Symbol des verherrlichten Leibes Christi [2]).

Die genannten päpstlichen Nuntien kamen im Januar 1234 zu Nicäa an [3]), fanden freundlich-ehrenvolle Aufnahme, überbrachten das mitgebrachte (erste) päpstliche Schreiben und hatten darauf theils im

---

1) Mansi, l. c. p. 55 sqq. Harduin, l. c. p. 153 sqq.

2) Mansi, l. c. p. 59. Harduin, l. c. p. 156. Die päpstlichen Nuntien übergaben dieß Schreiben erst, als sie zum zweiten Mal mit den Griechen zusammenkamen; es war ihnen wohl nachgeschickt worden.

3) In dem Referat über ihre Mission, welchem wir die folgenden Notizen entnehmen (Mansi, l. c. p. 279—319), geben sie den Januar 1233 als Zeit ihrer Ankunft an, — nach florentinischer Zeitrechnung, die das Neujahr erst mit Mariä Verkündigung beginnt; vergl. Mansi's Note zu Raynald, 1233, 1.

kaiserlichen Palaste, theils in der Wohnung des Patriarchen sieben Colloquien mit den Griechen, wovon die sechs ersten ausschließlich über filioque handelten. Wie gewöhnlich, gingen die Griechen auch dießmal davon aus, daß dem nicänischen Symbolum nichts beigefügt werden dürfe; die Lateiner aber entgegneten: schon die zweite allgemeine Synode habe einen Beisatz dazu gemacht; ob dieß etwa nicht erlaubt gewesen sei? Natürlich mußten die Griechen antworten: „das sei keine additio (eines neuen Dogma's), sondern nur eine expressio veritatis gewesen," und die Lateiner machten dieß sogleich auch für filioque geltend. Außerdem zeigten sie, daß schon Cyrill von Alexandrien und Athanasius das Hervorgehen des Geistes auch aus dem Sohne gelehrt hätten, ja daß schon die hl. Schrift dieß andeute, wenn sie den hl. Geist „den Geist der Wahrheit" nenne, denn „Wahrheit" sei = Sohn Gottes. Den Syllogismus, womit die Lateiner das filioque aus der Bibel zu deduciren suchten, übergaben sie auf Bitte der Griechen auch schriftlich, und leztere stellten ihnen eine große schriftliche Auseinandersetzung entgegen, deren Mängel die Lateiner alsbald aufdeckten. Damit der Streit nicht zu bitter werde, verlangte der Kaiser, der stets persönlich anwesend war, man solle die Debatten über dieß Schriftstück nun ruhen lassen, und forderte die Lateiner auf, ihre patristischen Beweise für filioque fortzusetzen. Dieß geschah noch theilweise im sechsten Colloquium. Im siebenten wollte man zum zweiten Hauptdifferenzpunkte, das Abendmahl betreffend, übergehen. Da erkärte der Patriarch, er wolle seine Collegen von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem zu einer Synode berufen und dann auf dieser um die Mitte des kommenden März eine Erklärung über das Abendmahl abgeben. Bei dieser Synode möchten sich auch die lateinischen Nuntien wieder einfinden. Diese entgegneten, der Papst habe sie nur an den Patriarchen von Nicäa allein und nicht an eine Synode gesandt. Wohl möge der Patriarch auf einer solchen Versammlung berathen, was für den Frieden und die Reform der Kirche wünschenswerth sei; ihnen aber möge er dann die Antwort nach Constantinopel nachsenden, wohin sie jezt abreisen würden. Als sie sich sofort beim Kaiser verabschiedeten und dieser nach der Weise fragte, wie eine Union zu Stande kommen könne, erwiederten sie: „wenn die Griechen α) dasselbe glauben und lehren, wie die römische Kirche, die dann die Absingung des filioque schwerlich von ihnen verlangen wird, und wenn sie β) der römischen Kirche ebenso gehorchen, wie vor dem Schisma." Auf die weitere Frage des Kaisers,

ob der Papst dem Patriarchen seine Rechte belassen würde, meinten sie: „wenn sich Letzterer seiner Mutter unterwirft, wird er von ihr größere Milde erfahren, als er selbst glaubt.“ Um die Mitte März schickte der Patriarch einen Boten nach Constantinopel, mit der Bitte, die Lateiner möchten jezt nach Lescara, einem Landhaus des Kaisers Batazes, kommen, wo die Synode gefeiert werden sollte. Sie protestirten hiegegen, ließen sich aber auf den Rath des lateinischen Kaisers von Constantinopel, Johann von Brienne, und Anderer schließlich doch bewegen, im Interesse der guten Sache nach Lescara und von da nach Nympha (in Bithynien) zu gehen, wo sie in der Woche vor dem Palmsonntag mit dem griechischen Kaiser und Patriarchen zusammenkamen. Manche Bischöfe, auch der Patriarch von Antiochien, kamen etwas später; die andern griechischen Patriarchen erschienen gar nicht. Als nun am Ostermontage 1234 die erste Sitzung der Synode zu Nympha statthatte, wollte Germanus durchaus auf das filioque zurückkommen, während die Lateiner vor Allem die ihnen zugesicherte Erklärung über das Abendmahl verlangten. Patriarch Germanus erklärte sich damit einverstanden und schloß die Sitzung. In der zweiten, am Mittwoch nach Ostern, den 26. April 1234, erhob der Erzbischof von Samastria in Paphlagonien Bedenken gegen die Schlußstelle in dem zweiten Briefe des Papstes, welchen die Nuntien eben jezt übergeben hatten. Es sei fraglich, meinte er, ob der Papst mit den zwei Jüngern, Petrus und Johannes, nicht zweierlei Traditionen andeuten wolle. Die Lateiner betrachteten dieß als einen neuen Versuch, einer bestimmtern Erklärung über das Abendmahl auszuweichen, und klagten nun die Griechen direkt der Häresie in diesem Punkte an, aus verschiedenen Gründen, namentlich weil von ihnen jeder Altar, auf dem ein Lateiner celebrirte, wieder abgewaschen, der Name des Papstes aus ihren Diptychen ausgelassen und alljährlich einmal über ihn die Exkommunikation gesprochen werde. Den lezten Punkt wiesen die Griechen als unwahr zurück, die übrigen aber entschuldigten sie mit der Verwüstung der griechischen Kirchen, Reliquien und Bilder bei der Einnahme Constantinopels durch die Lateiner. Es war den päpstlichen Nuntien leicht, zu entgegnen, daß diese Frevel nicht auf Befehl der römischen Kirche, sondern von Laien, und zwar excommunicirten, verübt worden seien [1]); wenn aber der Patriarch in Betreff

1) Innocenz III. hatte die Kreuzfahrer gebannt, weil sie, statt nach Jerusalem zu gehen, ihre Waffen gegen Christen (Zara und Constantinopel) gewandt hatten.

der Diptychen bemerkte: „zuerst hat der Papst mich ausgeschlossen,“ so erwiederten sie: „du selbst hast gar nie in den römischen Diptychen gestanden, rücksichtlich deiner Vorfahrer aber kannst du leicht finden, wer mit der Ausschließung angefangen hat.“ Darauf baten sie den Kaiser um Entlassung und um Geleitsbrief und erklärten ihm offen, daß der Papst von ihm keine Geschenke (die er mitgeben wollte) annehmen werde, bevor er im Glauben mit ihm geeinigt sei. Nach dem Wunsche des Kaisers wohnten sie am nächsten Freitag nochmals einer Sitzung der Synode bei und erhielten endlich eine bestimmte Antwort wegen des Abendmahls: „das ungesäuerte Brod könne durchaus nicht consecrirt werden, da der Herr das erste Abendmahl in gesäuertem vollzogen habe.“ Alle versicherten einzeln, das sei ihr Glaube, und erklärten sich bereit, dieß schriftlich abzugeben, wenn andererseits die Lateiner ihren Satz: „wer das Ausgehen des heil. Geistes aus dem Sohne (positiv) läugnet, ist ein Kind des Verderbens,“ ebenfalls schriftlich niederlegten. Diese beiden Schriftstücke wurden in der vierten Sitzung der Synode ausgetauscht und sind noch erhalten [1]). In derselben Sitzung wollten die Lateiner zeigen, daß Christus das Abendmahl in Azymis, nicht in Gesäuertem, eingesezt habe, aber es war kein Exemplar der Bibel aufzutreiben (!), und sie mußten sich deßhalb auf Citation der Hauptstellen aus dem Gedächtniß beschränken. Daran schloß sich noch eine patristische Beweisführung. Nachdem die Disputation bis tief in die Nacht gedauert hatte, hob der Kaiser die Sitzung auf. Als die päpstlichen Nuntien nach einigen Tagen ihre Bitte, abreisen zu dürfen, wiederholten, machte der Kaiser den Vorschlag: die Griechen sollten in Betreff des Abendmahls den Lateinern nachgeben, dagegen müßten Leztere das **filioque** fallen lassen. Natürlich gingen die Nuntien nicht darauf ein, zum Aerger des Kaisers und seiner Prälaten. In einer nochmaligen Sitzung am folgenden Donnerstag versprach der Patriarch, die Glaubenserklärung der Lateiner über den hl. Geist im Morgenland verbreiten zu wollen, und ließ sie auch sogleich verlesen, aber mit einer Aenderung, als ob darin stünde: „wer nicht glaubt, daß der hl. Geist

---

Ueberdieß belegten die Bischöfe — bei der Eroberung und Plünderung Constantinopels im J. 1204 — jeden mit dem Banne, der Gräuel verübe, die hl. Gefäße entehre u. dgl.

1) Mansi, l. c. p. 298 sqq. u. 62 sqq. Harduin, l. c. p. 214 sqq. u. 158 sqq.

aus dem Sohn ausgehe, ist ein Kind des Verderbens," während die Stelle lautet: „wer behauptet, der Geist gehe nicht aus dem Sohne aus" u. s. f. Die Nuntien protestirten gegen diese nicht gleichgültige Aenderung, und als die Griechen noch allerlei patristische Beweise für ihre Ansicht beibringen und die Sache in die Länge ziehen wollten, faßten sie, der Tergiversation müde, Alles in die Hauptfragen zusammen: „glaubt ihr, daß der hl. Geist vom Sohne ausgehe, oder nicht? und daß der Leib des Herrn sowohl im Ungesäuerten als Gesäuerten conficirt werden könne?" Auf verneinende Antwort erklärten sie die Griechen in beiden Punkten für Häretiker und verließen die Synode, während die Griechen ihnen: „ihr selbst seid Häretiker" nachriefen. Betrübt über diesen Ausgang entließ der Kaiser die Lateiner, schickte ihnen aber gleich nach ihrer Abreise einen Böten nach, damit sie nochmals zurückkehren und sich auch vom Patriarchen und der Synode verabschieden möchten. Auch leztere hatte einen Boten geschickt, den Chartophylax des Patriarchen, um den Nuntien eine an den Papst adressirte Glaubenserklärung der Synode zu übergeben, wogegen die früher gewechselten Denkschriften über filioque und Abendmahl gegenseitig zurückgestellt werden sollten. Als die Nuntien nicht darauf eingingen, bedrohte der Chartophylax die ihnen vom Kaiser beigegebenen Begleiter mit dem Banne, falls sie ihnen noch länger dienen würden. Sie mußten darum ihr Gepäck und ihre Bücher zurücklassen und die Reise nach Constantinopel zu Fuß antreten. Nach kurzer Zeit eilte ihnen jedoch der erste der kaiserlichen Diener nach, versicherte alles Gute und bestimmte sie, in einem benachbarten Landhause zu warten, bis ihr Gepäck 2c. nachgekommen sei. Zwei von ihnen gingen selbst in den Ort zurück, wo lezteres lag, und als sie ankamen, visitirte der Chartophylax sowohl ihre Kleider als Koffer und fand endlich unter freudigem Ausruf die griechische Erklärung über das Abendmahl, die er suchte. Offenbar merkten die Griechen selbst, daß sie mit ihrer Behauptung: die Azymen könnten gar nicht consecrirt werden, viel zu weit gegangen seien. Sie wollten darum das Dokument nicht nach Rom kommen lassen, wußten aber nicht, daß die Nuntien bereits eine lateinische Uebersetzung davon gemacht und diese gerettet hätten. Die neue Glaubenserklärung aber, die der Chartophylax im Auftrag der Synode überbrachte, spricht vom Abendmahl gar nicht, sucht vielmehr unter Hinweisung auf die Väter, namentlich „den dreizehnten Apostel" Dionys den Areopagiten, zu zeigen, daß in der Gottheit nur ein Princip, eine Quelle, eine Wurzel

angenommen werden dürfe, sonach der Geist nur aus dem Vater ausgehen könne und der Zusatz filioque eben so unwahr als unberechtigt sei [1]. — Es ist kaum zu glauben, daß sie mit Uebersendung dieses Schriftstücks noch Unionshoffnungen verbanden.

Unter den gelehrten griechischen Theologen jener Zeit haben insbesondere Niketas, Erzbischof von Thessalonich, und der Mönch Nicephorus Blemmida die Lehre vom Ausgang des Geistes auch aus dem Sohne als althistorisch hingestellt und vertheidigt. Leider weigerte sich der bescheidene Blemmida, die Patriarchenwürde anzunehmen. 1255. Bald darauf ging das ephemere Kaiserthum und mit ihm die erzwungene Union unter im Jahre 1261; aber der Sieger Kaiser Michael Paläologus von Nicäa war dennoch auf Wiedervereinigung mit Rom eifrig bedacht (gegen den Willen des Patriarchen Joseph und der meisten Geistlichen) aus politischen Gründen, indem er die Protection des Papstes zur Erhaltung seines Thrones namentlich gegen den vertriebenen lateinischen Kaiser Balduin und seinen Verbündeten Karl von Anjou von Neapel bedurfte. Urban IV., Clemens IV. und Gregor X. unterhandelten mit ihm, Thomas v. Aquin und Andere waren in Schriften dafür thätig (Thomae opusc. I. contra errores Graecorum), der gelehrteste Grieche Johannes Veccus oder Beccus, früher selbst gegen die Union, überzeugte sich aus den alten griechischen Kirchenvätern von der Richtigkeit der lateinischen Lehre vom heil. Geiste, und wirkte jetzt für Vereinigung. Griechische Gesandte des Kaisers und der Geistlichkeit kamen auf die große 14. allgemeine Synode zu Lyon im Jahre 1274, legten im Namen der griechischen Kirche das vom Papste gewünschte Glaubensbekenntniß ab, die Union ward feierlich vollzogen und Veccus zum Patriarchen erhoben. Aber viele Griechen verwarfen die Union, schlossen sich dem abgesetzten Patriarchen Joseph dem Unionsfeinde an, und bittere Feindschaften, durch Streitschriften genährt, unter den Griechen selber entstanden.

Mittlerweile war es klar geworden, daß den Kaiser nur politische Gründe leiteten; Papst Martin IV. sprach darum, und wegen anderer Treulosigkeit (Nichttheilnahme am Krieg gegen die Sarazenen) vielleicht übereilt den Bann über den Kaiser im Jahr 1281; dieser hob zwar die Einigung nicht auf, als er aber 1282 starb, und sein Sohn Adronikus, von jeher ein Unionsfeind, folgte, ward Veccus abgesetzt

1) Mansi, l. c. p. 307 sq. Harduin, l. c. p. 219 sqq.

und verwiesen, Joseph, der Gegner Roms, wieder zum Patriarchen erhoben, die Union förmlich zerstört, die lateinisch Gesinnten verfolgt, auf Synoden abgesetzt und mit Kirchenbußen namentlich von den über den schwachen Joseph herrschenden Mönchen belegt. Aber auch die zum Schisma wieder Zurückgekehrten bekämpften sich untereinander und um den Patriarchenstuhl als Arsenianer und Josephianer.

Neue Noth ob der Türken bestimmten den folgenden Kaiser, den jüngern Andronikus (1328), wieder in Unterhandlungen mit dem Papste zu treten. Johann XXII. schickte im Jahr 1334 deßhalb zwei Bischöfe nach Constantinopel. Aber der griechische Clerus vermied aus Unwissenheit und Haß jede Verhandlung mit ihnen, und der Laie und Historiker Nicephorus Gregoras, der statt der Geistlichkeit disputiren sollte, entzog sich (dem Geschäfte) mit der Bemerkung, daß die Syllogismen, worin die Lateiner so stark seien, in der Lehre vom hl. Geiste nicht am Platze wären. Auch das Volk, noch mehr durch den Klerus zum Hasse gereizt, war entschieden einer Verbindung entgegen, und nur noch heimlich wagte der Kaiser die Sache im J. 1339 am päpstlichen Hofe zu Avignon durch den gelehrten Archimandriten Barlaam zu betreiben, welcher nachmals katholischer Bischof von Geraci im Neapolitanischen wurde. Aehnliche Unterhandlungen führte der Usurpator Johannes Kantacuzenus und nach ihm Kaiser Johannes Paläologus; letzterer schwur sogar Gehorsam gegen den Papst und Treue gegen den lateinischen Glauben, um abendländische Hilfe gegen die immer weiter in's Reich eindringenden Türken zu gewinnen. Umsonst wandte sich Kaiser Manuel an Bonifaz IX. Aber die Päpste (Innocenz VI., Urban V. und Gregor XI.) konnten, die abendländischen Staaten und die Malteser wollten nicht helfen, und was das Abendland, namentlich Ungarn that, blieb ohne Erfolg. Ueberdieß wurde der Unionsgeneigtheit des Kaisers vom Klerus entgegengewirkt, namentlich auch von hochangesehenen Schriftstellern, wie z. B. dem berühmten Mönche Maximus Planudes zu Constantinopel um's Jahr 1350. Um dieselbe Zeit schrieb auch Nilus Cabasilas, Erzbischof von Thessalonich, und im Anfange des 15. Jahrhunderts Simeon, Erzbischof von Thessalonich, der in seinen Gesprächen wider alle Ketzereien Kleinigkeiten in's Große zog und der lateinischen Kirche wegen der geringsten Verschiedenheiten von der griechischen ungeheure Vorwürfe machte. Als das Abendland zur Synode von Basel versammelt war, erklärte Kaiser Johannes Paläologus II. auf's Neue seine Geneigtheit zur

Einigung (und diese kam jezt in der That zu Florenz, wohin die Synode auch um der Griechen willen von Eugen IV. verlegt worden war, im Jahre 1439 zu Stande), um den vom Papste in Aussicht gestellten Aufruf im Occident zur Rettung Griechenlands zu gewinnen.

Unterdessen wurde die griechische Kirche durch den Streit mit den Hesychasten zu einigem regem Leben gebracht. Die Mönche auf dem heil. Berge Athos in Macedonien waren einer schwärmerischen Contemplation unter Anführung eines Abtes Simeon anheimgefallen. In einsamer verschlossener Zelle, in tiefer Ruhe im Gebete sitzend, das Kinn auf die Brust gelegt, die Augen stier auf den Nabel geheftet geriethen sie anfangs wohl in Trübsinn, aber bald durch beharrliche Fortsetzung in einen Zustand der wonnigsten Freude und größten Erleuchtung, so daß nicht blos inneres Licht ihnen aufging, sondern auch die leiblichen Augen den sie umstrahlenden Glanz bemerken konnten.

Schon länger mochten diese Hesychasten, wie sie sich wegen ihrer Gebetsruhe nannten, ihr Wesen getrieben haben, da lernte sie 1341 der gelehrte Abt Barlaam von Constantinopel kennen und gab sie dem Gespötte der Welt unter dem Namen Massalianer, ὀμφαλοψύχοι (Nabelseelen, Nabelschauer) Preis.

Die Hesychasten vertheidigten sich, insbesondere wegen des äußerlich wahrnehmbaren Lichtes, welches, wie sie sagten, das nämliche ungeschaffene göttliche Licht war, das große Heilige, z. B. den hl. Antonius, ja den Herrn selbst auf Tabor umleuchtet habe. Namentlich trat der Hesychast Gregorius Palamas, später Erzbischof von Thessalonich, gegen Barlaam auf. Viele nahmen sich der Schwärmer an, und als sie Barlaam beim Patriarchen von Constantinopel des Dytheismus (Gott und ungeschaffenes Licht, also 2 Götter) verklagte, und dieser zur Untersuchung eine Synode hielt im J. 1341, da siegten die Hesychasten, hauptsächlich Palamas mit der Behauptung von dem unerschaffenen göttlichen Lichte, Barlaam mußte seine Anklage für irrig erklären und begab sich beschämt nach Italien, wo er in die lateinische Kirche eintrat. Barlaam's Schüler, der Mönch Gregorius Acindynus, setzte den Streit fort, unterlag aber nach kurzem Siege (Einkerkerung des Palamas) gleichfalls auf 2 Synoden 1341 und 1351 und ward mit seinen Freunden excommunicirt. Die Hesychasten schützte Kaiser Kantakuzenus, nachmals selbst seit 1355 Mönch auf dem Berge Athos und Hesychast, der diese Geschichte, jedoch

nicht unparteiisch, beschrieben hat, während ein anderer Byzantiner, Nicephorus Gregoras, auch ein Zeitgenosse, Anderes berichtet. Er war selbst als Disputator gegen die Hesychasten aufgetreten und hatte dafür lange Einkerkerung erhalten, wie denn alle ihre Gegner solche und ähnliche Mißhandlungen selbst Schläge von den hesychastischen Bischöfen erfuhren. Die Hesychasten vertheidigten sich durch ihre Behauptung, das Licht, eine Wirkung Gottes, sei ungeschaffen, wie Gott, und doch nicht ein zweiter Gott zu nennen, weil es Wirkung nicht Wesenheit Gottes sei; daraus, daß dieß Licht sichtbar sei, folge aber nicht, wie man ihnen vorwerfe, daß Gott auch sichtbar sei, seiner Wesenheit nach sei er es nicht, wohl aber seiner Gnade d. h. seinen Gnadenerweisungen nach, als Kraft, Weisheit rc. Uebrigens verbot die Synode von 1351 allen weitern Streit und er erlosch mit der Resignation seines Schützers. Charakteristisch ist, was schon Petavius in seinen trefflichen Untersuchungen darüber bemerkt, daß diese Sache so viel Lärm gemacht, und gerade die schwärmerische Partei in der griechischen Kirche gesiegt habe. Ein Zeichen ihres Verfalles. — Doch kehren wir zur Geschichte der Florentiner Union zurück. Die Basler und der Papst mit einander entzweit, suchten je für sich die Griechen zu gewinnen, diese aber zogen den letzteren vor und Kaiser und Patriarch Joseph segelten im November 1437 mit großem Gefolge von Bischöfen, 700 der vornehmsten und gelehrtesten Männer geistlichen und weltlichen Standes, zum Aerger des niedern Klerus und Volkes, von päpstlichen Schiffen geholt und auf Kosten des Papstes verpflegt, nach Venedig, wo sie im Februar 1438 ankamen. Die Unterhandlungen begannen zu F e r r a r a, wohin namentlich auch um der Griechen willen Eugen IV. die Synode von Basel verlegt hatte; aber sie wären schon im Anfange gescheitert, wenn nicht der Papst den eiteln und ceremoniellsüchtigen Griechen des Friedens willen nachgegeben hätte. Die Hauptredner der Griechen waren der Unionsfeind M a r k u s E u g e n i k u s, Erzbischof von Ephesus, so wie der gelehrte B e s s a r i o n, Erzbischof von Nicäa, später zur Belohnung Cardinal; von Seiten der Lateiner aber Cardinal Julian Cäsarini und Dr. Johannes Hispanikus. 15 Sitzungen der Synode waren über den Zusatz filioque vergangen, mehrere der Griechen wollten schon wieder abreisen, da ward die Synode wegen der Pest nach F l o r e n z verlegt. Auch hier, wie überhaupt, sorgte der Papst für die Bedürfnisse der Griechen, wenngleich — aus eigener Noth — nicht eben in glänzender

Weise. Wiederum waren 10 Sitzungen ohne tüchtigen Erfolg vorübergegangen und unter den Griechen selbst Parteiungen entstanden, zwischen Freunden und Feinden der Union. Nebst dem Kaiser wirkte nämlich der kluge Bessarion, auch der gelehrte Gregorius Scholarius für, Markus Eugenikus aber gegen eine Vereinigung. Auf Seite des letztern standen zuletzt nur 4 Bischöfe und einige Laien, welche das Ausgehen des Geistes vom Sohne verwarfen. Auch andere Punkte wurden durch Besprechung bereinigt und die Unionsurkunde durch Bessarion und den berühmten Lateiner Ambrosius Traversari aus dem Orden von Camaldoli ins Reine gebracht. Am 6. Juli 1439 wurde sie sofort von allen Griechen, den Markus Eugenikus ausgenommen, — der Patriarch war im Juni zu Florenz gestorben, öffentlich in der Kathedrale von Florenz lateinisch und griechisch verlesen und angenommen. Sie ist als Decret des Papstes abgefaßt und enthält neben der Nachricht von der glücklich geschehenen Union und Beseitigung der Mißverständnisse über die Ausdrücke der Griechen und Lateiner in Betreff des procedere ein von der Synode und dem Papste bestimmtes Glaubensbekenntniß. Dieses spricht aus, quod spiritus sanctus ex Patre et Filio aeternaliter est, et essentiam suam suumque esse subsistens habet ex Patre simul et Filio, et ex utroque aeternaliter tamquam ab uno principio et unica spiratione procedit. Ferner, daß das Abendmahl ebensowohl mit gesäuertem als ungesäuertem Brode verwaltet werden könne. Auch die Lehre vom Purgatorium, welches die Griechen in der That, aber nicht im Worte bisher anerkannt hatten, ward ausgesprochen, ebenso der Primat Roms; der 2. Rang aber wurde dem Bischof von Constantinopel, der 3. dem von Alexandrien, der 4. dem von Antiochien, der 5. dem von Jerusalem zugewiesen. Unterschrieben wurde die Unionsurkunde vom Papste, den Cardinälen, dem lateinischen Patriarchen von Jerusalem und vielen lateinischen Bischöfen und Aebten, sofort vom griechischen Kaiser und seinen Bischöfen, von den Stellvertretern der Patriarchen von Antiochien, Alexandrien und Jerusalem und von den Russen.

Doch das ganze Werk war bei den Griechen nicht recht von Herzen gekommen und noch weniger in der Stimmung des Klerus und Volkes begründet, darum nothwendig ohne Bestand [1]).

---

1) Ueber die Florentiner Union, ihre Entstehung und Wiederzertrümmerung

Als der Kaiser mit seinen Prälaten zurückgekehrt war, zeigte sich fast allgemeine Unzufriedenheit unter Klerus und Volk über die getroffene Union; manche der Prälaten, welche sie unterschrieben hatten, sagten sich feierlich unter Betrübniß über ihren Fehler wieder davon los, der Inhalt der Union ward als unchristlich gescholten, und viele Bischöfe schlugen die ihnen angetragene Unions-Patriarchal-Würde aus, was bei der Eitelkeit des griechischen Klerus großes Aufsehen machte. Als nun endlich der Bischof Metrophanes von Cycikus die Würde annahm, wurde er vielfach nicht anerkannt und das Volk verschmähte den Gottesdienst der lateinisirenden Priester. Ja diese waren so sehr dem Hasse ausgesetzt, daß manche für gut fanden, das Morgenland zu verlassen. So der gelehrte Bessarion, der zur Belohnung seines Verdienstes um die Union zuerst Patriarch von Constantinopel werden sollte, aber von den Geistlichen als Unist verworfen nach Rom ging und hier Cardinal-Bischof von Tusculum, Legat von Bologna und Titularpatriarch von Constantinopel wurde, dem hl. Stuhle und der Kirche viele Dienste leistete, wegen seiner Tugend zweimal Anno 1455 und 1471 nahe daran war, auf den hl. Stuhl erhoben zu werden, wegen seiner großen Strenge aber doch umgangen ward. Er starb 1472.

Den Gegensatz zu diesem großen Unionsfreunde bildete Gregorius Scholarius, kaiserlicher Oberrichter, nachmals Mönch unter dem Namen Gennadius, und Patriarch, der zu Florenz für die Union sehr thätig war, aber jetzt gegen dieselbe eiferte; ebenso der gelehrte Syropulus, Obersacristan und Σταυροφόρος der Patriarchalkirche, welcher, freilich sehr parteiisch, die Geschichte der Synode beschrieben hat; vor allen Markus Eugenikus, Erzbischof von Ephesus, der die Union nicht unterschrieben hatte, sie vielmehr in sehr heftigen Schriften angriff und Jedermann vor ihr warnte. Auch der Philosoph Gregorius Gemistus Pletho und sein gelehrter Freund Michael Apostolus und Andere schrieben gegen die lateinische Kirche.

Wenn es auch (unzweifelhaft) falsch ist, daß schon im Jahre 1440 eine Synode zu Constantinopel die Vereinigung wieder aufgehoben habe, so geschah dieß doch 1443, wo die Patriarchen von Jerusalem, Alexandrien und Antiochien unter türkischer Hohheit auf

handelte ich ausführlicher in der Tübg. theol. Quartalschr. 1847 u. 1848 in drei Abhandlungen.

einer Synode die Union verwarfen, den ihr geneigten und sie festhaltenden Patriarchen von Constantinopel Metrophanes sammt allen lateinisirenden Bischöfen für abgesetzt erklärten und auch dem Kaiser mit Kirchenstrafen drohten, wenn er in der Union fortan verharre. Fast nur mehr der Hof und die Hofprälaten hielten an der Union fest und wenn auch der Nachfolger des Metrophanes, der Patriarch Gregor (der frühere Protosyncellus) ihr anhing, so ward sie doch mit der Einnahme von Constantinopel durch die Türken vollends vernichtet. Der Hof ward gestürzt, der Unionspatriarch Gregorius floh nach Rom, der Sultan befahl die Wahl eines neuen Patriarchen und diese fiel auf Gregorius Scholarius. Dieser Unionsfeind wurde jetzt der erste Patriarch unter türkischer Hoheit unter dem Namen Gennadius, und bemühte sich, freilich umsonst, den Sultan Mahomed zu bekehren, der ihn mit Geschenken überhäufte, um sich den Griechen gefällig zu machen. Nach 5 Jahren ging er ins Kloster.

Im Anfange des 16. Jahrhunderts war die auf der allgemeinen Synode zu Florenz bewirkte Union der griechischen mit der lateinischen Kirche fast nicht mehr vorhanden. Im griechischen Kaiserthume hatte sich die Mehrzahl von Volk und Geistlichen auch auf Synoden dagegen erklärt und nur der Hof sie festgehalten. Als dieser mit dem Falle von Constantinopel 1453 selber fiel und der Unionspatriarch nach Italien floh, da hörte auch der lezte Rest dieser Einigung im ehemaligen Kaiserthum auf, und auf des Eroberers Mahomed Befehl wählten die Bischöfe, wie wir oben bemerkten, den Unionsfeind Gregorius Scholarius zum Patriarchen. Die andern Patriarchen des Orients hatten die Union schon früher verlassen. Da außerdem im eigentlichen russischen Reiche oder der Metropole Moskau die Union nie angenommen worden war, so beschränkte sie sich jezt auf die unter Litthauen und Polen stehenden griechischen Exarchien der Metropole Kiew, und auf die einzelnen griechischen Gemeinden, die in Italien, Illyrien, Ungarn, Slavonien &c., also unter abendländischen Herrschern bestanden und entweder schon damals der Union angehörten oder durch ihre neuen politischen Verhältnisse zum Eintritt in dieselbe veranlaßt wurden.

Der größere Theil der griechischen Kirche war durch die Eroberungen der Türken seit Jahrhunderten und zulezt durch die Eroberung Constantinopels unter mahomedanische Herrschaft gekommen. Alle alten Patriarchate des Ostens, Constantinopel, Alexandrien, Antiochien, und Jerusalem hatten dieß Loos. Nur der russisch-griechische Theil

der Kirche und jene großen griechischen Colonien, die sich ins Abendland flüchteten, standen unter christlichen Fürsten.

Der Eroberer von Constantinopel, Sultan Mahomed II., war übrigens zu staatsklug, um seine durch Gewalt gewonnenen, ihm feindlichen neuen Unterthanen in ihrer Religion zu beschweren, wenn er gleich selbst nicht geneigt war, von dem neuen eifrigen Patriarchen sich bekehren zu lassen. Erst seine Nachfolger haben ein schwereres Joch auf die Griechen gelegt, und diese auch von der religiösen Seite vielfach belästigt. So hat schon Soliman I. im Anfange des 16. Jahrhunderts die prächtigen steinernen Kirchen zu Constantinopel gegen Wort und Vertrag in Moscheen verwandelt und den Griechen nur hölzerne neu zu erbauen erlaubt. Gesezlich aber und auch faktisch in der Regel blieben die Griechen im Besitze ihrer Kirchen, ihrer Kirchenverfassung und der freien Uebung des Kultus. So weit das osmanische Reich sich erstreckte, soweit dehnte sich jezt das Ansehen des Patriarchen von Constantinopel aus, und auch die drei andern Patriarchen von Alexandrien (Sitz Cairo), Antiochien (Sitz zu Damaskus) und Jerusalem, die schon seit 7 Jahrhunderten von Muhamedanern beherrscht waren, und nur kleine Sprengel besaßen, (der Patriarch von Alexandrien hatte gar keinen Suffragan, der von Jerusalem nur zwei, die Bischöfe von Bethlehem und Nazareth), kamen in eine gewisse Abhängigkeit von ihrem beglückteren Collegen, der sich in altangemaßtem Titel den ökumenischen Patriarchen zu nennen beliebt, und den Rang eines Pascha von 3 Roßschweifen hat. Aber wie der Einfluß des Patriarchen von Constantinopel auf alle Griechen des osmanischen Reiches erstarkte, so nahm der auf die auswärtigen Griechen ab, namentlich die russischen; auch die Griechen in Italien, Ungarn, Illyrien &c. machten sich immer mehr von ihm los. Die Wahl desselben ist gesetzlich der heiligen Synode überlassen, welche aus 12 Metropoliten und einigen angesehenen griechischen Laien bestehend, den hohen Rath des Kirchenhauptes bildet. Die Bestätigung dagegen steht dem Großherrn zu, und muß, wie alles in der Türkei, um bedeutende Summen erkauft werden. Sie wird durch einen besondern Berat (Urkunde), durch Uebergabe des elfenbeinenen Stabs, des violetten Huts, eines weißen seidenen Ehrenkleides mit goldenen Blumen und eines weißen Pferdes ertheilt. Wie die Wahl, so steht auch die Absetzung des Patriarchen nur der heiligen Synode zu, aber faktisch geht beides häufig von dem Sultan oder Großvezir aus, welche oft auf die gewaltsamste Weise die brävsten Patriarchen vertreiben, einkerkern, stranguliren lassen,

um die Stellen an einen andern zu verkaufen. Trotz dieser Unsicherheit liefert die schrankenlose Eitelkeit des griechischen Clerus noch immer zahlreiche Käufer oft unter den tugendbelobtesten Geistlichen.

Die Wahl der übrigen Bischöfe steht gleichfalls der Synode, die Bestätigung (bei der allgemeinherrschenden Simonie natürlich auch nur um Geld) dem Großherrn zu; ihre Einsetzung aber geschieht durch den Patriarchen und ist weniger prunkhaft (Schmitt, Geschichte der neugriechischen und der russischen Kirche. Mainz 1840. §. 63. §. 64.). Wie ehemals so haben auch heute noch die griechischen Bischöfe, namentlich der Patriarch, neben der ausgedehnten und von den Griechen sehr respektirten kirchlichen Disciplinargewalt auch eine Civilgerichtsbarkeit über die Griechen. Den Betreffenden ist zwar erlaubt, an die türkischen Gerichte zu appelliren, aber sie hoffen zu wenig von der türkischen Justiz und fürchten zu sehr die Kirchenvorsteher, als daß sie von diesem Rechte Gebrauch machen sollten (Schmitt, §. 7, Schröckh, Neuere K.-G. Bd. 9, S. 57, 63.).

Ein Ausfluß der griechischen Eitelkeit sind auch die Titel der Bischöfe, von denen wohl die Hälfte Metropoliten und Erzbischöfe heißen, die häufig nicht einen einzigen Suffraganen unter sich haben (Schmitt l. c. §. 68). Daneben ist die griechische Kirche reich an andern Prälaten und Kirchenbeamten von allerlei Titeln, Großökonomen, Großkanzler, Großsakristan, Protopapas, Großklostervisitator u. drgl. Doch sind die meisten Kirchen zu arm, um solchen Schwarm von geistlichen und weltlichen Beamten zu ernähren (Schmitt, l. c. §. 66). Die Einkünfte des Clerus bestehen meistens in ziemlich großen Stolgebühren und freiwilligen zur Sitte gewordenen Geschenken, nur wenig in Gütern. Die Bischöfe beziehen viel von den Priestern, der Patriarch von den Bischöfen. Alles muß mit Geld oder Früchten oder Lämmern bezahlt werden, auch die geistlichen Weihen. Ungeachtet dieser Einkünfte hat sich die griechische Kirche unter osmanischem Drucke oft genöthigt gesehen, das Mitleid namentlich der Russen anzuflehen; aber auch in's Abendland kommen manchmal griechische Geistliche um Beisteuer namentlich zur Loskaufung von Gefangenen zu sammeln. Die Patriarchalkasse selbst ist trotz der großen Einnahmen in beständigen Schulden (Hofschuld) wegen der unerschwinglichen Abgaben an die Pforte. Das Amt des Erhebens ist mitunter schmutzig, und selbst Bischöfe ziehen umher, um Weihwasser für Geld zu verkaufen (Schmitt §. 67, 70, 73).

Auf das Mönchthum, auch von den Mahomedanern geehrt, hatte die politische Anordnung nahezu keinen Einfluß. Nach wie vor galt auf dem Sinai und Libanon die Regel des heiligen Antonius, im eigentlichen Griechenland die des heiligen Basilius. Die Klöster stehen unter Archimandriten oder Igumenen (ἡγούμενος) und sind theils dem Bischof, theils dem Patriarchen unmittelbar unterstellt. An der Spitze der nicht gar häufigen Frauenklöster steht je eine Igumenissa (ἡγουμένισσα). Neben den Nonnenklöstern hat sich die alte Sitte bewahrt, daß fromme Wittwen und Jungfrauen im Schooße ihrer Familien als Ascetinnen nach Nonnenregeln leben. Neben den Koinobiten gibt es fort und fort Anachoreten. Die Koinobiten sind theils Priester theils Diakonen theils Laien. Am berühmtesten sind die Klöster auf dem heiligen Berg Athos, auf Sinai, und zu Jerusalem.

Aus den Klöstern gehen die Bischöfe und hohen Würdenträger der griechischen Kirche hervor, während ein Weltgeistlicher es nur zum Erzpriester bringen kann, und dieß hat seinen doppelten Grund sowohl in der Hochachtung vor mönchischer Aszese, als in dem Umstand, daß noch in den Klöstern mehr theologische Bildung einheimisch ist, als unter dem Weltklerus. Ein Hauptübelstand ist der gänzliche Mangel an allen theologischen Schulen, wie denn überhaupt Jahrhunderte hindurch nicht eine einzige Hochschule für die ganze griechische Bevölkerung der Türkei bestand, weßhalb auch die weltlichen Wissenschaften fast gänzlich todt lagen, bis die neuesten Weltereignisse die Gründung der Universität Athen im Königreich Griechenland veranlaßten.

Zur theologischen Schriftstellerei erhielten die Griechen in dieser Zeit einige Anregung durch den Streit der Katholiken mit den Protestanten im Abendlande, namentlich durch den der Jansenisten Nikole und Arnauld mit dem reformirten Prediger Claude über die alte Abendmahlslehre, in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Zu Zeugen und Schiedsrichtern aufgerufen haben sehr viele Griechen dogmatische Abhandlungen über dieses Dogma geliefert. Auch hat sich eine Synode zu Jerusalem unter dem Patriarchen Dositheus von Jerusalem im J. 1672 gegen die reformirte Abendmahlslehre erklärt, und offen bekannt, „die Protestanten wüßten wohl, von Crusius rc. her, daß die Griechen anders lehren, und nur Unverschämtheit sei es, daß sie sich auf die Griechen berufen und vorgeben, daß sie die gleichen Lehren hätten.“

Am Kult und Lehrbegriff der griechischen Kirche wurde seit ihrer Lostrennung von Rom und seit Vernichtung der Union nicht das Geringste geändert. Sie verwirft den Zusatz filioque mit pedantischer Aengstlichkeit, weil er im Nicänum nicht steht und Mißverständnissen, wie sie meint, ausgesezt sein könnte. Auch den Ausdruck purgatorium gebraucht sie nicht, aber sie lehrt dafür zweierlei Höllen, aus deren einer noch eine Erlösung statt hat. In allen andern Lehrpunkten stimmt sie völlig mit der lateinischen Kirche überein, will zwar einen Vorrang des römischen Bischofs, aber nicht den katholischen Primat anerkennen, gebraucht gesäuerte Brode im Abendmahle, hat strengere Fasten als die lateinische Kirche, einen langen ceremoniösen Ritus in altgriechischer Sprache, Laienkelch, Priesterehe, Ehescheidung u. dgl. Mit großer Liebe hängt der Grieche an seiner Kirche, und der Druck der ungläubigen Herrschaft hat diese Anhänglichkeit noch vermehrt. Renegaten zum Islam gibts darum selten und nur Wenige werden durch grenzenlosen Ehrgeiz und heftige Liebesleidenschaft, Einzelne auch um verdienten Strafen zu entgehen zum Abfall getrieben. Der Türke selbst verachtet die Griechen zusehr und ist zu phlegmatisch, als daß er sich wegen ihrer Bekehrung zum Coran bemühen sollte. Dagegen ist der Uebertritt eines Mahomedaners zum Christenthum aufs strengste verboten.

Den Cult anlangend, der in altgriechischer Sprache abgehalten wird, von den Weltgeistlichen kaum verstanden, sind den Griechen nur 2 Dinge, weil den Türken besonders anstößig, verboten, der Gebrauch der Glocken und die Aufstellung von Kreuzen außerhalb der Kirche. In allen übrigen Uebungen des Cultus sind sie in keiner Weise gestört, und unbehindert zeigt sich der griechische Geistliche auch in den volkreichsten türkischen Städten in seiner Amtstracht mit schwarzer Kutte, Bart und Stock (als Zeichen der Gewalt). Ueberhaupt sind die Türken in vielen Punkten toleranter, als die aufgeklärten Staatsmänner des Abendlandes. In manchen Provinzen, wie auf den Inseln des Archipelagus, war eine Beschränkung der griechischen Kirche als solche kaum bemerklich, und in den von eigenen griechischen Hospodaren regierten Fürstenthümern Moldau und Walachei ist gar keine Beschränkung vorhanden.

Bei nur einiger Kenntniß von der starren Anhänglichkeit der Griechen an ihre Kirche und ihre Dogmen ließ sich voraussehen, daß die Neuerung des 16. Jahrhunderts bei diesem Volke keinen Eingang finden werde. Deßungeachtet fehlte es nicht an geschäftigen Versuchen,

auch die griechische Dogmatik nach protestantischem Maaß zu beschneiden. Den ersten derartigen Versuch machte Melanchthon. Als die Kunde von der religiösen Revolution des Abendlandes auch nach Konstantinopel gedrungen war, sandte dessen Patriarch Joasaph II. um die Mitte des 16. Jahrhunderts einen griechischen Geistlichen, Demetrius Mysius nach Wittenberg, um über die neue Lehre an ihrer Quelle authentische Nachricht einzuziehen. Melanchthon übergab ihm sofort im J. 1559 eine griechische Uebersetzung der augsburgischen Confession und ein süßfrömmelndes Schreiben an den Patriarchen, des Inhalts, gleich den Griechen hielten sich auch die Protestanten außer der heiligen Schrift nur an die alten Concilien und Väter, und hätten sich wie sie von den Neuerungen und Entstellungen der Römer losgesagt. — Doch der Patriarch ließ sich nicht berücken, und die Machination war ohne Erfolg.

Mehr Aufsehen machte 6 Jahre später ein Versuch der Tübinger Universität. Im Jahre 1573 war der Tübinger Magister Stephan Gerlach als Kaplan des protestantischen kaiserlichen Gesandten (Freiherr von Ungnad) nach Konstantinopel gegangen, hatte dort mit dem Geheimschreiber des neuen Patriarchen Jeremias, Theodosius Zygomalas, Freundschaft geschlossen, und seine Tübinger Gönner mit Notizen über die griechische Kirche versehen. Die beiden Hauptlichter der Universität, der berühmte Linguist und Chronist Martin Crusius, und der Kanzler Jakob Andreä, ein orthodoxlutherisches Orakel, sandten sofort durch Gerlach dem Patriarchen Jeremias eine griechische Uebersetzung der augsburgischen Confession mit einem schmeichelhaften Schreiben des Inhalts, er möge daraus ersehen, wie die protestantische Kirche im Abendland mit der griechischen übereinstimme, und sein gewichtiges Urtheil über die Confession den Tübingern mittheilen. Die leztere Höflichkeit sollte verhindern, daß die Zusendung nicht wie die Melanchthons gänzlich ignorirt werde. In der That antwortete auch der Patriarch im Jahre 1576 in einem ausführlichen, die Tübinger wohl überraschenden, für uns aber merkwürdigen Gutachten. Er tadelt sie wegen Aufnahme des filioque, hält ihnen aber auch vor, daß die Werke wie der Glaube nothwendig seien zur Seligkeit, daß es sieben Sakramente gebe, daß das Brod in den Leib, der Wein in das Blut Christi verwandelt würden, daß die spezielle Aufzählung der Sünden und Auflegung der Buße nothwendig sei, daß der Mensch mitwirken müsse zu seiner Rechtfertigung, daß die Heiligen zu ver-

ehren, die Gebete für die Todten und das Mönchsleben ersprießlich seien. Kurz, wo die Protestanten von der katholischen Kirche abweichen, eben darin wurden sie vom griechischen Patriarchen getadelt. Doch die Tübinger gaben die Schlacht noch nicht verloren, und weil Andreä eben in Sachsen war, um dem orthodoxen Lutherthum durch die Concordienformel die Vollendung zu geben, verfaßten Lukas Osiander, der ältere, und Crusius ein neues Schreiben zur Vertheidigung der protestantischen Lehre. Wiederum antwortete der Patriarch Anno 1579, und wiederum sandten i. J. 1580 die Tübinger, dießmal in Masse unterschreibend, Entgegnungen nach Constantinopel ab. Jezt verbat sich der Patriarch i. J. 1581 die weitere Correspondenz, aber die Tübinger strengten sich noch einmal an, ohne eine Antwort zu bekommen. So endete auch dieser Versuch fruchtlos, nachdem 7 Schriften gewechselt worden waren. Noch nicht ermüdet suchte Crusius jezt auf das griechische Volk und den niedern Clerus zu wirken. Er hatte eine große Anzahl Predigten der Tübinger lutherischen Theologen ins Griechische übersezt. Diese gab er nun im Jahr 1603 zu Wittenberg in 4 Folianten heraus unter dem Titel *Στέφανος τοῦ ἐνιαυτοῦ*, in der vergeblichen Hoffnung, die Griechen damit zu lutheranisiren [1]).

Einen bessern Erfolg versprachen die Verhandlungen der Reformirten mit dem Patriarchen Cyrillus Lucaris. Aus Creta, welches unter Venedig stand, gebürtig, hatte er in Padua studirt und sich auch in Genf aufgehalten. Als Vorsteher der Schule zu Wilna hatte er die Union der Ruthenen mit der lateinischen Kirche zu verhindern gesucht, mußte deßhalb Polen verlassen und wurde 1602 Patriarch von Alexandrien. Als solcher unterhielt er Verbindung und Briefwechsel mit den Genfern, mit dem Erzbischof Abbot von Canterbury und andern Reformirten, schickte auch einen seiner Priester, Metrophanes, nach England und Deutschland, um die protestantische Kirche und Theologie näher kennen zu lernen. Unterdessen wurde Cyrill zum Patriarchen von Constantinopel erhoben, 1621, und sezte als solcher die Verbindung mit den Reformirten fort, sandte auch zum Zeichen seiner Anhänglichkeit dem Könige Karl I. von England den berühmten alexandrinischen Bibelcodex, den er aus Alexandrien mitgenommen hatte, zum Geschenke. Aber viele griechische

1) Ueber die Versuche, die griechische Kirche zu protestantisiren, vgl. die nächstfolgende Abhandlung.

Geistliche waren mit dem cryptocalvinistischen Patriarchen höchst unzufrieden, von den katholischen Geistlichen und Jesuiten zu Constantinopel hierin noch bestärkt, und es gelang ihnen, den Cyrill schon im Jahr 1622 von dem Stuhle zu vertreiben. Wieder eingesezt, ward er wegen seines im Jahr 1629 veröffentlichten Glaubensbekenntnisses, worin er calvinisch die absolute doppelte Prädestination und die Nothwendigkeit des Glaubens allein, nebst der Unfreiheit des Willens bekannte, auch nur 2 Sakramente und den calvinischen Abendmahlsbegriff annahm, wieder vertrieben im J. 1631. Noch 3mal gelang es ihm, durch Geschenke den Stuhl zu besteigen; als er aber zum fünftenmal abgesezt ward, wurde er auf dem Wege nach dem Orte des Exils von den Janitscharen erdrosselt und sein Leichnam in's schwarze Meer geworfen im J. 1638. An eine Calvinisirung der griechischen Kirche aber ward nicht weiter gedacht, ja der nachfolgende Patriarch hob alle von Cyrill eingeführten Neuerungen wieder auf, und nur wenige Griechen hatten noch einige Neigung für den Protestantismus behalten. Bald ist diese sogar gänzlich versiegt, namentlich da die Synode zu Constantinopel unter dem Patriarchen Callinicus im J. 1691 alle calvinisirenden Griechen verdammte; und der letzte Versuch des Grafen Zinzendorf im J. 1737, den griechischen Patriarchen für Herrnhut zu gewinnen, ging spurlos und ohne allen Anklang vorüber. Die griechische Kirche haftet zu tief im Alterthum, um an der protestantischen Neuerung Gefallen zu haben. Dieß zeigten die Griechen auf eclatante Weise in dem Streite der Jansenisten Nikole und Arnauld mit dem reformirten Theologen Jean Claude (zu Charenton) über das Alterthum der katholischen Abendmahlslehre. Um ihr Zeugniß hierüber gebeten haben sich die angesehensten griechischen Theologen in großer Zahl einstimmig für die katholische Abendmahlslehre erklärt, 1670 (vergl. Schröckh, Neue Kirchengesch. Bd. 7. S. 361 ff. und Bd. 9. S. 77 ff.).

War auch die große That der florentinischen Union durch Unverstand und Nationalhaß wieder zerstört worden, so hat doch die lateinische Kirche die Hoffnung nie aufgegeben, die Griechen zur nöthigen Einheit wieder zurückzuführen, ohne ihnen ihre eigenthümlichen Einrichtungen in Ritus und Disciplin, die libertas in dubiis, entziehen zu wollen. Fortwährend befanden sich lateinische Mönche, namentlich Jesuiten, in Griechenland und in den asiatischen Provinzen, um griechische Gemeinden für die Union zu gewinnen. Noch nachhaltiger sollte dieß durch das Collegium der Jesuiten zu Constantinopel,

durch das von Gregor XIII. 1581 gestiftete Collegium graecum zu Rom und durch das corsinische Seminar geschehen, welches Clemens XII. 1730—40 in Calabrien gründete, um Griechen aus Unteritalien zu Missionären ihrer Nation jenseits des Meeres zu bilden. Die Versuche blieben nicht erfolglos, aber doch immer waren es im Vergleiche zum Ganzen nur wenige Gemeinden und Männer, welche der Union beitraten. In der großen Masse der Griechen blieb der Haß gegen die Lateiner tief eingewurzelt, und jede Gelegenheit ward von ihnen ergriffen, diesen zu schaden. So haben die Griechen im J. 1674 unter dem Patriarchen Dositheus von Jerusalem den Lateinern ihren herkömmlichen Antheil an dem heiligen Grabe mit Gewalt entrissen, obwohl der Papst und der König von Frankreich diese Kirche um schweres Geld den Türken wieder abgekauft hatten. Erst im J. 1690 erhielten sie durch diplomatische Verwendung des Königs von Frankreich ihre Rechte wieder.

Unter den lateinisirenden oder unirten Griechen, deren es in dieser ganzen Zeit nicht wenige gab, zeichnete sich insbesondere Leo Allatius aus, durch Gelehrsamkeit hochberühmt. Er ward in einer griechisch-schismatischen Familie auf der Insel Chios 1586 geboren, kam bald nach Rom und studirte hier im griechischen Collegium, wodurch er schon äußerlich in die Union trat, aber auch innerlich von Herzen der lateinischen Kirche zugethan wurde. Mit dieser Liebe zur lateinischen Kirche, namentlich zum Primate, verband er große Liebe zu seiner Nation, und war eifrig bemüht, sie durch viele theologische Schriften und Nachweisungen aus ihren alten und neuen Theologen und den Vätern zur Union zu bewegen, welche Urban VIII. damals betrieb (Du-Pin, Bibliotheque etc. T. 18. p. 19). Nach Beendigung seiner theologischen Studien wurde er wegen seiner Gelehrsamkeit, noch ehe er die heil. Weihen empfing, Generalvicar von zwei Bischöfen, wie es scheint Lateinern (vergl. Du-Pin l. c. T. 18. p. 2), verließ aber bald dieses Amt und studirte Medicin. Als er auch diese absolvirt, war er einige Zeit Professor der griechischen Sprache am griechischen Collegium zu Rom, gab jedoch auch dieses Amt auf, um ganz den Studien leben zu können. Nur auf Befehl des Papstes übernahm er die Ablieferung der Heidelberger Bibliothek nach Rom — der Churfürst von Bayern hatte sie dem Papste Gregor XV. geschenkt —, wurde auch im J. 1661 Aufseher der vatikanischen Bibliothek und starb im Jahre 1669, noch immer unge-

weiht, aber auch unverehelicht. Als ihn der Papst fragte, warum er sich nicht weihen lasse, erwiederte er: weil er nicht wisse, ob er nicht noch heirathen wolle;" und auf die zweite Frage, warum er nicht heirathete, entgegnete er: „weil er nicht wisse, ob er sich nicht noch weihen lassen wolle." In diesem Schwanken wurde er 83 Jahre alt. Sein Hauptwerk ist die berühmte Schrift: **De ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione libri III**, worin er zu zeigen bemüht ist, daß zu allen Zeiten die rechtgläubigen Griechen im Dogma mit der lateinischen Kirche übereingestimmt hätten.

Im gleichen Sinne für Union wirkte durch Schriften, wenn auch weniger berühmt, sein Zeitgenosse und Landsmann Demetrius Pepanus, der in Italien studirt hatte und in seinem Vaterlande Chios die Arzneikunst ausübte (Schröckh, Neue Kirchengesch. Bd. 9. S. 28 ff.); ferner um dieselbe Zeit der Basilianermönch Neophytus von Rhodus; etwas später Nikolaus Komnenus Papadopoli aus Kandia, der in Rom studirte und in den Jesuitenorden trat († 1740), und Aloysius Andruzzi aus Cypern, Professor in Bologna, in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts.

Im Jahre 1713 trat der Patriarch Demetrius Capasulis von Alexandrien zur Union über unter Clemens XI., aber der Patriarchalstuhl selbst blieb in den Händen der Schismatiker. Gleiches war der Fall, als im J. 1731 der Patriarch Jeremias III. von Constantinopel mit einem Theile seines Klerus in die Union eintrat. Er wurde seiner Würde entsetzt und kam kaum mit dem Leben davon. Mehr Erfolg hatte die Union, wenn auch mitunter durch gewaltsame Mittel, bei denjenigen Griechen, welche unter abendländischen katholischen Fürsten standen. Schon von Alters her befanden sich viele Griechen und der griechischen Religion angehörige Slaven in den österreichischen Ländern. Nach der Einnahme Constantinopels aber wanderten noch viele andere Nationalgriechen und griechische Slaven aus der Moldau, Walachei zc. nach Ungarn, Croatien, Slavonien, Dalmatien und in die Militärgrenze, zum Theil von Oesterreich eingeladen. Sie brachten ihre Hierarchen mit, deren manche an der Spitze der Auswanderung gestanden waren, und führten hier (bis heute) den Generalnamen Serbier, Walachen, Illyrier, Raitzen. Die österreichische Regierung behinderte sie nicht in ihrer Religion, duldete aber die Versuche der katholischen Missionäre, namentlich der Jesuiten, diese Griechen zur Union zu führen. Ihr Bemühen hatte großen Erfolg, namentlich in Ungarn und Siebenbürgen, und

Kaiser Leopold I. bewilligte am Ende des 17. Jahrhunderts den Unirten besondere Vorrechte. Weitere Erfolge in Siebenbürgen verhinderten wahrscheinlich aus Rußland geschickte griechische Mönche (Kaluger), die allem aufboten, die Walachen von der Union abzulenken. Es gelang, und auch strenge Maasregeln der Regierung konnten die Union hier nicht wiederherstellen. Sofort haben Maria Theresia 1777 und Joseph II. durch Toleranzedikte den Nichtunirten freie Religionsübung und Privilegien gegeben. Sie haben in Ungarn 8 Bisthümer (Exarchien) mit der Metropole Carlowitz, zu Arad, Karlstadt, Ofen, Neusatz oder Bacs, Pakracz, Temeswar und Wersecz, und 3 weitere in Illyrien (Sebenigo), in Siebenbürgen (Hermanstadt) und in der Bukowina (Czernowitz). Auch diese 3 Bisthümer wurden später dem Erzbischof von Carlowitz unterstellt und alle diese 11 disunirten Bisthümer zusammen zählen drei Millionen Seelen. Dagegen blieben doch viele Griechen bei der Union und diese haben ein Bisthum Fogaras (Sitz Balnsfalva) in Siebenbürgen, in Ungarn die Bisthümer Eperies, erst 1818 errichtet, Großwardein und Munkacs (Sitz Unghvar), in Croatien das Bisthum Kreutz, außer den von Polen erworbenen Provinzen.

Auch in den im Mittelalter so blühenden und mächtigen Staat der Republik Venedig waren vor und nach dem Falle Constantinopels viele Griechen eingewandert, und wegen ihrer nautischen und merkantilischen Brauchbarkeit gerne aufgenommen worden; doch war ihnen die Union sogleich zur Bedingung gemacht und verlangt worden, ihre Geistlichen müßten vom katholischen Patriarchen von Venedig oder dem päpstlichen Nuntius ein Zeugniß ihrer Rechtgläubigkeit beibringen. In Wirklichkeit ward aber solches Zeugniß vielfach nicht verlangt, und der Bischof der venetianischen Griechen, mit dem Titel Erzbischof von Philadelphia, wurde im 16. und 17. Jahrhundert factisch vom Patriarchen von Constantinopel eingesetzt und stand mit ihm in hierarchischer Verbindung. Doch im Anfange des 18. Jahrh. änderte sich die Lage der Sache. Die Griechen hatten sich in ihren religiösen Angelegenheiten noch unabhängiger zu machen gesucht, insbesondere der Republik den Einfluß auf die Bestellung der griechischen Geistlichen entziehen wollen. Diese rief deßhalb die alten Gesetze in Kraft zurück, und zudem trat der griechische Erzbischof Tipaldi in völlige Union mit Rom. Unzufrieden hiemit wählten die Griechen nach seinem Tode im J. 1718 keinen neuen Bischof. Ihr kirchlicher Zustand gerieth dadurch immer mehr in Unordnung, und viele Ge-

meinden hatten gar keinen Geistlichen mehr, aus Mangel an Zeugnissen über Orthodoxie. Dieß veranlaßte, zumal da unterdessen noch mehrere Griechen durch den Carlowitzer Frieden vom J. 1699 und den Passarowitzer Frieden vom J. 1718 an die Republik gekommen waren (Theile von Dalmatien, Albanien und Morea), im J. 1751 die Aufstellung eines unirten Generalvicars (Abt Muazzo). Im J. 1762 aber verlangte die Republik die Wiederwählung eines Bischofs, welcher das florentinische Unionsdecret anzunehmen hätte. Facea wurde gewählt, aber vom Patriarchen von Constantinopel verworfen, dagegen vom Papste Clemens XIII. nach anfänglicher Verwerfung (weil er in Constantinopel um Bestätigung nachgesucht) angenommen. Allein die Majorität der venetianischen Griechen anerkannte ihn nicht. Nach Facea's Tod wurde kein weiterer Bischof mehr gewählt, jedoch der Cultus der Nichtunirten tolerirt. Die neueren Zeitereignisse durch den Frieden von Campo Formio haben die Republik Venedig zerstört, der größte Theil, fast Alles, kam an Oesterreich, und hier erhielten die ehemaligen venetianischen Dalmatier einen nicht unirten Bischof in Sebenigo. Die ehemals auch zu Venedig gehörigen Sieben-Inseln (jonische) sind ein eigener Staat mit disunirter Kirche geworden. Die zerstreuten griechischen Gemeinden in andern italienischen Staaten sind sämmtlich der Union beigetreten. Vergl. die Abhandlung: „die unirten Griechen in Südeuropa" in der Allgemeinen Zeitung, Jahrgang 1846, 2. Juni, Beilage. —

Vor dem Ausbruche des großen griechischen Freiheitskampfes im J. 1821 war das gegenwärtige Königreich Griechenland in kirchlicher Beziehung ein integrirender Theil des Patriarchats von Constantinopel, und zählte in Unterordnung unter dieses 41 Bisthümer. Nämlich

1) im Peloponnes: 10 Metropolen: Corinth, Monembasia, Lacedämon, Alt-Patras, Tripolizza, Nauplia, Rheontas und Prastos, Olenos oder Gastauni, Christianupolis oder Arcadia und Dimizzana. Dazu 10 Suffraganbisthümer.

2) Auf dem griechischen Festland: 4 Metropolen: Athen, Theben, Lepanto und Neu-Patras nebst 6 Suffraganstühlen.

3) Auf den griechischen Inseln: 6 Metropolen: Negropont, Aegina, Andros, Kea, Siphnos und Paros-Naxos; dann 2 Titularerzbisthümer: Tinos und Santorin und 3 Bisthümer: Skyros, Karystos und Skopelos.

Also im Ganzen 20 Metropolen, 2 Titular-Erzbisthümer und 19 Suffragan-Bisthümer. Viele Metropoliten hatten jedoch gar keinen Suffraganbischof unter sich. Das Einkommen der Bischöfe und des ganzen Klerus war zum Theil fix, zum großen Theile aber beruhte es auf starken Casualien, nahezu Betteleien.

Nach der Hinrichtung des 83jährigen, frommen Patriarchen Gregorius von Constantinopel und der 80 griechischen Bischöfe (auf Befehl des Sultans im Sommer 1821) anerkannten die griechischen Insurgenten die neuen vom Sultan eingesetzten Patriarchen nicht mehr, welche nun ihrerseits fortwährend Bannstrahlen gegen die Freiheitskämpfer schleuderten. Von allen Kirchen und Klöstern in den aufgestandenen Provinzen floß keine herkömmliche Abgabe mehr an den Patriarchalstuhl, und es ward auch nicht mehr für den Patriarchen gebetet. Die Folge war, daß in dem Kriege die kirchliche Ordnung in Griechenland sich immer mehr löste. Die bischöflichen Stühle blieben erledigt, die Kirchen ohne Hirten, die Schulen und Klöster gingen ein. Nachdem aber im J. 1827 die griechische Nationalversammlung den ehemaligen russischen Minister Capo d'Istrias auf 7 Jahre zu ihrem Präsidenten erwählt hatte, errichtete dieser eine provisorische aus drei Bischöfen bestehende Commission zur Aufstellung von Vicarien oder Bisthumsverwesern für die erledigten bischöflichen Stühle und zur Besorgung der geistlichen Angelegenheiten überhaupt. Auch erhoben sich seit 1829 wieder Schulen und Seminarien. Dagegen zeigte sich vielfach Abgeneigtheit gegen den Klerus und man sprach entschieden von Beschränkung seiner Rechte. — Eine definitive Ordnung des Kirchenwesens im Königreiche Griechenland kam erst im Jahre 1833, unter der Regentschaft während der Minderjährigkeit des Königs Otto zu Stande. Zum Vorbilde diente dabei die russische Kirchenverfassung. Dem in Nauplia versammelten Episcopate wurden jetzt folgende 2 Artikel zur Berathung vorgelegt:

1) „Die orientalische, orthodoxe und apostolische Kirche Griechenlands, welche geistig kein anderes Haupt anerkennt, als das Oberhaupt des christlichen Glaubens, unsern Herrn Jesus Christus, hängt von keiner Auctorität ab, indem sie die dogmatische Einheit, wie sie von jeher von allen orientalischen orthodoxen Kirchen anerkannt worden ist, unberührt erhält. Was die Verwaltung der Kirche anlangt, welche der Krone zusteht, und in nichts den heiligen Cano-

nes entgegen ist (?), so erkennt sie den König von Griechenland als ihr Oberhaupt an."

2) „Es wird eine permanente, blos aus Erzbischöfen und Bischöfen bestehende, von dem König constituirte und als die oberste Auctorität der Kirche betrachtete Synode, nach Art der russischen Kirche, errichtet werden."

Es ist bezeichnend für den griechischen Klerus, daß der gesammte Episcopat diese 2 uncanonische und servile Artikel einstimmig annahm, und nichts Anderes auszusetzen hatte, als daß darin des russischen Vorbilds Erwähnung geschehe. Dieser Punkt sollte weggelassen und dafür gesagt werden: „nur sie (die Synode) wird die kirchlichen Angelegenheiten den heiligen Canones gemäß leiten." Dagegen, daß die Kirche ohne Weiteres durch weltlichen Machtspruch von dem Patriarchate Constantinopel getrennt, daß die Verwaltung der Krone zugesprochen und die ganze griechische Kirche in ein Staatsinstitut umgewandelt wurde, dagegen hatte der gesammte Episcopat von ungefähr 40 Prälaten nichts zu erinnern!

Auf dieß hin erließ die Regentschaft die Verordnung vom 23. Juli (4. August) 1833, wornach die „orthodoxe orientalische apostolische Kirche im Königreich Griechenland von jedem auswärtigen geistlichen Obern unabhängig, im Dogma aber mit der gesammten morgenländischen orthodoxen Kirche einig," unter der Oberherrlichkeit des Königs durch eine von ihm je auf ein Jahr ernannte, aus drei Bischöfen und 2 Priestern bestehende permanente Synode regiert werden solle. Dieselbe stehe jedoch unter einem allgemeinen Concil, wenn etwa der König ein solches berufe. Allen Sitzungen der permanenten Synode wohnt der Staatsprocurator bei, welcher obwohl ohne Stimme, die Rechte der Krone zu vertreten hat und factisch den bedeutendsten Einfluß ausübt. Ebenso müssen die Sekretäre weltlich sein. In allen innern Angelegenheiten der Kirche, d. h. in Glaubenssachen, sei die Synode völlig unabhängig. Zu diesen innern Angelegenheiten gehören auch die Form und Feier des Gottesdienstes, die geistliche Amtsführung, der religiöse Unterricht, die Kirchendisciplin, die Prüfung und Ordination der Kirchendiener, die Einweihung der zum Gottesdienst gehörigen Geräthschaften und Gebäude, endlich die Ausübung der Gerichtsbarkeit in rein geistlichen Sachen, nämlich in Sachen des Gewissens oder der Erfüllung der Religions- und Kirchenpflichten, nach ihren Dogmen, dogmatischen Büchern und ihrer darauf gegründeten Verfassung, worin sie nach

den heiligen Canones oder Kirchenvorschriften zu verfahren hat. Dagegen in Kirchensachen, welche zwar die Kirche, allein nicht das Dogma selbst betreffen, welche vielmehr ohne zu den rein weltlichen Dingen zu gehören, irgend eine Beziehung auf den Staat und das weltliche Wohl der Einwohner haben, ist sie gebunden an Mitwirkung und Genehmigung der Staatsregierung (Placetum regium), z. B. in Absicht auf Festtage, Einrichtung von Klöstern, Besetzung der Kirchenämter, geistlichen Bildungsanstalten, Ehegesetze u. dgl.

Die Synode hat ferner die Oberaufsicht über die Bischöfe des Reichs und das Recht, dieselben zu wählen. Sie soll die Gewählten jedoch dem König zur Investitur, eigentlich zur wirklichen Ernennung oder Bestätigung der Wahl präsentiren. Alle Testamentsachen, alle Bestimmungen über Kirchengut und dessen Nutzung, Erkenntnisse über Polizeivergehen der Geistlichen ꝛc. werden als rein weltliche Dinge betrachtet und behandelt. Auch ordnet der Staat, d. h. die Synode, Gebete, Feierlichkeiten und Kirchenversammlungen an. Die Synode steht unter dem Ministerium des Cultus und geistlichen Unterrichts, als Staatsbehörde.

Für die Zukunft soll die Kirche im Königreich Griechenland, sagt jene Verordnung weiter, nur aus 10 Diöcesen bestehen, welche mit den politischen Kreisen gleichen Umfang, Namen und Sitz haben: 1) Corinth und Argolis; 2) Achaia und Elis; 3) Messenien; 4) Arcadien; 5) Lakonien; 6) Acarnanien und Aetolien; 7) Phocis und Locris; 8) Attica und Böotien; 9) Euböa und 10) Cycladen. Da aber vor der Hand so viele theils frühere, theils aus der Türkei herüber geflüchtete Bischöfe vorhanden wären, so wurden 40 provisorische Bisthümer geschaffen, welche für die Zukunft nicht mehr besetzt werden sollten. (Auf dem griechischen Festlande ist die fragliche Reducirung bereits durchgeführt, aber noch nicht völlig auf den Inseln.) Die 400 Mannsklöster wurden auf 82, die mehr als 100 Frauenklöster auf 3 reducirt, die Güter der eingezogenen zum Fiskus geschlagen. Dagegen geschah für geistliche Bildungsanstalten das Nöthige noch nicht.

Nicht ohne Klagen kam diese sogenannte Organisation zu Stande, und laut sprachen griechische Blätter und Einzelstimmen dagegen. Namentlich tadelten viele Griechen den sichtlich protestantisirenden Charakter dieser neuen Ordnung der Dinge, und auch deutsche protestantische Blätter verhehlten nicht, daß dem so sei, ja daß die permanente Synode Griechenlands wegen des jährlichen Wechsels ihrer

Mitglieder noch unselbstständiger und noch abhängiger sei von der Krone, als sogar die protestantischen Consistorien.

Seit seiner Volljährigkeit suchte König Otto tüchtige Männer, welche zugleich kirchlich gesinnt waren, in die Synode zu berufen; auch hat sein hoher Vater, König Ludwig von Bayern, im Jahre 1835 für die Unabhängigkeit der griechischen Kirche kräftige Worte gesprochen; aber in der Hauptsache blieb es dennoch beim Alten, und das Streben der Staatsmänner in Griechenland ist auf denselben Cäsareo-Papismus hingelenkt, welchen die griechische Kirche in Rußland ertragen muß. Der König soll zugleich Papst sein; daher das heftige Verlangen nach einem König, der sich zur disunirten griechischen Kirche bekennt.

Die Zahl der Disunirten im Königreich Griechenland beläuft sich auf ungefähr 800,000 Seelen, d. h. sie umfassen fast die ganze Bevölkerung, die Katholiken dagegen zählen 4 lateinische Bischöfe: einen Erzbischof zu Naxos und drei Bischöfe zu Syra, Tinos und Santorin, zusammen mit ungefähr 24,000 Gläubigen.

17.

Versuche zur Protestantisirung der griechischen Kirche [1]).

Es ist die Gewalt der Geschichte und die Energie der historischen Erinnerungen, was von jeher die getrennten Religionsparteien unwiderstehlich getrieben hat, gerade an den Stätten des Urchristenthums Anerkennung zu finden, oder Gemeinden zu gründen. Schon die alte Kirchengeschichte liefert uns zahlreiche Beispiele dieses Strebens von dem Auftreten des Montanus an durch die lange Reihe der Jahrhunderte herab, wobei immer schwachverhüllt die Absicht hervorleuchtete, die innere und reale Trennung von der apostolischen Kirche durch lokale Vereinigung zu verdecken und vergessen zu machen. Es war als ob die Einwanderung in eine altehrwürdige Stadt den hominibus novis das Recht der Altbürger erzwingen sollte.

In gleichem Sinne suchte später auch der Protestantismus wiederholt seine historische Legitimitätsurkunde im christlichen Oriente zu erringen, und dort jene Anerkennung eines Zusammenhangs mit der alten Kirche zu finden, die er sich im Abendland hoffnungslos versagt sehen mußte. Von Rom verworfen, hat er sich an Neurom gewandt, und in der Stadt des hl. Constantin den Primatialstuhl des Wittenberger und Genfer Evangeliums aufzuschlagen versucht. Der unglückliche Erfolg dieser Bemühungen schien den Protestanten alle Lust zu ähnlichen Versuchen benommen zu haben, und man glaubte, jene alten Conate nur noch als historische Curiositäten betrachten zu dürfen. Da hat plötzlich die wie aus den Wolken gefallene Stiftung des protestantischen Bisthums zu Jerusalem

---

1) Aus der Quartalschr. 1843.

die Augen aller Welt auf sich gezogen und zur Genüge bekundet, daß der Protestantismus auch heute noch, wie vor 300 Jahren, auf den Orient hofft und dießmal von Sankt Jakob zu gewinnen sucht, was ihm Sankt Peter auf immer versagt.

Diese neuesten Bestrebungen nun rufen uns auch die alten wieder ins Gedächtniß zurück, und wir haben um so mehr Grund, letztere näher zu betrachten, je fester wir überzeugt sind, daß die Geschichte nicht blos Vergangenes erzählt, sondern auch den Schlüssel der Zukunft in sich trägt, und im fraglichen Falle uns sicherlich das Prognostikon der neuen Stiftung stellen hilft.

Der erste Protestant, der mit der morgenländischen Kirche eine Verbindung zu erzielen gedachte, war Melanchthon. Es hatte sich nämlich schon frühzeitig die Kunde von den sächsischen Kirchenneuerungen bis nach Constantinopel verbreitet und den Patriarchen Joasaph II. (1555—65) bestimmt, den Diakon Demetrius Mysius nach Wittenberg zu senden, um über die neue Lehre authentische Nachricht zu erhalten. Als sofort Letzterer im Jahre 1559 die Rückreise antrat, benützte Melanchthon diese Gelegenheit, um dem Patriarchen von Constantinopel eine griechische Uebersetzung der Augsburger Confession und einen freundlichen Brief zu übermachen. Erstere, die Uebersetzung, war von D. Paulus Dolscius, einem protestantischen Theologen aus Plauen gefertigt; im Briefe aber drückt der Reformator ad captandam benevolentiam zuerst seine Freude darüber aus, „daß Gott im Oriente, mitten unter den grausamsten Feinden des Christenthums, seine Kirche annoch erhalte," und geht dann zur Versicherung über, „daß die Protestanten der hl. Schrift, den dogmatischen Beschlüssen der heil. Synoden und den Lehren der griechischen Kirchenväter, Athanasius, Basilius, Gregorius, Epiphanius rc. rc. treu geblieben seien, dagegen die schändlichen Irrthümer des Paul von Samosata, der Manichäer und aller von der heiligen Kirche verfluchten Irrlehrer verabscheuen, und auch den von unwissenden lateinischen Mönchen ersonnenen Aberglauben und Gottesdienst verwerfen". „Demnach", schließt er, „möge der Patriarch den über die Protestanten ausgestreuten üblen Gerüchten ja kein Gehör schenken [1]).

Die „unschuldige Absicht" dieses Schreibens war, wie

1) Abgedruckt bei Crusius, Turcograecia p. 557.

Schröckh naiv sagt [1]), in der That „nicht zu verkennen", darum durchschaute sie auch der gebildete Patriarch [2]) und unterließ es, dem Manne zu antworten, der so sichtlich auf die Unwissenheit der Griechen in dogmatischen Dingen spekulirt gehabt hatte.

Den zweiten, bei weitem wichtigern und berühmtern Versuch, Wittenberg und Constantinopel zu verbinden, machten 15 Jahre später mehrere Professoren von Tübingen.

Als Kaiser Maximilian II. den Freiherrn David von Ungnad zu seinem Botschafter bei der hohen Pforte ernannt hatte, ersuchte dieser eifrige Protestant die damals als ein Hort der lutherischen Orthodoxie berühmte Tübinger Schule, ihm einen ihrer jungen Theologen als Gesandtschaftsprediger zu überlassen. Ob er blos zu seiner Erbauung einen solchen Begleiter wünschte, oder selbst schon an Weiteres dachte, mag dahingestellt bleiben; gewiß ist, daß man alsbald in Württemberg der Sache eine größere Bedeutung beilegte, und sogar der Herzog Ludwig selbst sich darum interessirte. Namentlich auf Zureden des berühmten Kanzlers und Probstes Jakob Andreä übernahm jetzt der Magister Stephan Gerlach aus Knittlingen (in Württemberg), Repetent am theologischen Seminar zu Tübingen, die angebotene Stelle, ward durch Andreä feierlich ante altare ordinirt, und kam am 6. August 1573 im Geleite des kaiserlichen Gesandten zu Constantinopel an [3]).

Aus Veranlassung seiner Berufung gedachte zunächst Martin Crusius, Professor der klassischen Literatur in Tübingen, bei seiner nahezu weltberühmten Liebe für griechische Sprache und Studien, wieder an den einstigen Versuch Melanchthons, und übergab darum seinem Schüler Gerlach ein Schreiben an den Patriarchen von Constantinopel, ohne nur dessen Namen zu wissen, sammt einer von ihm ins Griechische übersetzten Predigt Andreä's über den guten Hirten. Andreä aber billigte dieß in dem Grade, daß auch er am folgenden Tage einen Brief an den Patriarchen beizulegen für gut fand [4]).

1) Neue Kircheng. Thl. 5. S. 388.

2) Le Quien, Oriens christ. I. p. 328 schildert ihn als wohl unterrichtet.

3) Crusius, Turcograecia p. 484 sq.

4) Diese drei Stücke sind abgedruckt in Crusii, Turcograecia p. 410 sqq. Aber in den von den Tübingern herausgegebenen Actis Theologorum Wirtemb. fehlen sie.

Zur Erklärung dieses Schrittes gibt Crusius in seinem Schreiben selbst folgende zwei Gründe an: „früher habe er geglaubt, im osmanischen Reich sei das Christenthum völlig untergegangen, da er aber später (in den Noten fügt er bei: „seit dem Briefe Melanchthons") Anderes erfahren habe, so könne er nicht umhin, den Griechen über den annoch fortdauernden Bestand der Kirche herzlich zu gratuliren; zugleich aber wolle er auch dem Patriarchen einen Beweis geben, wie sehr er sich um griechische Sprache und Zustände interessire."

Doch die wahre Absicht der Tübinger ist nicht so gut versteckt, daß man sie nicht schon aus ihren ersten Schreiben nach Constantinopel herausfinden könnte. Nicht umsonst versichert der Philolog Crusius dem griechischen Patriarchen, „daß in Tübingen die Lehre Christi rein und ausführlich gelehrt werde und alle Philosophie für Christus gefangen genommen sei", nicht umsonst bemerkt er, „er und der Patriarch wollen beständig für einander beten, wie es den Gliedern eines Körpers gezieme", nicht umsonst legt er dem Patriarchen, wie er sagt, als ein specimen des protestantischen Glaubens [1]), gerade jene Predigt vor [2]), welche auf die protestantische Lehreigenthümlichkeit nur einmal und nur in solcher Weise anspielt, daß ein Grieche, wenn er nicht schon anderwärts den Protestantismus kennen gelernt hatte, unmöglich die volle Bedeutung der Worte erfassen konnte; nicht umsonst endlich schreibt der Kanzler Andreä, „Gerlach denke in der Religion ganz orthodox, und Griechen und Protestanten seien auf einen Christus getauft und glauben an einen Erlöser" [3]).

Es ist klar, sie wollten sich und ihre Partei als innerlich und wesentlich einig mit den Griechen darstellen und den Patriarchen zum Glauben an diese Einheit bestimmen.

Daß dem so sei, hat schon der Pole Socolovius, der gerade in jener Zeit zuerst die Tübinger angriff, geahnet, aber seinen guten Fund wieder durch die Behauptung verloren, daß die Protestanten förmliche Aufnahme in die griechische Kirche dadurch zu erzielen gehofft hätten. Deßhalb haben die Tübinger, als sie zu ihrer

1) Turcograec. p. 414.
2) Turcograec. p. 411—414.
3) Turcograec. p. 414 sq.

Vertheidigung die gewechselten Schriften edirten [1]), in der Vorrede heftig gegen solche Unterstellung protestirt und entschieden behauptet, sie hätten nicht Aufnahme von Seite der Griechen, sondern deren Bekehrung zu erlangen, den Patriarchen nicht zu ihrem Patron, sondern zum Proselyten zu machen gesucht. Daß sie das Letztere wollten und nicht um Aufnahme in die griechische Kirche — im gewöhnlichen Sinne des Wortes — nachsuchten, behaupten wir gleichfalls; aber wir fügen bei: den Patriarchen zu protestantisiren war das letzte Ziel ihres Strebens, als im Wesentlichen mit ihm einig zu erscheinen, der nächste Zweck desselben, und beide widersprechen einander so wenig, daß vielmehr in der That der höchste Zweck gar nicht zu erhoffen war, wenn sich nicht zuvor der nächste erfüllte. Nur wenn der Patriarch den großen Unterschied zwischen griechischer und protestantischer Dogmatik verkennend, die Feinde Rom's als seine Freunde, und als im Wesentlichen mit den Griechen einig erkannte — nur dann ließ sich seine Protestantisirung einigermaßen erwarten.

Erst am 15. Oktober 1573, also über zwei Monate nach seiner Ankunft in Constantinopel fand Gerlach Gelegenheit, die Schreiben der Tübinger dem Patriarchen zu überreichen, der sie freundlich empfieng und zu beantworten versprach, auf Gerlach aber wegen seines bescheidenen, höchst einfachen und liebreichen Wesens, verbunden mit einer imposanten Gestalt, einen bedeutenden Eindruck machte [2]). Doch die von Crusius beigelegte Predigt hätte bald eine ihrem irenischen Zweck entgegengesetzte Wirkung gehabt, indem die Griechen nicht ohne Mühe sich den Verdacht benehmen ließen, es sollen dadurch — weil sie vom guten Hirten handelte — ihrem Oberhirten indirekte Vorwürfe einer schlechten Verwaltung gemacht werden [3]). Um aber jeden unangenehmen Eindruck dieses Vorfalls schleunigst zu verwischen, schrieb Crusius auf Gerlach's Nachricht schon am 4. März 1574 seinen zweiten Brief an den Patriarchen, „um ihm für die freundliche Aufnahme der früheren Schreiben und das gnädige Versprechen einer Antwort zu danken und Gott zu preisen, daß er auch in Gegenden,

1) Acta et Scripta Theologorum Wirtembergensium et Patriarchae Constantinopolitani D. Hieremiae, graece et latine ab iisdem Theologis edita. Witebergae, 1584. fol.

2) Turcograec. p. 486.

3) Turcograec. p. 486.

die so ferne von Tübingen liegen, noch seine Kirche erhalten habe. Weil aber noch so viel Papier übrig sei, so wolle er, wie er schon das vorigemal gethan, eine von ihm in der Kirche griechisch nachgeschriebene Predigt des Tübinger Bischofs (τοῦ παρ' ἡμῖν ἐπισκόπου), nämlich Andreä's, beifügen, sowohl zum Beleg ihrer Lehre, als zum Beweis seines Eifers und seiner Uebung in der griechischen Sprache" [1]). Die Predigt aber ist wieder klüglich so gewählt, daß heute noch ein Katholik und ein Grieche sie ohne Anstand in ihren Kirchen halten könnten; — und daraus soll der Patriarch nun den protestantischen Lehrbegriff kennen lernen!

Auch Andreä legte wieder einen Brief an den Patriarchen bei, von dem uns Crusius blos die zwei Hauptgedanken angibt, a) die Sehnsucht Andreä's nach einer baldigen Antwort und b) die Versicherung, daß Griechen und Protestanten im Wesentlichen einstimmig seien [2]).

Ein halb Jahr später, bevor noch irgend eine Antwort des Patriarchen Jeremias eingelaufen war, schrieben Andreä und Crusius zum drittenmale an denselben, den 15. Sept. 1574, und überschickten ihm ein Exemplar der schon früher von Dolscius für Melanchthon verfaßten und 1559 zu Basel bei Oporinus gedruckten Uebersetzung der Augsburger Confession, damit dieser „heilige Vater" sehe, „welches denn ihre Religion sei", „und ob sie mit den Lehren der griechischen Kirche übereinstimmten, oder vielleicht in irgend einem Punkte abwichen, was ihnen übrigens sehr unangenehm sein würde" [3]).

Endlich kam im Anfange des Jahres 1575 das so sehnlich erwartete Schreiben des Patriarchen zu Tübingen an, welches vor Einlauf der Augsburger Confession verfaßt, keinen bestimmten Tag des Jahres 1574 in der Ueberschrift trägt, in den Actis fehlt, aber in der Turcograecia (p. 420—422) abgedruckt ist. Der Patriarch dankt im Eingange den Tübingern für ihre freundliche Gesinnung und Ergebenheit, lobt ihren Eifer, entschuldigt sein längeres Schweigen, macht Bemerkungen über die zwei zugesandten Predigten, und ermahnt seine Correspondenten: „sie möchten dem wahren Glauben der Griechen

1) Das Schreiben fehlt in den Actis, ist aber abgedruckt in der Turcograecia p. 416—419.

2) Turcograec. p. 488.

3) Acta et Scripta Theol. Wirt. p. 1 u. p. 5—53.

stets anhängen, nicht wanken, nicht auf Neuerungen sich einlassen und nicht abweichen von der Bibel, den 7 heiligen Synoden und den heiligen Vätern, sondern alles festhalten, geschriebenes und ungeschriebenes, was die Kirche festhält."

Man sieht, der Patriarch wußte mehr von der protestantischen Lehre, als seine Correspondenten vermutheten, daß nämlich von ihnen das Ansehen der hl. Synoden und die Tradition verworfen sei.

Dieß Schreiben konnte, wie auch aus den Noten des Crusius hervorgeht, in Tübingen nicht im Geringsten behagen; um sich aber einigermaßen zu trösten, meint Crusius mit nicht geringer Selbsttäuschung, der Patriarch habe unter den „Neueren" die Lateiner überhaupt verstanden und die protestantische Lehre in specie wegen ihrer biblischen Stärke nicht anzugreifen gewagt [1]).

Am 20. März 1575 sofort antworteten Andreä und Crusius in einem gemeinsamen Briefe, versichernd, „das Schreiben des Patriarchen habe ihnen eine ungemeine Freude gemacht, und es sei ihr größtes Streben, im wahren Christenthum ohne alle Neuerung zu verharren. Der römische Bischof zwar werfe ihnen Neuerung vor, weil sie, durch den „„gotterleuchteten"" Luther belehrt, die römischen Irrthümer verworfen hätten, aber ihre frömmsten Fürsten und Theologen hätten vor 44 Jahren in der sog. Augsburger Confession ihren Glauben niedergelegt, und dieses Büchlein hätten sie ihm, dem Patriarchen, schon vor ungefähr einem halben Jahre zugeschickt, in der Hoffnung, wenn etwa wegen der großen lokalen Entfernung zwischen ihnen und den Griechen ein Unterschied in einigen Gebräuchen statt haben sollte, sie doch in den hauptsächlichen Heilspunkten nichts Neues, sondern jenen Glauben festhalten, der von den heil. Aposteln und Propheten, und von den auf die heiligen Schriften gebauten sieben Synoden überliefert worden ist." Sie bitten wieder um eine Antwort und wünschen, „daß Constantinopel und Tübingen, wenn sie auch noch so fern von einander liegen, doch durch das Band des gleichen Glaubens vereinigt sein möchten" [2]).

Etwas Weiteres über dieß Schreiben zu sagen, dürfte um so mehr unnöthig sein, als es schon in früheren Zeiten seine Verfasser zum Gegenstand des herbsten Tadels gemacht hat, weil sie

1) Turcograec. p. 488.
2) Abgedruckt in den Acta etc. p. 2—4.

darin an den sieben Synoden festzuhalten fälschlich vorgaben. Namentlich hat Wilhelm Lindanus, Bischof von Rörmonde, später von Gent, sie darüber hart angegriffen und so in die Enge getrieben, daß sie zu dem verzweifelten Ausweg einer reservatio mentalis ihre Zuflucht nehmen mußten, und nur von einer bedingten Gültigkeit dieser sieben Synoden — sofern sie nämlich mit der Bibel übereinstimmten — gesprochen haben wollten [1]). Ihr Schreiben sagt aber einfach: „wir halten nach bester Einsicht die Lehre fest, welche von den hl. Aposteln und Propheten und von den sieben auf die heilige Schrift aufgebauten Synoden überliefert worden ist.“

Diesem berufenen Schreiben legte Crusius (d. d. 21. Januar 1575) noch zwei andere, an den Rhetor des Patriarchen, Johannes Zygomalas, und an seinen Sohn, den Protonotar Theodosius bei, deren Namen er zwar damals noch nicht wußte, von denen er aber — als Freunden und Förderern der Tübinger Angelegenheit — durch Gerlach gehört hatte. Er dankt ihnen für ihre theilnehmenden Bemühungen, ersucht sie um Bücher und Nachrichten über Griechenland und schickt ihnen seine griechische Uebersetzung einer Leichenpredigt und Katechese [2]).

Nicht lange hernach, den 17. August 1575, sandten die Tübinger noch fünf weitere Exemplare der griechischen Augsburger Confession auf Gerlach's Rath nach Constantinopel [3]), welcher sie sofort an Theodosius Zygomalas, den Metropoliten Metrophanes von Berrhöe, den nachmaligen Metropoliten Gabriel von Philadelphia, an den Hierodiacon Symeon und an Michael Cantacuzenus vertheilte. Letzterer hat sie ins Neugriechische übersetzt, und später wurde sie sogar in die iberische Sprache (Georgiens) übertragen [4]).

Im Anfange des Jahres 1576 kamen zum zweitenmale Briefe aus Constantinopel nach Tübingen. Der Patriarch seinerseits versichert in Kürze, er wolle möglichst bald auf die überschickte Augsburger Confession antworten und nennt die Tübinger seine geistigen Söhne; die beiden Zygomalas aber füllten ihre langen Schreiben mit lauter Klagen über Armuth und stets wiederholten Bitten

1) Vorrede zu den Acta etc. p. 10 sq.
2) Turcograecia p. 425 sq. 489. 490.
3) Turcogr. p. 481.
4) Turcogr. p. 496.

um Unterstützung. Der Rhetor versichert, er habe die Protestanten gegen die in Constantinopel wohnenden Katholiken durch kräftige Dialektik vertheidigt, brauche aber nun neue Waffen hiezu, nämlich — Geld, wie denn schon Demosthenes sage, δεῖ χρημάτων [1]). Der Protonotar aber schreibt, er sei sehr thätig für die Sache seiner Tübinger Freunde gewesen, und wolle es noch mehr sein, wenn sie ihn ordentlich bezahlen [2]), und deutsche Fürsten für reichliche Unterstützung der Griechen zu gewinnen suchen würden [3]). Insbesondere sollen sie bei ihrem eigenen Landesherrn Fürsprache für die Griechen einlegen und ihm auch den Brief vorzeigen, welchen der Protonotar an die Tübinger Studenten, um sie zu loben und zu neuem Fleiße zu ermahnen, geschrieben hatte [4]).

Weit entfernt, diese Bettelbriefe mit verdienter Verachtung zu strafen, nahm Crusius keinen Anstand, ihrer unter lauter Lob zu erwähnen, sie überall triumphirend zu zeigen, und das an die Studenten gerichtete Schreiben diesen jubelnd vorzulesen [5]). Er beantwortete sie (5. April 1576) aufs Freundlichste, voll Lobsprüchen über die Weisheit, Nächstenliebe und den Edelsinn seiner Correspondenten, und ist nahe daran, ihnen eine Wunderkraft zuzuschreiben, denn seit ihrer Ankunft sei seine schwerkranke Tochter Pulcheria sehr schnell genesen [6]). Zu Geldunterstützungen wolle er nach Kräften Andere ermahnen, während er nach seinem Vermögen Einiges schicke [7]).

So kam es, daß Lindau den Tübingern vorwarf, sie hätten die Hausgeistlichen des griechischen Patriarchen bestochen [8]).

Auch die Tübinger Studentenschaft antwortete dem Theodosius Zygomalas in einer weitläufigen Exposition der Gefahren des Studentenlebens und der Art und Weise der Tübinger Studien. Sie wünschen, er möchte selber nach Tübingen kommen und schließen mit der Versicherung erneuerten Fleißes [9]).

---

1) Turcogr. p. 428.

2) Turcogr. p. 433.

3) Dieß Ansinnen kommt im Briefe des jüngern Zygomalas nicht weniger als dreimal vor. Turcogr. p. 431. 432 u. 433.

4) Turcogr. p. 433. 435 sq.

5) Turcogr. p. 444. 491 u. 493.

6) Turcogr. p. 444.

7) Turcogr. p. 449.

8) Vorrede zu den Actis p. 10.

9) Turcogr. p. 450—456.

Endlich am 18. Juni 1576 kam die vom 15. Mai jenes Jahres datirte längst verheißene Entgegnung des Patriarchen auf die Augsburger Confession in Tübingen an [1]).

In seinem Begleitungsschreiben nennt der Patriarch die Tübinger zwar wieder seine geistigen Söhne, aber er versäumt nicht die Hoffnung auszudrücken, sie würden nun ihre Irrthümer verlassen, „welche der christlichen Wahrheit widerstreben" und „dem Menschen die Verurtheilung zuziehen" [2]).

Die große, beinahe 90 Folioseiten füllende Entgegnung des Patriarchen lobt zuerst die Tübinger, daß sie die sieben ersten ökumenischen Synoden ihrem eigenen Bekenntnisse gemäß annehmen, folgt dann der Augsburger Confession Schritt für Schritt und steht ganz fest auf dem dogmatischen Standpunkt der Griechen, indem darin alles verworfen wird, worin sich die Protestanten gleich den Katholiken von den Griechen unterscheiden, während die wenigen Punkte Billigung finden, in denen die Protestanten, abweichend von den Katholiken, den Griechen sich nähern, z. B. Ehe der Geistlichen.

Zu Kap. 1. und 3. der Augsburger Confession bemerkt der Patriarch, es sei Recht, daß die Protestanten das Nicänische Symbolum annehmen, aber sie sollen ja den abendländischen Beisatz filioque verwerfen.

Ueber das Dogma der Erbsünde, Kap. 2, geht er flüchtig hinweg, sagt aber dafür, man müße durch dreimalige Untertauchung, nicht blos Begießung, taufen, und auf die Taufe habe alsbald die Firmung und die Communion des neugetauften Kindes zu folgen.

In der Lehre von der Rechtfertigung, Kap. 4., tadelt er entschieden, daß die Protestanten dieselbe blos durch den Glauben bewirkt werden lassen.

Die Betrachtung über die Nothwendigkeit der guten Werke setzt der Patriarch in den Bemerkungen zu Kap. 5 und 6 der Augsb. Conf. fort, und sagt Kap. 7, daß es in der einen wahren Kirche sieben Sakramente gebe, nicht mehr und nicht weniger, von denen er sofort etwas ausführlicher handelt.

Das 8. Kap., daß die Sakramente auch von Sündern admini-

---

1) Turcogr. p. 498. Sie ist abgedruckt in den Acta etc. p. 54—143.

2) Acta etc. p. 54. 55.

strirt werden können, bot keine Veranlassung zu Gegenbemerkungen, dagegen wiederholte er im 9. Kap. von der Taufe seine kurz vorher aufgestellte Behauptung, daß schon den neugetauften Kindern alsbald die hl. Communion gereicht werden müsse.

In Beziehung auf das Abendmahl, Kap. 10, versichert er, viel Mißliebiges über die Protestanten gehört zu haben; es sei aber Lehre der Kirche, daß nach der Consekration das Brod in den Leib und der Wein in das Blut Christi verwandelt sei; das Brod aber müsse ein gesäuertes sein.

Zu Kap. 11 bemerkt er gegen die Protestanten, daß bei der Beicht auch die einzelnen Sünden so viel möglich genannt werden müssen, und daß der Beichtvater dem Sünder Bußwerke aufzulegen, Letzterer solche willig aufzunehmen habe.

Von der Buße und den Bußwerken spricht er weiter Kap. 12, und tadelt die Protestanten wegen Verwerfung der Satisfaktionen, unter denen er insbesondere Almosen, selbst den Todten noch nützlich, empfiehlt.

Bei Kap. 13, de usu sacramentorum bemerkt er, daß die Fürbitten der Heiligen den Lebenden und Verstorbenen nützlich seien und verdammt jene, welche eine Verzeihung der Sünden und einen Nutzen der Sakramente, auch ohne Glauben, behaupten. (Die Augsb. Confession nämlich hatte die katholische Lehre de opere operato in diesem schiefen Lichte dargestellt.) Sofort erklärt er die Messe und spricht wiederholt den Glauben an die Verwandlung aus, lehrt, daß die Messe für Lebende und Verstorbene dargebracht werden müsse und beschreibt sie in ihren Haupttheilen u. dgl.

Ueber den ordo ecclesiasticus, Kap. 14, hatte die Augsburger Confession blos das Allgemeinste gesagt, daß Niemand lehren und die Sakramente verwalten dürfe, nisi rite vocatus; aber sie verschwieg den Unterschied zwischen ihr und der katholischen Kirche in der Lehre vom Priesterstande. Wohl dieß absichtliche Verschweigen ahnend, erklärt der Patriarch die katholische Lehre, verwirft die Meinung, die zwischen Laien- und Priesterstand nicht distinguirt, und eifert zugleich gegen die Wahl der Geistlichen durch die weltliche Obrigkeit.

In Kap. 15, über die Kirchengebräuche, hat der Patriarch einige Ausdrücke der Augsburger Confession irrig verstanden.

K. 16. vertheidigt er das Mönchthum, spricht Kap. 17 vom jüngsten Gericht und behauptet Kap. 18 die Freiheit des

Willens, verfällt aber hiebei selbst in den Semipelagianismus durch die Erklärung, zuerst müsse der Mensch das Gute wählen, dann erst schicke Gott seine Hülfe; was er jedoch in seinem späteren Schreiben berichtigte.

Kap. 19 lobt er die Protestanten mit Recht, daß sie Gott nicht für den Urheber der Sünde halten; tadelt sie aber Kap. 20 entschieden, daß sie die Fasten, Bruderschaften, das Mönchthum und die Ceremonien unnütz genannt hätten, und führt Beweise für diese guten Werke, ihren Nutzen und ihre Nothwendigkeit zur Seligkeit.

Sofort unterscheidet er Kap. 21. die Anbetung Gottes und die Verehrung der Heiligen (λατρευτικῶς und σχετικῶς προςκύνεσθαι), erklärt, daß letztere, namentlich Maria, unsere Fürsprecher bei Gott seien, daß man sie mit Recht durch Tempel, Bilder u. dgl. ehre und anrufe für Lebendige und Verstorbene.

Von Seite 129 an geht nun der Patriarch zur Beleuchtung des zweiten Theils der Augsburger Confession über, der von einigen Mißbräuchen zu handeln vorgibt, aber gerade unter diesem Titel die Hauptdifferenzen zwischen Katholiken und Protestanten verbirgt, woher es gekommen sein mag, daß gerade über diese Punkte die griechische Gegenschrift sehr mangelhaft ist.

In Nr. 1 werden die Protestanten gelobt, daß sie das Abendmahl unter beiden Gestalten ertheilen, ebenso

Nr. 2, daß sie die Priesterehe gestatten, nur wird beigesetzt, daß der, welcher einmal Keuschheit gelobt habe, später sich nicht mehr verheirathen dürfe.

Nr. 3. In Beziehung auf die Messe konnte der Patriarch die Augsburger Confession unmöglich richtig verstehen, und wenn sie sagte, bei den Protestanten sei die Messe beibehalten und nur von einigen Mißbräuchen gereinigt worden, so mußte er dieß billigen, weil er die protestantische Bekenntnißschrift einfach nach ihrem Wortlaute verstand und an confessio a non confitendo nicht dachte.

In Nr. 4 behauptet er wiederum die Aufzählung der einzelnen Sünden bei der Beicht, vertheidigt

Nr. 5 den Unterschied der Speisen, die Fasten, überhaupt die Ascese, und kommt damit wieder auf die Nothwendigkeit der guten Werke zurück.

Nr. 6 enthält ein Lob der Virginität und des Mönch-

thums nebst der Behauptung, daß nach einmal abgelegtem Gelübde die Verehelichung nicht mehr erlaubt sei.

Nr. 7 handelt von der Kirchengewalt und dem Gehorsam gegen dieselbe. Er gibt den Protestanten zu, daß man Gott mehr gehorchen müsse als den Menschen, fügt aber weislich bei, was von den hl. Synoden befohlen und angeordnet sei, widerspreche keineswegs dem göttlichen Willen und man habe darum keine Entschuldigung, es zu unterlassen.

Den Schluß des Ganzen bildet die dringende Ermahnung, die Protestanten sollten zum ewigen Heil ihrer Seele in die wahre griechische Kirche eintreten.

Am 18. Juni 1576 kam diese Schrift des Patriarchen in Tübingen an und nun verging ein volles Jahr, bis eine Antwort darauf erfolgte. Der Kanzler Andreä nämlich war eben damals in hohem Grade mit jenen Pacifikationsversuchen beschäftigt, woraus im Jahre 1580 die Concordienformel hervorging. Dieß und seine öfteren Reisen hatten solche Verzögerung nöthig gemacht und überdem veranlaßt, daß die neue Tübinger Gegenschrift — gerade vom Jahrestag der Ankunft der griechischen datirt — an Andreä's Stelle von dem Würtembergischen Hofprediger und Kirchenrath Lucas Osiander, neben Crusius, unterzeichnet ward (18. Juni 1577) [1]).

Sie gibt zunächst die Punkte an, worin Griechen und Protestanten einstimmig seien, und stellt hierauf in Betreff der Abweichungen in ungemein geschmackloser Wortmacherei den ächt protestantischen Canon auf: die Bibel allein, nicht Synoden und Väter müssen über die Controversen entscheiden. Auch nicht die authentische Interpretation der Bibel sei aus den Kirchenvätern und Synoden zu gewinnen, vielmehr erkläre sich die hl. Schrift selber, und was etwa noch, selbst bei Berücksichtigung der Parallelstellen, unerklärt bleibe, das werde jenseits uns deutlich werden.

Nach dieser unwissenschaftlichen Vertröstung gehen die Tübinger zu den einzelnen Differenzpunkten über und vertheidigen

1. den abendländischen Glauben über den Ausgang des hl. Geistes auch aus dem Sohne, bemerken dann

2. richtig, daß der Anfang jeder guten Handlung von Gott

---

1) Abgedruckt in den Acta etc. p. 147—199.

komme, aber schweigen klüglich über die Mitthätigkeit des Menschen, welche in ihrem Systeme keinen Platz hat.

3. Die guten Werke wollen sie zwar nicht völlig verwerfen, doch könnten dieselben bei der Rechtfertigung keinesfalls in Betracht kommen.

4. bekennen sie, daß die Protestanten nicht 7 Sakramente, wie die Griechen, sondern deren nur 2 anerkennen.

5. Die Taufe insbesondere betreffend, glauben sie richtig, daß die dreimalige Untertauchung nicht absolut nothwendig sei; läugnen sofort

6. die göttliche Einsetzung der Firmung und gestehen

7. daß bei ihnen nicht die Benennung „Priester", sondern „Kirchendiener" gebräuchlich sei, ohne jedoch ihrer völligen Aufhebung eines besondern Priesterstandes deutliche Erwähnung zu thun. Sie beschreiben ihr Kirchenwesen und bemerken, daß sie den Kirchendienern auch nach erlangter Ordination noch die Ehe und selbst die Wiederverheirathung unbeschränkt gestatten.

Die Aufzählung der einzelnen Sünden meinen sie 8., sei bei der Buße nicht nöthig, die Satisfaktionen aber überdem theilweise unmöglich und unchristlich. Einen Mittelzustand nach dem Tode gebe es nicht, deßwegen könnten auch Gebete und Almosen für die Todten nicht statthaben. Fasten könne jeder nach seinem Belieben, aber ein Gebot darüber dürfe nicht existiren; die Heiligen seien nicht anzurufen, ihre Bilder nicht zu verehren, ihre Mirakel verdächtig.

9. Das Abendmahl geben sie den Kindern noch nicht, sehen auch darin kein Opfer, weder für Lebende noch für Verstorbene, da es ja außer dem einen Opfer am Kreuze kein weiteres geben könne. Sie glauben wohl an die reale Gegenwart Christi im Abendmahl, aber nicht durch Verwandlung des Brods in den Leib Christi ꝛc., sondern durch die Verbindung beider miteinander. Sie beschreiben nebstdem ihre Abendmahlsfeier und bemerken, daß zwar wenig darauf ankomme, ob man gesäuerter oder ungesäuerter Brode sich bediene, daß sie aber letztere vorziehen, weil auch der Herr bei Einsetzung des Abendmahls Azymen gebraucht habe.

10. Die Oelung sei zwar in der alten Kirche gebräuchlich gewesen, so lange noch Kranke dadurch wunderbar geheilt wurden, jetzt aber sei die Zeit der Wunder vorüber und darum auch die der Krankenölung.

11. Die Gelübde seien sehr gefährlich und darum abzuschaffen, weshalb die Protestanten bereits abgelegte Gelübde wieder nachlassen. Die Klöster würden sie gerne billigen, wenn nur das Gelübde der Keuschheit nicht dabei wäre, darum würden in den Klöstern ihres Landes von den jungen Candidaten des geistlichen Standes keine vota castitatis abgelegt. Irrig sei es endlich, wenn man dem Mönchthum einen höheren sittlichen Werth beilege, als anderen Lebensweisen.

Mit dieser zweiten, die Augsburger Confession an offener Darlegung des Protestantismus weit übertreffenden Abhandlung überschickten die Tübinger zugleich drei höchst niedliche Taschenuhren an den Patriarchen und die beiden Zygomalas, wofür sie bald sehr freundliche Danksagungsschreiben erhielten [1]). Außerdem übersetzte Crusius bald darauf nach dem Wunsche Gerlach's und des ältern Zygomalas das dogmatische Compendium des Tübinger Dr. Heerbrand aus dem Lateinischen ins Griechische und sandte es gleichfalls am 1. Oktober 1577 nach Constantinopel [2]).

Um diese Zeit kehrte Gerlach mit dem Freiherrn von Ungnad nach Deutschland zurück, im Sommer 1578, wurde bald darauf Professor der Theologie zu Tübingen, später Vicekanzler und Probst, und starb daselbst im J. 1612. Da aber der neue kaiserliche Gesandte, Joachim von Sintzendorf und Goggitsch, wieder einen Würtemberger, Salomo Schweiker aus Sulz, als Prediger mit sich genommen hatte [3]), so ging die Verbindung der Tübinger mit Constantinopel ungehindert fort, wobei sich freilich auch immer mehr das als völlig unwahr bewies, was Gerlach behauptet hatte, daß die Griechen gegen Ende seines Aufenthaltes in Constantinopel den Protestanten immer geneigter geworden seien [4]); während im Gegentheil dem Patriarchen die große Kluft zwischen ihm und seinen deutschen Correspondenten im Laufe der Zeit immer deutlicher wurde.

Dieses immer mehr gewonnene Bewußtsein tritt schon in seiner vom Mai 1579 datirten Antwort [5]) auf die zweite Abhandlung der Tübinger ziemlich deutlich, namentlich in jenen Stellen hervor, wo

1) Turcogr. p. 464. 466.
2) Turcogr. p. 501 sq.
3) Turcogr. p. 503.
4) Turcogr. p. 509.
5) Acta etc. p. 200—260.

er Letztere wiederholt ermahnt, ja beschwört, von ihren Irrthümern abzustehen. Er wiederholt 1) die griechische Lehre vom Ausgang des hl. Geistes aus dem Vater allein, behauptet 2) die Freiheit des Willens, vermeidet jedoch dießmal den Semipelagianismus durch das Geständniß, daß allerdings die Gnade bei jeder guten Handlung zuerst wirksam sei (S. 455), fügt aber zugleich richtig gegen die Protestanten bei, daß auch der Mensch der Gnade mitzuwirken habe. Sofort vertheidigt er 3) die Nothwendigkeit der guten Werke, 4) die Siebenzahl der Sakramente, 5) die Anrufung der Heiligen und 6) das Mönchthum.

„Hier hätte dieser streitende Briefwechsel", sagt Schröckh [1]), „füglich sein Ende nehmen können, weil beide Theile es nur zu lebhaft empfinden mußten, wie sehr sie in Grundsätzen von einander abwichen, ohne deren Uebereinstimmung sie sich doch nie einander nähern konnten." Allein, obgleich der Patriarch Jeremias unterdessen seiner Stelle entsetzt worden war, so schickten die Tübinger dennoch ihm wieder eine theologische Abhandlung zu, deren Begleitschreiben vom 24. Juni 1580 datirt, nicht blos von den gewöhnlichen Correspondenten, sondern, wie es scheint, um mehr Eindruck zu machen, von D. Bidembach, Abt von Bebenhausen, D. Andreä, Kanzler, Probst Joh. Magirus von Stuttgart, Prof. D. Heerbrand, Prof. D. Schnepf, D. Lucas Osiander, Hofprediger, D. Stephan Gerlach und Martin Crusius unterzeichnet worden war [2]). Die Schrift selbst bietet uns nichts Neues dar, sondern es wird wieder zunächst die frühere Behauptung, daß die Bibel alleinige Glaubensnorm sei, durch weitere Beweise zu begründen gesucht, sofort 1) die Lehre vom Ausgang des hl. Geistes aus dem Sohne durch patristische Stellen belegt, 2) die Mitthätigkeit des Menschen beim Werke seiner Rechtfertigung geläugnet, 3) die Rechtfertigung durch den Glauben allein angeblich biblisch begründet, 4) die Mehrzahl der Sakramente zu den falschen Traditionen gerechnet, 5) die Beibehaltung der bloßen Begießung bei der Taufe für räthlich erklärt, 6) die Firmung verworfen, 7) die Verwandlung beim Abendmahl geläugnet und lächerlich gemacht rc. 8) die protestantische Ordination, die aber kein Sakrament

1) Neue K.-G. Thl. 5. S. 394.
2) Abgedruckt in den Acta etc. p. 261—346.

sei, beschrieben, 9) der sakramentalische Charakter der Ehe, 10) die Nothwendigkeit der speziellen Beicht, und 11) die hl. Krankenölung in Abrede gestellt, zuletzt 12) die Anrufung der Heiligen sammt 13) dem Mönchthum verworfen.

Mit welchem Unwillen Jeremias, der wieder auf den Patriarchenstuhl erhoben worden war, die gelehrte Dissertation dießmal entgegennahm, geht deutlich aus seiner Antwort vom Sommer 1581 hervor [1]). Er wundert sich, 1) daß die Protestanten einerseits nur die Bibel anerkennen, aber doch in der Lehre vom Ausgang des heil. Geistes sich auf die Tradition berufen; vertheidigt 2. wieder die Lehre von der Freiheit des Willens; ist 3. erstaunt, daß die Tübinger Theologen sein wollen und doch die Sakramente nicht anerkennen, sowie 4. in Betreff der Heiligen-Verehrung, daß sie weiser sein wollen als die durch Wunder berühmten ehrwürdigen Väter, und klüger als die Kirchen von Alt- und Neurom zusammen, während sie doch unter sich selber nicht einig in zahllose Parteien gespalten seien. Zum Schlusse endlich stellt er die Bitte, sie möchten ihn künftig mit ihrer theologischen Correspondenz nicht mehr „belästigen".

Doch auch trotz dieser unhöflichen Abweisung ließen die Tübinger schon im Dezember desselben Jahres ein neues Schreiben nach Constantinopel abgehen, welches nicht weniger als eilf Würtembergische Notabilitäten, nämlich Dr. Heerbrand, damals Rektor der Universität, Abt Bidembach von Bebenhausen, Probst Magirus von Stuttgart, Kanzler Andreä, Prof. D. Schnepf, Hofprediger Lucas Osiander, Prof. D. Johann Brenz [2]), Prof. D. Gerlach, Pfarrer Holderer und Prediger Schopf von Stuttgart, und endlich Martin Crusius unterzeichneten. Sie wiederholen, daß der Geist auch vom Sohne ausgehe, daß der Mensch unfähig zum Guten sei, daß es nur 2 Sakramente gebe, daß die Heiligen nicht angerufen und verehrt werden dürften, die spezielle Beicht nicht verlangt werden könne und das Mönchthum anderen Lebensweisen nachzusetzen sei. Zugleich meinen sie, die vielen Spaltungen unter den Protestanten gereichten ihnen nicht zur Unehre, sie seien keine Häretiker u. dgl. und es werde die Zeit einst noch

1) Acta etc. p. 347—370.

2) Sohn des berühmten Reformators, damals Prof. d. Theol. zu Tübingen, später Abt zu Hirsau.

kommen, wo die Griechen ihre Schreiben würdigen und gehörig schätzen würden.

Auf dieß gab der Patriarch gar keine Antwort mehr, Crusius aber, noch nicht ermüdet, suchte nun auf die Masse der Griechen durch 4 Foliobände lutherischer Predigten zu wirken, die er ins Griechische übersetzt hatte und unter dem Titel *στέφανος τοῦ ἐνιαυτοῦ* im Jahre 1603 zu Wittenberg herausgab.

Es wäre ein Wunder gewesen, wenn die Verhandlungen zwischen den Tübingern und dem Patriarchen Jeremias auf lange ein Geheimniß hätten bleiben können. Doch waren bereits einige Jahre seit ihrem Beginne verflossen, als der Hofprediger des Königs von Polen, Stanislaus Socolovius, Canonikus von Krakau, eine Abschrift der ersten Antwort des Patriarchen aus Constantinopel erhielt, ins Lateinische übersetzte und unter dem Titel Censura orientalis ecclesiae Latio donata durch den Druck veröffentlichte, um zu beweisen, daß die Protestanten von den Griechen in die Kirchengemeinschaft hätten aufgenommen werden wollen, aber von dem Patriarchen zurückgewiesen und ihre Lehren verworfen worden seien.

Nach Socolovius hat, wie schon oben S. 451 bemerkt wurde, Wilhelm Lindanus, B. von Roermonde, nachmals B. von Gent, einer der berühmtesten Polemiker seiner Zeit, die Tübinger wegen dieser Sache angegriffen, und Johann Bapt. Fickler, fürsterzbischöflich-Salzburgischer Rath, die Schrift des Socolovius ins Deutsche übersetzt.

Diese Angriffe veranlaßten die Tübinger im Jahre 1584 ihre Correspondenz mit dem Patriarchen unter dem Titel Acta et Scripta etc. drucken zu lassen und mit einer Vorrede zu versehen, in welcher der „Pabstesel" und derartige Courtoisien figuriren. Befremdender ist es, daß die Sammlung der Akten nicht vollständig ist, weßhalb neben derselben die später von Crusius edirte Turcograecia gebraucht werden muß, welche theils die fehlenden Stücke, theils eine Reihe Anmerkungen gibt, die nicht wenig Licht über den ganzen Gegenstand verbreiten.

Die Polemik der Tübinger in der Vorrede war übrigens zu heftig, und die Veröffentlichung der Akten gab ihnen zu viele Blößen, als daß ihre Gegner nicht wieder zu Feld hätten ziehen sollen. Vor allem vertheidigte sich Socolovius selbst (1584), indem er der fraglichen Vorrede Schritt für Schritt folgte, und in einem Beispiele,

wie einst Erasmus gegen Luther, den geziemenden Unterschied in der Polemik darzuthun suchte [1]).

Zu gleicher Zeit hat der alte Jakob Gorscius, der ehemalige Lehrer des Socolovius, in seiner Schrift mit dem Titel „Crusius“ die Tübinger angegriffen [2]), und Thomas Sunobig ihr letztes Schreiben an den griechischen Patriarchen unter dem Titel Antidotus responsionis Wirtembergensium beleuchtet [3]).

Ich habe das einst dem Crusius selbst gehörige Exemplar dieser katholischen Gegenschriften zu Handen, und kann aus den vielen, zum Theil sehr heftigen Randbemerkungen, welche er beim Durchlesen derselben gemacht hat, leichtlich erschließen, wie unangenehm die Tübinger durch diese Schriften berührt worden seien. Deßungeachtet fanden sie für gut, nicht mehr zu antworten, und haben darin, da die Sache in allen Beziehungen so wenig zu ihrem Vortheile lag, auch gewiß das Klügste erwählt.

Wie wenig aber die Griechen geneigt waren, den Protestantismus in sich aufzunehmen, und wie sie selber die Verhandlungen des Patriarchen mit den Tübingern beurtheilten, das zeigt deutlich eine Aeußerung der griechischen Synode von Jerusalem im Jahre 1672, welche sagt: „fünfzig Jahre nach der Manie Luther's hat Martin Crusius von Tübingen in Deutschland sammt einigen andern Sophisten der lutherischen Neuerung (die eine Schwester der calvinischen und nur in einigen Punkten von ihr verschieden ist), dem damaligen Lenker der apostolischen Kirche zu Constantinopel die Hauptstücke ihrer Häresie überschickt, um, wie sie sagten, zu erkennen, ob sie mit der Lehre der morgenländischen Kirche übereinstimmen. Aber jener berühmte Patriarch hat ihnen in drei Antworten, eigentlich wissenschaftlichen Abhandlungen, erwiedert, ihre ganze Häresie theologisch und orthodox widerlegt und die ganze von Anfang an in der morgenländischen Kirche herrschende orthodoxe Lehre ihnen entwickelt. Sie jedoch hörten nicht auf ihn und kümmerten sich nicht um seinen frommen Eifer. Das Buch jener Verhandlungen aber ist griechisch und lateinisch zu

1) Stanislai Socolovii etc. ad Wirtembergensium theologorum invectivam. Augustae Trevir. 1586. Die Vorrede ist datirt vom 13. August 1584.

2) Jacobi Gorscii animadversio, sive Crusius. In theologos Wirtembergenses etc. Coloniae 1586.

3) Sententia definitiva Jeremiae patriarchae etc. una cum Antidoto ultimae responsionis eorumdem etc. Aug. Trevir. 1586.

Wittenberg in Deutschland im Jahre 1584 des Heils gedruckt worden" [1]).

Nachdem diese Versuche der Lutheraner gescheitert waren, unternahmen es fünfzig Jahre später die Calvinisten, — mit mehr Hoffnung, weil vom Patriarchen Cyrillus Lukaris selbst unterstützt, nach der gleichen Palme zu ringen [2]).

Dieser in der Geschichte berufene Mann ward im Jahre 1572 auf der griechischen, damals der Republik Venedig unterworfenen Insel Candia, dem alten Creta, geboren, machte seit seinem zwölften Jahre zu Venedig unter dem Lateinerfeinde Maximus Marguinus, griechischem Bischof von Cerigo, hernach in Padua seine Studien, bereiste nach deren Beendigung die Schweiz und andere Theile des europäischen Westen, und verweilte insbesondere längere Zeit in Genf, wo er zuerst mit reformirten Theologen in engere Bekanntschaft getreten zu sein scheint. Aus gleicher Zeit datirt sich auch sein bitterer Haß gegen Rom, der auf das ganze folgende Leben Cyrill's bestimmend gewirkt hat und eine Hauptursache seiner Neigung zum Protestantismus geworden ist.

Eben damals nämlich hatte die katholische Kirche durch die Synode von Trient neue Blüthe gewonnen, und unter weisen und hochverdienten Päpsten wie St. Pius V., Gregor XIII. und Sixtus V. neues kräftiges Leben entfaltet, während im Gegentheil die griechische Kirche seit der Eroberung Constantinopels zur Sklavin der Türken entwürdigt, nach Cyrill's eigenem Geständniß ein Bild des Jammers geworden war und an der eigenen Rettung verzweifelte [3]).

Je mehr sich nun bei dieser trostlosen Lage die Blicke vieler

---

1) Harduin, Collect. Concil. T. XI. p. 185.

2) Eine ausführliche Monographie über Cyrillus Lukaris lieferte D. Pichler in München (Gesch. des Protestantismus in der oriental. Kirche im 17. Jahrh.), i. J. 1862, also 19 Jahre nach dem ersten Erscheinen unserer vorstehenden Abhandlung.

3) Aymon (apostasirter Priester), Monuments authentiques de la religion des Grecs etc. p. 46. und p. 161. Diese Monuments edirte Aymon zur Widerlegung des Werkes von Nicole, Perpétuité de la Foi, und aller übrigen Streitschriften der Jansenisten gegen den reformirten Theologen Jean Claude über die Uebereinstimmung des griechischen Dogma's mit dem lateinischen. Der berühmte Abbé Renaudot aber im Anfang des 18. Jahrhunderts widerlegte auch Aymon's Monuments in seinem Werke: Contre les calomnies et faussetez du livre intitulé: „Monuments" Paris. 1709.

Griechen nach Rom hin richteten, je geneigter sich namentlich die unter Oesterreich, Venedig und Polen wohnenden Glieder dieser Kirche zum Anschluß an die katholische zeigten, und je erfolgreicher die Unionsbemühungen insbesondere der Jesuiten geworden waren; desto rascher wuchs und desto fester wurzelte in Cyrill mit dem Haß gegen Rom zugleich der abenteuerliche Plan, durch Verbindung der griechischen mit der protestantischen Kirche die erstere aufs Neue zu kräftigen.

Bei solchen Gesinnungen konnte Cyrill unmöglich unter den der katholischen Union zustrebenden Griechen des Abendlandes, denen er durch Geburt angehörte, verbleiben, mußte vielmehr auf seine Glaubensgenossen im türkischen Reiche die Hoffnung seiner Zukunft setzen, und fand in der That bei dem Patriarchen von Alexandrien, Meletius Pega, die freundlichste Aufnahme, der ein Verwandter Cyrills und gleich ihm aus Creta gebürtig [1]), im Hasse gegen Rom mit ihm einig, den über das gewöhnliche Maaß der damaligen Griechen gebildeten Jüngling schnell zum Priester weihte und zur Stelle eines Archimandriten erhob.

Nicht lange, so öffnete sich ihm ein größerer Wirkungskreis, indem sein Patriarch das Protektorat in Polen übernahm [2]), und nun den Römerfeind Cyrill als seinen Exarchen nach diesem Reiche beorderte, um die dort bevorstehende Union der Ruthenen mit der katholischen Kirche zu verhindern. Cyrill gründete und leitete zu diesem Zwecke zunächst eine griechische Schule zu Wilna [3]), aber seine Mission blieb dennoch erfolglos, und die fragliche Vereinigung kam im Jahre 1595 wirklich zu Stande. Schon ein Decennium vorher hatte außer anderen katholischen Priestern insbesondere der gelehrte Jesuit Anton Possevin, päpstlicher Nuntius am polnischen und russischen Hofe, den Anschluß der Ruthenen an die römische Kirche vorbereitet, den König Stephan Bathori von Polen mit der Hoffnung auf Union erfüllt und zur leichteren Durchführung derselben in Wilna eine Jesuitenschule für unirte griechische Jünglinge gegründet. Noch energischer griff K. Sigismund III. von Polen

---

1) Leo Allatius, de ecclesiae occident. et orient. perpetua consensione. Lib. III. c. 11. n. 4. p. 1073. und Biblioth. des auteurs eccles. du 18 Siècle. Prem. Partie. T. II. p. 491. (Fortsetzung von Du-Pin).

2) S. d. Brief Cyrills an Uytenbogärt bei Aymon l. c. p. 162.

3) Histoire eccles. du XVII. Siècle T. IV. p. 570. Fortsetzung von Du-Pin, Biblioth. des auteurs etc.

diesen Plan auf, zeigte im Verein mit dem Papste seinen Unterthanen alle Vortheile der Union und begünstigte sichtlich die Unirten, ohne jedoch, wie selbst der eifrige russische Staatsmann Karamsin in seinem berühmten Geschichtswerke gesteht [1]), die Abgeneigten mit Gewalt und Verfolgung zu bedrohen. Die nächste Veranlassung zur wirklichen Durchführung der Union gab die Erhebung des Metropoliten Hiob von Moskau zum Patriarchen von Rußland (26. Jan. 1589) und die um die gleiche Zeit erfolgte Ernennung des Michael Rahosa zum Metropoliten von Kiew. Letzterer, dem polnischen Reiche angehörig, war nun wenig geneigt, dem neugeschaffnen, persönlich verächtlichen russischen Hofpatriarchen sich zu unterwerfen und berief darum im Dezbr. 1594 seine Suffraganen zu einer Synode nach Breczc, um über die Frage zu entscheiden, ob Hiob von Rußland oder der Papst als Oberhaupt der ruthenischen Kirche anerkannt werden solle. Mit Ausnahme zweier entschieden sich alle griechischen Bischöfe des Reichs für den Anschluß an den römischen Stuhl, boten durch eine Gesandtschaft dem Papste auf die Bedingungen der Florentiner Synode (1439) hin die Union an, und wurden nun von Clemens VIII. am 23. Dezbr. 1595 feierlich in die Kirchengemeinschaft aufgenommen.

In Folge hievon mußte Cyrill das Königreich Polen verlassen, war aber noch nicht lange nach Alexandrien zurückgekehrt, als sein Gönner Meletius starb und er nun selbst im Jahre 1602 zum Patriarchen von Alexandrien gewählt wurde, oder wie sein gelehrter Zeitgenosse, der unirte Grieche Leo Allatius berichtet, diese Erhebung erkaufte. Alsbald nach derselben wurde er mit dem eifrig-calvinischen Cornelius van Hagen, dem holländischen Gesandten zu Constantinopel bekannt, der rasch den Gedanken einer Calvinisirung der griechischen Kirche aufgriff, und ihn, als Protektor Cyrills für alle Folgezeit, mit bedeutenden Geldopfern durchzuführen bestrebt war. Durch ihn wurde Cyrill auch mit dem berühmten holländischen Prediger Johann Uytenbogärt in eine freundliche Correspondenz verflochten, wovon uns noch zwei Briefe bei Aymon erhalten sind. Der erste ist nicht von großer Bedeutung, im 2. aber, vom J. 1613, setzt Cyrill den Glauben, den Ritus und die Verfassung der griechischen Kirche auseinander, hält an der Auslassung des filioque fest, spricht dagegen nur von zwei Sakramenten,

1) Russische Gesch., ins Deutsche übers. Thl. 9. S. 318.

der Taufe und dem Abendmahl, läßt sich aber auf die Fragen von der Freiheit des Willens, der Prädestination und Rechtfertigung gar nicht ein, „weil man darüber nichts Sicheres wisse“ [1]).

Mit dem holländischen Gesandten zugleich betheiligten sich die Botschafter Englands und Schwedens an dem Projekte der Calvinisirung Griechenlands [2]), wodurch Cyrill in Bälde auch mit dem Primas der anglikanischen Kirche, dem Erzbischof Georg Abbot von Canterbury, in Verbindung gesetzt wurde. Ein Brief an denselben vom Jahre 1616 findet sich noch bei Aymon [3]), aber man ersieht schon aus seinem Eingange, daß andere Schreiben zwischen beiden zuvor gewechselt sein mußten. Den Hauptinhalt des dießmaligen bilden die für das Ohr eines anglikanischen Primas so wohltönenden Klaglieder über päpstliche Tyrannei und über die Versuche der römischen Missionäre, die Griechen zur Union zu bewegen. Dieß, gesteht Cyrill, geschehe um so leichter, als die Griechen durchaus nicht im Stande seien, der Wissenschaft und Dialektik der Papisten das Gegengewicht zu halten (p. 45). In dieser Noth habe er sich um Rath und Hülfe an Abbot gewandt, und einen wahren Trost in dessen Nachricht erhalten, daß der König von England (Jakob I.) einen jungen Griechen in England Theologie studieren lassen wolle. Er schicke ihm nun den Metrophanes Critopulus, einen jungen Priester der Kirche von Alexandrien von recht gutem Talente, den er dem Könige und dem Primas anmit bestens empfiehlt.

Dieser Metrophanes studirte nun mehrere Jahre hindurch zu Oxford, ging dann zu Cyrill zurück und mit ihm nach Constantinopel, wurde sein Protosyncellus oder erster Rath, machte nach dessen Wunsche ums Jahr 1624 eine zweite Reise nach dem Abendland [4]), besuchte wieder England, aber auch die berühmteren protestantischen Hochschulen des Continents, Helmstädt, Altorf, Wittenberg,

---

1) Die beiden Briefe stehen bei Aymon p. 127—164.

2) Vgl. Mohnike, über Cyrillus Lukaris, in den Stud. u. Kritiken 1832. II. Band, S. 566. Anmerkg. Ueber die unehrliche Politik der protestant. Gesandten klagt insbesondere der kaiserliche Minister Cardinal Clesel zu Wien. Siehe Hammer, Gesch. des osman. Reiches, IV, 688.

3) Monuments etc. p. 44—47.

4) Nach Heineccius (Abbildung der alten und neuen griech. K. Thl. I. S. 198) wäre Metrophan nur einmal im Westen gewesen, nämlich von 1617 an unausgesetzt bis 1625. Vgl. dagegen Mohnike a. a. O. S. 569. Anm. 6.

Straßburg und Tübingen, trat hier in Freundschaft mit Schikard, wohnte einige Zeit bei demselben und unterhielt auch später noch einen Briefwechsel mit diesem berühmten Professor der Mathematik und hebräischen Sprache in Tübingen.

Während seines Aufenthaltes in Deutschland verfaßte Metrophanes zu Helmstädt im Jahre 1625 eine Confession des griechischen Glaubens, welche obgleich den Professoren zu Helmstädt dedicirt, dennoch das unverfälschte griechische Dogma enthält, und von Hornejus mit lateinischer Uebersetzung im Jahre 1661 zu Helmstädt edirt worden ist.

Später ward Metrophanes Patriarch von Alexandrien, entsprach aber den Absichten seines früheren Gönners so wenig, daß er sich vielmehr nun der Calvinisirung der griechischen Kirche eifrig entgegenstellte, und die Absetzung Cyrills auf der Synode von Constantinopel (d. 24. Septbr. 1638) mitunterzeichnete.

Während Metrophanes zum Gehülfen Cyrills in England gebildet werden sollte, hatte Letzterer selbst seine Verbindungen mit den Calvinisten eifrig fortgesetzt und erweitert, und namentlich fällt in die Jahre 1617—1619 seine Correspondenz mit David le-Leu de Wilhelm, einem angesehenen holländischen Staatsmann, der damals eine große Reise durch den Orient machte und mit Cyrill sehr starken Verkehr zur Förderung des Protestantismus unterhielt. Als Zeugen hievon sind von Aymon 14 Briefe Cyrills an Wilhelm veröffentlicht worden [1]).

Fast alle diese 14 theils lateinisch theils italienisch geschriebenen Briefe Cyrill's handeln von protestantischen Büchern, die er durch Vermittlung seines holländischen Freundes erhielt oder erhalten wollte; z. B. Gomarus, Hutterus, Rainolbus u. dgl.; andere, wie Brief 8 und 9, beschäftigen sich mit einer Art Critik über Bellarmin; am merkwürdigsten aber sind das 2., 5., 6. und 12. Schreiben. In Nr. 2. dankt Cyrill Gott für die Gnade, daß er ihm Gelegenheit gegeben habe, dem Herrn David de Wilhem ganz aufrichtig ihre gegenseitige Uebereinstimmung im Glauben zu versichern, und fügt bei, daß er den von jenem entworfenen Plan „pro reformatione ecclesiae" vollkommen billige [2]). Im fünften Briefe sagt er, Wilhem habe ihm die papistische, lutherische und orthodoxe (d. i. calvinische) Abend=

1) Aymon, Monuments etc. p. 172—200.
2) Aymon l. c. p. 175. 176.

mahlslehre auseinandergesetzt, und er stimme ganz mit der letztern überein [1]). Nicht minder calvinisch drückt er sich im 6. Briefe aus [2]) und versichert im zwölften: „wenn ich meine Kirche reformiren kann, so will ich es sehr gerne thun, aber Gott weiß, daß es mir wohl unmöglich ist, solchen Plan durchzuführen [3]).

Größere Hoffnung des Gelingens gab ihm nicht lange nachher seine Erhebung auf den Patriarchenstuhl von Constantinopel, auf dem seit Anfang des siebzehnten Jahrhunderts Neophytus II. saß, und die Plane einer Union der Griechen mit Rom unterstützt haben soll. Am thätigsten wirkten hiefür die als Missionäre in Constantinopel wohnenden Jesuiten, welche hier unter dem Schutze Frankreichs ein großes Collegium sammt einer beträchtlichen Bibliothek gegründet hatten, unentgeldlich Unterricht ertheilten und sehr viele Griechen und Juden, namentlich unter der Jugend, für die katholische Kirche gewannen [4]).

Schon im Jahre 1612 erschien nun der Römerfeind Cyrill in Constantinopel, um wo möglich die Absetzung des Patriarchen Neophytus zu erwirken und die Latinisirung seiner Landsleute zu verhindern. In der That ward Neophytus durch großherrlichen Befehl nach Rhodus verbannt, wo er nach wenigen Monaten im J. 1613 starb; aber nicht Cyrill, sondern Timotheus, Bischof von Patras, wurde sein Nachfolger, indem die bei der Wahl mitwirkenden Bischöfe den Cyrill, weil sie ihn kannten, verwarfen, und als er dennoch zu intriguiren fortfuhr, aus ihrer Synode verwiesen. So erzählt Leo Allatius, während andererseits Cyrill seinen Gegner den Stuhl von den Türken erkauft zu haben beschuldigt [5]).

Nach diesem Unfall zog sich Cyrill für einige Zeit in ein Kloster auf dem Berge Athos [6]) und sofort in die Walachei [7]) zurück; doch treffen wir ihn bald wieder in Egypten, wie aus seinem obenangeführten Briefwechsel mit David de Wilhem hervorgeht.

---

1) Aymon l. c. p. 181.

2) Aymon l. c. p. 183.

3) Aymon l. c. p. 194.

4) Vgl. Aymon l. c. p. 202 ff. Hammer, Gesch. des osmanischen Reichs IV, S. 438.

5) Leo Allat., p. 1074. Aymon p. 151 sq.

6) Leo Allat., l. c. p. 1074.

7) Sein Brief an Uytenbogärt ist aus der Walachei vom 22. Septbr. 1613 batirt. Aymon p. 164.

Endlich erreichte er im J. 1621 bei einer neuen Erledigung des Stuhls von Constantinopel das Ziel seiner Wünsche. Der Patriarch Timotheus war plötzlich, wie man sich sagte, in Folge des Giftes gestorben, das der Archimandrit Josaphat aus der Insel Andros bei einem Gastmahl des holländischen Gesandten ihm in den Wein geworfen haben soll, und Cyrill selbst fiel, weil er den vermuthlichen Mörder alsbald zum Erzbischof von Chalcedon erhob, in schweren Verdacht der blutigen Mitschuld [1]).

Als er aber schon einige Monate nach seiner Erhebung seine calvinisirenden Ansichten laut werden ließ, ward er alsbald auf einer griechischen Synode, nicht ohne Zuthun des französischen Gesandten entsetzt [2]) und von der Pforte 1622 auf die Insel Rhodus verwiesen, weil er, nach der Beschuldigung seiner Gegner, einen hochverrätherischen Briefwechsel mit dem Großherzog von Toskana in Betreff einer Insel des Archipels unterhalten haben sollte.

Doch die Botschafter von England und Holland erkauften ihm schon nach wenigen Monaten mit schwerem Gelde die Erlaubniß zur Rückkehr, während er es auch seinerseits an Bestechung nicht fehlen ließ [3]) und sich alsbald an seinem Hauptgegner und Ankläger dem Metropoliten Gregor von Amasia durch Erdrosselung rächte [4]). Dem während seines Exils bestellten Patriarchen Anthimus aber, der sich nun auf den Athos zurückzog, kaufte Cyrill seine Ansprüche auf den Stuhl um 4000 Goldstücke ab, ohne sie je zu bezahlen [5]).

Nach einiger Zeit, im Jahre 1624 soll Rom, nach der Behauptung der Freunde Cyrills, den Versuch gemacht haben, Letzteren selbst durch Geld für die Union der Griechen mit den Lateinern zu gewinnen. Doch die noch erhaltene Instruktion des päpstlichen Geschäftsträgers Canachio Rossi [6]) trägt keine Spur von Bestechungsversuchen, vielmehr sagt darin der Papst ausdrücklich, so lange Cyrill auf dem Stuhle sei, könne man an Durchführung einer Union wohl gar nicht denken; und es wäre ein ewiger Verstoß gegen die so oft gerühmte Klugheit der Curie, wenn sie die eigene Ehre einem so

1) Leo Allat. l. c. p. 1074.
2) Leo Allat. l. c. p. 1075.
3) Aymon p. 207 u. 209.
4) Biblioth. des auteurs eccl. du XVIII. Siècle. Forts. von Du-Pin. T. II. p. 493.
5) Leo Allat. l. c. p. 1075.
6) Bei Aymon p. 211 sq.

bitteren Feinde, wie Cyrill, anvertraut hätte, von dem sie überdieß wohl wissen mußte, daß ihm englische Guineen fünfmal lieber sein als päpstliche Scudi.

Als dieses Unternehmen mißglückt war, behauptet Cyrills Freund und Kanzler Chrysosculus weiter [1]), versuchten die Papisten aufs Neue, den Patriarchen zu vertreiben und versprachen einigen griechischen Bischöfen 20,000 Thaler [2]), wenn sie solches durchsetzen würden; allein die Gesandten von Holland und England verschafften ihm um tausend Thaler den erneuerten Schutz des türkischen Großherrn, und bewirkten auch die Vertreibung des apostolischen Vikars, den der Papst, um der Calvinisirung entgegenzuarbeiten, nach Griechenland geschickt hatte.

Zur sichern und schnellern Durchführung seines Planes gründete Cyrill mit englischer Unterstützung im Jahre 1627 eine Buchdruckerei in Constantinopel, welche der englische Gesandte, damit diese Anstalt der Proselytenmacherei nicht gestört werde, für sein Eigenthum ausgab. Zu gleicher Zeit ließ der holländische Gesandte eine Menge protestantischer Bücher nach Griechenland schaffen, während aus der neuen Officin Katechismen und allerlei Traktate zur Förderung der Calvinisirung hervorgingen. Der Mönch Nikodemus Metaxa hatte die Typen aus England gebracht, und stand an der Spitze der Druckerei; aber bald wurde sie, angeblich auf Anstiften der Jesuiten, von der türkischen Polizei im Januar 1628 überfallen, theilweise zerstört und nur durch ernstliche Verwendung des englischen Gesandten, Sir Thomas Roe, in ihrem Fortbestande wieder gesichert [3]).

Aus Rache veranlaßte nun der englische Gesandte eine gewaltsame Verfolgung der Jesuiten, die er als spanische Kundschafter politisch verdächtigt hatte, wohl einsehend, daß vor allem ihr Sturz zum Siege des Calvinismus nothwendig sei. Die Väter suchten und fanden zunächst Schutz im Hause des französischen Gesandten de Harlay, kehrten aber nach sieben Wochen, als der Sturm sich gelegt, in aller Stille in ihr Collegium zurück. Doch jetzt stürzte sie die Perfidie der Freunde Cyrills ins Verderben. Unter dem Vorgeben, griechische

---

1) Aymon p. 214.

2) Heineccius hat S. 202, wahrscheinlich ex propriis, die Summe gerade verdoppelt.

3) Hammer, Gesch. des osman. Reiches, Bd. V, S. 89. Aymon, p. 22. 217 sq.

Frauen begehren katholischen Unterricht, lockte man die Missionäre aus ihrer Behausung in die Hände der Janitscharen, nahm ihnen alles, was sie besaßen, selbst ihre Bücher hinweg, packte sie auf Schiffe und setzte sie an den Küsten Italiens aus [1]). Wahrscheinlich hat also Pombal seine gleiche Procedur gegen die Jesuiten von den Türken erlernt.

Zum Danke für die vielfach geleistete Unterstützung machte Cyrill um diese Zeit dem Könige von England, Carl I., den berühmten Alexandrinischen Bibel-Codex zum Geschenke. Er hatte diese uralte, angeblich von einer hl. Jungfrau Thekla zur Zeit des Nicänums, jedenfalls aber vor d. J. 450 [2]) gefertigte kostbare Handschrift von Alexandrien nach Constantinopel mitgenommen, zunächst für König Jakob I. von England bestimmt, aber erst nach dessen Tode, im Jahre 1626 dem Gesandten Sir Thomas Roe übergeben, der sie im Jahre 1628 nach England brachte und seinem Fürsten überlieferte [3]). Eine andere Handschrift eines arabischen Pentateuchs hatte Cyrill schon früher dem englischen Bischofe und Minister Laud zum Geschenke gemacht [4]).

Um den Patriarchen zu unterstützen, sandten die Genfer im Jahre 1628 den reformirten Prediger Anton Leger nach Constantinopel, der vom holländischen Gesandten freundlichst aufgenommen, acht Jahre lang mit großem Eifer und wenig Erfolg durch Predigten und Traktätchen an der Calvinisirung der Griechen arbeitete [5]).

Für diese Theilnahme dankte Cyrill den Genfern in einem Schreiben an den dortigen Professor Diodati vom 15. April 1632 [6]), worin er alles Heil von dieser neuen Verbindung hofft und über den

1) Alles dieß gesteht selbst Cyrills Freund Chrysosculus bei Aymon p. 227 sq. Vgl. Hammer a. a. O. S. 89. Als französische „Gesandtschaftskapläne" kamen übrigens wieder einige Jesuiten nach Constantinopel zurück. Mohnike S. 574. Aymon p. 282—286.

2) Hug, Einl. ins N. T. I, 281.

3) Woide in der Vorrede zu seiner Ausgabe des Codex Alex. p. III. §. 15. Dieser Codex der LXX. und des N. T. ist auch die einzige Handschrift der beiden Briefe des römischen Clemens an die Corinther. Viele behaupten irrig, schon Jakob I. habe den Codex erhalten.

4) Woide a. a. O. p. II.

5) Aymon p. 27.-85. Vgl. das Schreiben Raffard's bei Mohnike S. 560 ff.

6) Bei Aymon p. 27—86.

römischen Antichrist und die Hindernisse klagt, welche seinem Vorhaben, die griechische Kirche zu reformiren, noch immer im Wege stünden. Zugleich gibt er den Genfern die Vollmacht, seine Confession durch den Druck zu veröffentlichen.

Cyrill hatte nämlich im Jahre 1629 eine calvinisirende Confessio fidei in lateinischer Sprache gefertigt [1]), welche auf Veranstaltung des holländischen Gesandten gedruckt, so großes Aufsehen in Griechenland selbst, aber auch in Polen und Rom [2]) machte, daß alsbald eine Widerlegung von dem unirten Bischof Matthäus Caryophilus erschien und der Papst den Cyrill ausdrücklich durch den französischen Gesandten fragen ließ, ob er wirklich der Verfasser dieser Schrift sei [3]).

Cyrill bekannte sich nicht blos dazu, sondern publicirte sogar sein Bekenntniß aufs Neue im Januar 1631 [4]) ganz gleichlautend in griechischer Sprache durch zahlreiche Abschriften und schickte davon ein Exemplar durch Leger nach Genf, wo nun die Confessio im Jahre 1633 mit seiner Erlaubniß griechisch und lateinisch gedruckt wurde.

Wir werden auf diese Bekenntnißschrift später wieder zurückkommen, für jezt aber genügt die Bemerkung, daß sie einem wirklichen Calvinisten keine Schande gemacht haben würde. Dem Cyrill jedoch brachte sie neue Verfolgung. Außer dem schon genannten Bischof Caryophilus trat insbesondere Cyrillus Contaru, Erzbischof von Berrhöa, zum Theil durch Privathaß gestachelt [5]), als Vertheidiger des alten griechischen Glaubens auf, und bewirkte im Verein mit Athanasius, Erzbischof von Thessalonich, Cyrill's Verbannung auf Tenedos (5. März 1634), das er bald mit Chios, später mit Rhodus vertauschen durfte [6]).

---

1) Die Aechtheit dieser lateinischen Confessio ist schon oft bestritten worden; aber Cyrill bekennt sich ausdrücklich als ihren Verfasser am Ende seiner spätern griechischen Bekenntnißschrift, bei Aymon p. 249.

2) Harduin, Coll. Conc. T. XI. p. 231. Aymon p. 33. 364.

3) Aymon p. 31.

4) Aymon p. 237—54.

5) Weil er von Cyrill das Erzbisthum Thessalonich nicht erhalten habe. Leo Allat. l. c. p. 1076.

6) Zwischen hinein ward er auf kurze Zeit wieder restituirt, wie aus den Akten der Synode von Jerusalem 1672 hervorgeht, welche sagt, er habe den Stuhl dreimal unrechtmäßig usurpirt. Harduin, Coll. Conc. XI, 223.

Auch im Exil setzte Cyrill seine Verbindung mit den Gehülfen seines Planes fort, und noch haben wir eine Reihe von Briefen an Leger, die von Tenedos, Chios und Rhodus aus datirt sind [1]. Einer derselben, aus Chios vom 4. April 1635 (alten Styls), enthält eine frivole Aeußerung über die Transsubstantiation, „welche aus einem Stück Brod oder aus einem trockenen Krümchen einen Christus machen könne" [2]. Ein späteres Schreiben aus Rhodus vom 26. April 1635 bezüchtigt den Geschäftsträger des deutschen Kaisers und andere Katholiken, sie hätten Cyrill in Chios von Seeräubern fangen und nach Rom führen lassen wollen, aber Gott, nach anderen Berichten der türkische Vizeadmiral, habe ihn gerettet und nach Rhodus in Sicherheit gebracht [3]. In andern Briefen bespricht er die Traktätchen Leger's, besonders das über die Transsubstantiation und erbittet sich davon ein neues Exemplar, um es nach Candia zu schicken, wo man seine Confession bereits kenne und schon an der Brodverwandlung zweifle [4].

Um die Mitte des Jahres 1636 erhielt Cyrill durch sein und seiner Freunde Geld [5] wieder die Erlaubniß zur Rückkehr auf den bischöflichen Stuhl, und da eben auch Leger in seine Heimath zurückreisen wollte, gab er ihm ein nicht unbedeutendes Schreiben an die Genfer mit vom 7. April j. J., worin er seine Rückkehr aus dem Exil meldete, den „allerheiligsten" Calvin selig spricht, und seinen reformirten Freunden versichert, daß er ihre orthodoxe Lehre annehme, aber die römischen Dogmen verabscheue [6].

Kurz vor seiner völligen Restitution, welche den 15. März 1657 erfolgte, schrieb Cyrill den letzten uns noch erhaltenen Brief an Leger in Genf [7], worin er dessen Nachfolger zu Constantinopel Sartorius wegen seiner orthodoxen Predigten lobt, und seine Hoffnung auf das Gelingen des großen Planes ausspricht.

Doch schon im folgenden Jahre sollte er tragisch enden. Seine Neuerungen nämlich hatten einen großen Theil des Clerus erbittert

1) Aymon p. 56—109.
2) Aymon p. 67.
3) Aymon p. 78. 79.
4) Aymon p. 101.
5) Heineccius, a. a. O. S. 208.
6) Aymon p. 1—7.
7) Aymon p. 115—118.

und mit Haß gegen den Mann erfüllt, der seine Privatmeinungen fälschlich als Kirchenlehre ausgebend, den alten Ruhm der griechischen Orthodoxie zu vernichten drohte [1]). An die Spitze der Unzufriednen trat abermals Cyrillus Contaru, und versammelte eine Synode zu Constantinopel, um über den häretischen Patriarchen zu richten [2]). Aber leichtlich hätte sich Cyrill dennoch erhalten, wenn nicht zu gleicher Zeit des Sultans Günstling Bairam Pascha — ob mit Recht oder Unrecht, wissen wir nicht — den Cyrill bei dem Großherrn politisch verdächtigt hätte, als habe er die seiner Kirche angehörigen Kosaken zu einem Einfall ins türkische Reich verleitet [3]). Auf diese Verdächtigung hin wurde der Patriarch am 28. Juni 1638 auf schriftlichen Befehl des eben gegen Bagdad ziehenden Großherrn gefangen genommen, in eine Festung am Bosporus abgeführt, nach wenigen Tagen in einem Nachen auf das Meer gebracht, erdrosselt und in die See geworfen [4]).

Sein Tod war der herbste Schlag für die Versuche zur Protestantisirung des Orients, denn schwerlich hat je ein Grieche so viel Geneigtheit hiezu gezeigt und so viel Protestantisches in sich selbst aufgenommen, als gerade Cyrill. Belege hiefür sind uns schon in nicht geringer Zahl in seinen Briefen begegnet, aber das größte Zeugniß hiefür ist jenes sein Glaubensbekenntniß, dessen wir oben gedachten. Es enthält 18 Kapitel und einen Anhang von 4 Antworten auf eben so viele Fragen.

Das 1te Kap. lehrt die Trinität und das Ausgehen des heil. Geistes vom Vater durch den Sohn.

K. 2. erklärt die hl. Schrift für göttlich und über die Kirche erhaben.

K. 3 behauptet eine doppelte Prädestination, zum Tode sowohl, als zum Leben.

K. 4 sagt: alles Erschaffene sei gut, weil von Gott; was aber bös sei, stamme vom Teufel und vom Menschen.

---

1) Harduin, Coll. Conc. XI, 223.

2) Leo Allat. l. c. p. 1075. Nach den Akten der Synode von Jerusalem hätte Cyrill jetzt geläugnet, daß die Confessio von ihm sei; weil er sie aber nicht öffentlich widerlegen wollte, sei er dennoch abgesetzt worden. Hard., l. c. p. 221—223.

3) Aymon p. 11.

4) Heineccius, a. a. O. S. 208 f. Mohnike, a. a. O. S. 572.

K. 5. Alles werde durch die göttliche Vorsehung regiert.

K. 6. Die Sünde Adams sei auf alle Menschen übergegangen.

K. 7. Christus sei wahrhaft Mensch geworden aus Maria.

K. 8. Er sei der einzige Mittler bei dem Vater, und trage allein (mit Ausschluß der Heiligen) Sorge für die Christen.

K. 9. Ohne Glauben sei Niemand gottgefällig.

K. 10. Christus allein ist das Haupt der Kirche, und kein Mensch kann ihr Haupt sein.

K. 11. Die Prädestinirten sind die Glieder der Kirche.

K. 12. Die Kirche auf Erden kann irren.

K. 13. Gerechtfertigt wird der Mensch durch den Glauben allein, ohne die Werke, doch dürfen diese nicht fehlen.

K. 14. Der freie Wille ist todt in denen, die noch nicht wiedergeboren sind, und alles, was sie thun, ist Sünde. Bei der Wiedergeburt aber wird die Freiheit durch die Gnade wieder vom Tode erweckt.

K. 15. Es giebt nur zwei Sakramente,

K. 16. nämlich die Taufe und

K. 17. das Abendmahl; aber wir glauben nicht an die Transsubstantiation, und genießen den Leib Christi nur geistig; nur für den Gläubigen ist er da, während für den Ungläubigen nichts als Brod und Wein vorhanden ist.

K. 18. Es gibt kein Purgatorium.

In den angehängten Antworten spricht sich Cyrill dahin aus:

1. Die Schrift darf Niemand zu lesen verweigert werden.

2. Alles Schwierige in der Bibel wird durch Parallelstellen und Vergleichung deutlich.

3. Canonisch sind vom A. T. nur die 22 in der Laodizenischen Synode genannten Bücher, also die sogenannten deuterocanonischen ausgeschlossen und für apokryphisch erklärt.

4. Endlich spricht er sich gegen die Bilderverehrung aus.

Es war natürlich, daß die Calvinisten über dieß Bekenntniß jubelten und seine rasche Verbreitung sich zum eifrigen Geschäfte machten, denn in der That enthalten viele Artikel den offenbarsten Abfall vom griechischen Dogma. Namentlich die Lehre über die Zweizahl der Sakramente, über das Abendmahl, die Prädestina-

tion, die Unfreiheit des Willens, die Verwerfung der Heiligenverehrung, eines sichtbaren Kirchenhauptes, des Purgatoriums rc. sind rein protestantisch. Gleiches gilt von den vier Antworten, in deren dritter sich Cyrill eine grobe Unwahrheit hat beigehen lassen, durch die Behauptung: die griechische Kirche habe noch immer den Bibelcanon der Laodizener Synode, während er nothwendig wissen mußte, daß auch die deuterocanonischen Bücher von den Griechen wie von den Katholiken für heilig erachtet würden [1]).

Schon wenige Wochen nach dem Tode Cyrills fand sich darum die Synode von Constantinopel im September 1638 veranlaßt, seine falschen Behauptungen der Reihe nach zu censuriren und den Bann über ihn zu sprechen, weil er nicht blos selbst häretisch gelehrt, sondern sogar seine Privatirrthümer für die Lehre der ganzen griechischen Kirche ausgegeben und diese so in üblen Verdacht gebracht habe [2]).

Ich weiß, daß die Calvinisten, um ihre abenteuerliche Behauptung, Cyrill's Lehre sei die der griechischen Kirche überhaupt, zu unterstützen, das Ansehen dieser Synode durch die Bemerkung zu schwächen suchten, der neue präsidirende Patriarch, Cyrill Contaru, sei unrechtmäßig und ein Kryptokatholik gewesen. Aber diese Einreden fallen zugestandenermaßen bei seinem Nachfolger Parthenius weg, der, ein Feind Roms [3]), dennoch im Jahr 1642 eine Synode zur Verwerfung der Irrlehren Cyrill's abgehalten hat, auf welcher alle Kapitel und Responsionen Cyrill's, mit einziger Ausnahme von K. 7. über die Menschwerdung, verworfen worden sind. Diese Synodalbeschlüsse unterschrieb überdieß der russische Metropolit Petrus Mogilas von Kiew, der als ein Hort der griechischen Orthodoxie bis auf den heutigen Tag verehrt wird, und dessen dem Cyrill entgegengesetztes Glaubensbekenntniß symbolisches Ansehen in der griechischen Kirche erlangt hat [4]).

Eine noch weitere Erklärung der griechischen Kirche gegen Cyrill wurde durch die Angriffe des huguenotischen Theologen Jean Claude von Charenton in Frankreich gegen Nicole und die andern Ver-

---

1) Die folgenden griechischen Synoden haben sich über diesen Punkt streng gegen Cyrill erklärt. Harduin, Coll. Conc. XI. 175 u. 258.

2) Harduin, Coll. Conc. T. XI. p. 223—232.

3) Heineccius, a. a. O. S. 211.

4) Siehe oben S. 381 ff. Schröckh, N. K.-G. V, 406 ff.

fasser der Streitschriften über die Perpétuité de la Foi (s. oben S. 463 Not.) veranlaßt. Claude behauptete noch immer, daß Cyrill die reine griechische Lehre vom Abendmahl repräsentire, deßhalb ersuchte im Jahre 1672 der französische Gesandte Olier de Nointel die eben zu einer Synode unter Dositheus versammelten Bischöfe des Patriarchats Jerusalem, eine Erklärung über die Confession Cyrill's abzugeben. Sie fiel in allen Punkten zu Ungunsten des Letztern aus, das Glaubensbekenntniß des Mogilas ward feierlich belobt, die Entscheidungen der beiden Synoden von 1638 und 1642 erneuert und förmlich in die eigenen Akten aufgenommen, auch eine der Cyrill'schen gerade entgegenstehende Confession in 18 Kapiteln und vier Responsionen publicirt [1]).

Aus dem aber, was die Synode weiter beifügt, fällt ein noch schlechteres Licht auf Cyrill, indem die große Versammlung nachwies, daß er in anderen Schriften und Predigten mitunter gerade das Gegentheil von dem gelehrt habe, was in seiner Confession behauptet wird. Ob er die letztere wirklich verfaßt habe, will die Synode dahin gestellt lassen; wir aber wissen es gewiß aus seinem und seiner Freunde Geständniß.

Diese drei Synoden aber beweisen uns zur Genüge, daß auch der dritte Versuch, den Orient zu protestantisiren, vergeblich gewesen ist, wie denn auch hundert Jahre später das Bemühen des Grafen Zinzendorf, 1737, den griechischen Patriarchen für Herrnhut zu gewinnen, spurlos und ohne Anklang vorüber ging [2]).

Ohne Propheten zu sein, können wir jetzt wohl auch das Schicksal des

IV. Versuches voraussehen, der in unseren Tagen in dieser Richtung gemacht worden ist; ich meine die Gründung des protestantischen Bisthums in Jerusalem, dem jedoch jener Zweck nur theilweise und blos als einer der vielen, die es erreichen soll, unterstellt worden ist.

Der Gedanke dieser Stiftung ging von Preußen aus, dessen König Friedrich Wilhelm IV. durch den bekannten Ritter Bunsen Anträge hierüber in England machen ließ. „Ausgehend von der Thatsache, daß die englische Kirche sich im heiligen Lande schon in wirklicher Uebung ihres Gottesdienstes, ja durch die ihr

1) Harduin, Coll. Conc. XI, p. 179—272.

2) Schröckh, N. K.-G. IX, 55.

angehörende Juden-Missionsgesellschaft schon im Besitz eines Grundstückes auf dem Berge Zion befindet, auf welchem eine Kirche, Schule und Hospital im Bau begriffen sind, hat er (der K. v. Pr.) dieser Kirche den Vorschlag gemacht, ihre Bestrebungen dort auf eine breitere kirchliche Basis zu gründen und in Jerusalem ein Bisthum für Palästina zu stiften, an welches sich alle andern evangelischen Christen anlehnen könnten [1])." Hiebei leiteten den König, wie in der Instruktion Bunsen's [2]) ausdrücklich gesagt ist, die zwei Hauptgedanken, daß a) der gesammte Protestantismus im Orient nothwendig als eine Einheit auftreten müsse, wenn er je die wichtigen politischen und kirchlichen Rechte, wie sie Lateiner, Armenier u. dgl. genießen, zu erlangen hoffen wolle, und b) daß zu erwarten stehe, die verschiedenen protestantischen Parteien würden selbst über dem Grabe des Erlösers sich die Hand des Friedens und der Einigung reichen.

Die Vertreter der englischen Hochkirche, der Primas D. William Howley von Canterbury, und der Bischof D. Blomfield von London — der alle auswärtigen Missionen unter sich hatte, nahmen dieß Anerbieten des Königs, zumal derselbe die Hälfte der Kosten zu tragen sich bereit erklärte, gerne an; und konnten dieß um so leichter, als kurz vorher, und mit Rücksicht hierauf, eine Parlamentsbill den englischen Erzbischöfen das Recht ertheilt hatte, für fremde Länder Missionsbischöfe zu weihen, die auch andere protestantische Gemeinden unter ihren Schutz nehmen dürften. Die übrigen Stellvertreter der englischen Kirche, die sg. Convokation, aus Bischöfen, Archidiakonen rc. bestehend, stimmten bei, die englische Regierung aber, obgleich sie offiziell bei dem Unternehmen unbetheiligt blieb, sicherte ihm jegliche Unterstützung zu und übernahm die Kosten der Ueberfahrt (603 Pf. St., also per Tag über 100 Thaler), während das Einkommen des Bischofs durch einen Kapitalstock von 30,000 Pf. St. gedeckt wurde, dessen eine Hälfte, wie gesagt, der König von Preußen auf sich nahm, während die andere durch eine Collecte in England zusammengebracht wurde.

Die erste Nachricht dieser zwischen dem preußischen Könige und

---

1) Allg. Zeitg. v. 21. Okt. 1841. Nr. 294. S. 2348.

2) Diese Instruktion ist abgedruckt in der Schrift: „Das ev. Bisth. in Jer. Geschichtliche Darlegung mit Urkunden. Berlin, b. Besser 1842. S. 83 ff.

der englischen Hochkirche getroffenen Vereinbarung kam uns um die Mitte Oktobers 1841 aus England zu, bald nachher aber (25. Okt.) theilte das Hamburger-Missionsblatt die preußische Dotationsurkunde selbst mit, welche also lautet:

„Wir Friedrich Wilhelm rc. thun kund und bekennen hiermit, daß Wir zur Dotation eines evangelischen Bisthums zu Jerusalem, welches von der Krone und Kirche von England gestiftet wird, die Hälfte beitragen wollen, und bestimmen Wir dazu ein Capital von 15,000 Pf. St., welches Wir bei Unserer Dispositions-Casse dergestalt zur Verfügung gestellt haben, daß zunächst die Zinsen von diesem Capital mit 600 Pf. St. in jährlichen Zahlungen praenumerando als Hälftetheil des jährlichen Einkommens des Bischofs von Jerusalem, zu Händen der Erzbischöfe von Canterbury und York, und des Bischofs von London, als Trustees (Bevollmächtigte) jenes Bischofssitzes, geleistet werden sollen. Sollte in späterer Zeit die Anlegung des Ausstellungs-Capitals in Ländereien in Palästina für sicher und vortheilhaft erachtet werden, wozu es jedoch, in Rücksicht der von Uns gewährten Hälfte desselben, zuvor Unserer besondern Beistimmung bedarf, dann wird das oben gedachte Capital der 15,000 Pf. St. den Trustees baar ausbezahlt werden, wogegen dieser von uns gewährte Beitrag in die Dotationsurkunde des Bisthums aufgenommen werden soll, und zwar mit der Festsetzung, daß, wenn das durch jenes Capital angekaufte Eigenthum eine höhere, als die mit 600 Pf. St. jährlich ausgesetzte Rente gewähren sollte, dieser Mehrbetrag nicht zur Vergrößerung der Einkünfte des Bischofs verwendet werden, sondern den Stiftungen des Bisthums zufließen soll. Geschehen und gegeben zu Holbnitz bei Jauer, den 6. Sept. 1841. (Gez.) Friedrich Wilhelm [1]).“

Zum ersten protestantischen Bischof Jerusalems war Dr. M. Caul ausersehen, der bereits als Schriftsteller in der Angelegenheit der Judenbekehrung sich einen Namen gemacht hatte. Doch in der Meinung, nur ein geborner Jude könne mit Erfolg unter den Juden des Orients wirken, lehnte er den Antrag ab und brachte den Dr. Alexander in Vorschlag, der aus einer deutschen jüdischen Familie stammend, und im preußischen Großherzogthum Posen geboren, bisher Professor der hebräischen und rabbinischen Literatur an der Londoner Universität gewesen war.

1) Allg. Zeitg. 2. Nov. 1841. Nr. 306. S. 2447.

Derselbe wurde sofort von der Krone England gewählt, Sonntags den 7. Novbr. 1841 durch den Erzbischof von Canterbury und drei andere Bischöfe in der Kapelle des erzbischöflichen Palastes Lambeth mit großer Feierlichkeit zum Bischofe „der vereinigten Kirche von England und Irland in Jerusalem“ eingeweiht und Syrien, Chaldäa, Aegypten und Abyssinien, somit die größte Diöcese der Welt, dem Umfange nach, seiner Sorge übertragen; lauter Länder, in denen außer zehn englischen und einigen amerikanischen Missionären und Reisenden nicht eine protestantische Seele sich befindet, während die katholische Kirche darin einen sehr beträchtlichen Bestand hat und etwa fünfzig Bisthümer zählt.

Wenige Tage nach der Consekration des neuen Bischofs ließ der König von Preußen durch zwei Circularrescripte seines Ministers der geistlichen rc. Angelegenheiten an die Regierungen und protest. Consistorien die geschehene Stiftung officiell verkündigen und die Anordnung von Collekten für Errichtung eines Hospitals und einer Schule in Jerusalem befehlen. Die beiden merkwürdigen Edikte lauten:

I. „Das k. Consistorium wolle aus der abschriftlich hier beigeschlossenen Circularverfügung an die k. Regierungen entnehmen, zu welchem wichtigen Zwecke des Königs Maj. geruht haben, eine allgemeine Collekte in den evangelischen Kirchen der ganzen Monarchie anzuordnen. Da dieser Zweck S. M. dem Könige eben so sehr am Herzen liegt, als er mit der Fürsorge für hülfsbedürftige Glaubensgenossen zugleich die Ehre und die Förderung der evangel. Kirche betrifft, so wird das k. Consistorium gern Bedacht nehmen, die Herzen der evangelischen Glaubensgenossen dafür zu erwärmen. Es wird dieses nicht schwer sein, wenn die Geistlichen erwägen, welch' ein folgenreiches Moment für die Entwicklung der deutschen evangelischen Kirche darin liegt, daß nach so vielen Jahrhunderten an der Wiege der Christenheit und an dem Grabe des Erlösers das Evangelium in der Confession und mit Anwendung der Liturgie jener Kirche nach dem Muster der ersten christl. Gemeinden frei verkündet werde. Das k. Consistorium hat zur Ausführung der Allerhöchsten Absicht eine angemessene Belehrung an sämmtliche Superintendenten und Prediger zu erlassen und Abschrift davon zur Kenntnißnahme an das Ministerium einzusenden. Den Sonntag, an welchem die Collekte zu halten ist, hat das k. Consistorium zu bestimmen und die k. Regierungen der Provinz davon in Kenntniß zu setzen. Berlin, 14. Nov. 1841.

Der Minister der geistlichen xc. Angelegenheiten (Gez.) Eichhorn.
— An sämmtliche k. Consistorien." —

II. „Des Königs Maj. haben die Gelegenheit Allerhöchstihrer Theilnahme an der Erhaltung des Friedens im Orient benutzt, um der evangelischen Kirche für alle künftigen Zeiten dieselbe gesetzliche Anerkennung in der Türkei zu verschaffen, deren sich die griechische und lateinische Kirche in jenen Gegenden längst zu erfreuen haben. Da mit einer solchen Anerkennung kirchlicher Selbstständigkeit die wichtigsten politischen Rechte verbunden sind, deren Mangel die evangelischen Christen bisher einer drückenden Willkür seitens der türkischen Lokalbehörden preisgab, so ist die Wohlthat, welche des Königs Maj. den evangelischen Glaubensgenossen durch Ihren mächtigen Einfluß zu verschaffen gewußt haben, um so größer, als, abgesehen von den vermehrten Antrieben wissenschaftlicher Forschung und kirchlicher Interessen, der zunehmende Verkehr der Nationen im Ganzen künftig evangelische Christen in größerer Anzahl, als bisher, in jene Gegenden führen und wegen des erlangten Genusses politischer Rechte vielleicht auch bedeutende Ansiedelungen daselbst veranlassen wird. Im Hinblick auf diese Entwicklung und Ausdehnung des Verkehrs, wie auf die Erleichterung der Ansiedlung, haben des Königs Maj. in Verbindung mit der Krone Großbritannien bedeutende Opfer aus Allerhöchstihrer Dispositions-Kasse nicht gescheut, um der evangelischen Kirche deutscher Nation, als der Mutter aller evangelischen Bekenntnisse, auf dem Boden des Ursprungs der Christenheit eine ihrer Würde und ihrer Größe angemessene Berechtigung neben der lateinischen und griechischen Kirche für alle Zeiten zu sichern. Schon in der nächsten Zukunft wird sich in Jerusalem auch für die deutschen Protestanten eine Kirche erheben und ihrem Gottesdienste nach ihrer Confession und Liturgie sich aufthun. Es bleibt aber, um diese neue Pflanzung gehörig zu pflegen und zu sichern, ein wesentliches Bedürfniß übrig, nämlich die Errichtung eines Hospitals für hülfsbedürftige evang. Reisende, welche wissenschaftliche Forschung, Trieb christlicher Erbauung oder auch andere Zwecke nach Jerusalem führen; ferner die Errichtung einer Schule. In welchem innigen Zusammenhange diese Institute mit der kirchlichen Wirksamkeit stehen, bedarf keiner Auseinandersetzung. Des Königs Maj. haben daher zu bestimmen geruht, daß zur Errichtung und Erhaltung derselben eine allgemeine Collekte in den evangel. Kirchen der preußischen Monarchie angeordnet werde, und wird die k. Regierung demgemäß hiermit aufgefordert, jene

Collekte anzuordnen, und die eingehenden Gelder mit Bezeichnung der Münzsorten an die Generalkasse des mir anvertrauten Ministeriums einzusenden. Wegen des zu diesem Behuf zu bestimmenden Sonntags und wegen näherer Anweisung der Geistlichen, in deren Kirchengemeinden die Collekte zu empfehlen ist, ergeht eine besondere Verfügung an das k. Consistorium. Berlin, 14. Nov. 1841. Der Minister 2c. (Gez.) Eichhorn. — An sämmtliche k. Regierungen." —

Während diese Edikte verkündet wurden, reiste der neue Bischof am Ende Novembers 1841 auf einer Kriegsdampffregatte mit dem ominösen Namen „Devastation" an den Ort seiner Bestimmung ab, der Erzbischof von Canterbury aber hatte ihm ein Empfehlungsschreiben an die orientalischen Bischöfe und Kirchenvorsteher, in altgriechischer Sprache, mitgegeben, welches also lautet:

„Den heiligen und geliebten Brüdern in Christo, den Bischöfen und Vorstehern der alten und apostolischen Gemeinden in Syrien und den angrenzenden Ländern, Wilhelm durch göttliche Vorsehung Erzbischof von Canterbury, Primas und Metropolit von ganz England — Freude in dem Herrn! Wir empfehlen mit allem Fleiße Eurem Wohlwollen, ehrwürdige und geliebte Brüder, den gottseligen Mann, M. Sal. Alexander, Dr. der hl. Theologie, welchen wir, nachdem wir seine Frömmigkeit und Tüchtigkeit geprüft und ihn tauglich befunden, zum Bischof der Kirche von England und Irland gemäß der Canones derselben unserer heiligen und apostolischen Kirche erwählt haben. Ermächtigt von unserer erhabenen Königin, haben wir ihn nach Jerusalem gesandt und ihm die geistliche Obhut über alle dort und in den angrenzenden Ländern verweilenden Eleriker und Laien unserer Kirche anvertraut. Damit aber Niemand in Unwissenheit darüber sei, weßwegen wir diesen unsern Bruder als Bischof gesandt haben, thun wir Euch kund, daß wir ihm geboten haben, in die Gewalt, welche Euch, den Bischöfen und den übrigen Vorstehern der orientalischen Gemeinden zusteht, keinerlei Eingriffe zu thun, sondern vielmehr Euch die gebührende Ehre und Achtung zu erweisen und sich alle Zeit und auf alle Weise für alles, was die brüderliche Liebe und die Eintracht befördert, bereitwillig und eifrig zu erzeigen. Wir sind der guten Zuversicht, daß dieser unser Bruder, was wir ihm geboten haben, von Herzen und um des Gewissens willen treulich beobachten wird. Zugleich bitten wir Euch im Namen unsers Herrn Jesu, daß Ihr ihn als einen Bruder aufnehmet und was er bedarf, zur rechten Zeit ihm darreichet. Wir hoffen zuversichtlich, Ihr Brü-

der, daß Eure Heiligkeit diesen Brief wohlwollend aufnehmen wird, der unsere Ehrfurcht und Bruderliebe gegen Euch sowie auch unser Verlangen bezeugt, daß mit den alten Kirchen des Orients die Bande der alten Liebe wieder erneuert werden möchten, nachdem sie seit vielen Generationen unterbrochen worden waren; werden sie durch den Willen und die Gnade Gottes erneuert, so hoffen wir vertrauensvoll auf Heilung der Spaltungen, unter denen die Kirche Christi so schwer gelitten hat. Diese Hoffnung hegend und Ew. Heiligkeit von Herzen und mit aller Achtung verehrend, haben wir unser erzbisch. Siegel diesem eigenhändigen Schreiben beigefügt. Zu Lambeth im Jahr 1841. 23. Nov. [1])."

Weit offener, als hier, fand der Erzbischof für gut, um dieselbe Zeit den Engländern gegenüber sich zu erklären. Viele von diesen nämlich, namentlich die Puseyiten, waren über die neue gemischte Ehe en gros — bedenklich geworden, und fürchteten, es möchte der anglikanische Bräutigam der deutsch-lutherischen Braut, vielleicht aus Liebe zur ihrer schönen Mitgift von 15,000 Pfund Sterling, zu große Concessionen gemacht haben. Um solche Befürchtungen zu zerstreuen, ließ der Erzbischof eine beruhigende Erklärung veröffentlichen, deren wesentlicher Inhalt in folgenden Punkten besteht:

1. die Stiftung des neuen Bisthums soll erstens den Weg bahnen „zu einer wesentlichen Einheit in der Disciplin sowohl als in der Lehre zwischen der englischen Kirche und den anderen weniger gut constituirten protestantischen Kirchen" [2]).

2. soll dieß Bisthum die anglikanische Kirche an die alten Kirchen des Orients anschließen. Die einen derselben, (wohl die Nestorianer und Jakobitischen Christen) sollen von „ernsten Irrthümern", andere (ohne Zweifel die eigentlichen Griechen) von „gewissen Unvollkommenheiten" gereiniget werden.

---

1) Das griechische Original ist abgedruckt in der Schrift: „das ev. Bisth. in Jerus. rc." Anhang S. 17.

2) Die Berliner Schrift: „das ev. Bisth. in Jerusalem rc." will S. 50 die Worte des Erzbischofs so auslegen, als sagte er: „wie bisher beide Kirchen in der Lehre einig waren, so sollen sie es künftig auch in der Disciplin werden." Aber so hat gewiß kein Engländer die Worte verstanden to an essential unity of discipline as well as of doctrine etc. Oder hat der Prälat absichtlich mißverständlich sich ausgedrückt, so daß sowohl Preußen als Engländer seine Worte je nach ihrem Belieben deuten konnten?

3. Diese orientalischen Kirchen sollen gegen das Umsichgreifen des römischen Stuhls gestärkt werden.

4. Zuvörderst hofft der Erzbischof, daß das Schauspiel der reinen Kirche von England die Aufmerksamkeit aller Juden der Welt auf sich ziehen und sie zur Bekehrung bewegen werde.

5. Der Bischof werde abwechselnd von den Kronen England und Preußen ernannt, aber der Erzbischof von Canterbury habe bei der preußischen Ernennung das absolute Veto (während dem König von Preußen gar keine Einsprache gegen die englische Ernennung zusteht).

6. Der Bischof von Jerusalem steht unter dem Erzbischof von Canterbury so lange, bis Lokalumstände nach Ansicht der englischen Bischöfe die Einführung eines andern Verhältnisses möglich machen.

7. In Jerusalem wird ein Collegium errichtet, um bekehrte Juden, Drusen und Heiden streng nach den Lehren der englischen Kirche zu erziehen. Griechische Geistliche können nur mit Erlaubniß ihrer Obern darein aufgenommen werden.

8. Deutsche protestantische Geistliche werden die Seelsorge für deutsche Gemeinden übernehmen, nachdem sie vom Bischof nach dem Ritual der englischen Kirche ordinirt sind. Vor der Ordination haben sie die 39 Artikel (der anglikanischen Kirche) zu unterzeichnen und dem Bischof ein Certifikat darüber vorzulegen, daß sie vor einer competenten Behörde die Augsburger Confession unterschrieben haben. Sie werden in deutscher Sprache nach ihrer National-Liturgie officiren, welche in allen wesentlichen Punkten mit der englischen übereinstimmt.

9. Die Confirmation wird der Bischof nach der englischen Form vornehmen [1]).

Je mehr die Engländer mit dieser Erklärung und der darin verheißenen Anglikanisirung aller Kinder aus der großen Mischehe zufrieden sein konnten, desto größere Bedenken erhoben sich eben dadurch in Preußen. Die Altlutheraner, welche die ganze Bitterkeit einer unwahren Union bereits bis zur Hefe gekostet hatten, erbebten

---

1) Allg. Zeitg. 15. Jan. 1842. N. 15. S. 113. Hist. polit. Blätter IX, 3. S. 178 ff. In der Schrift: „das ev. Bisth. Jerus. rc." ist wohl das Statement, aber nicht die ganze Erklärung des Erzbischofs abgedruckt, wie aus der Anmerkung zu S. 49 und 50 selbst hervorgeht.

schon bei dem Gedanken einer neuen, wieder durch die Gewalten zusammengeschraubten Verbindung zweier dissentirender Kirchen. Nicht minder erschracken alle Freunde der sg. freien Richtung, denn sie sahen im Geiste schon die „gereinigten". Felder der deutschen Theologie von dem Unkraut der 39 Artikel verwüstet und die Freiheit der Wissenschaft vom anglikanischen Semipapismus erdrückt.

Aber auch die Justemilianer waren mit den beiden genannten Extremen in dem Widerwillen gegen die neue Stiftung einig, weil das Wort des Erzbischofs, daß dadurch die weniger vollkommen constituirten protestantischen Kirchen des Continents in Disciplin und Doktrin mit der englischen vereinigt werden sollten, alle Gemüther verletzt und alle Geister des Patriotismus und Stolzes heraufbeschworen hatte.

So kam es, daß schon im Anfang des Jahres 1842 die in Berlin versammelte Synode der protestantischen Geistlichkeit in ihrer letzten Sitzung das Ministerium um eine Erklärung über die Verhältnisse des neuen Bisthums zu bitten beschloß [1]), am zweiten Ostertage jenes Jahres aber manche sehr angesehene Prediger, wie Marheinecke und Jonas (Schleiermacher's Schwiegersohn), ihren Widerwillen gegen die befohlene und auf jenen Feiertag angesetzte Collekte offen von der Kanzel erklärten.

Um jedoch die ängstlicheren Gemüther zu beruhigen, ließ der König von Preußen im Anfange des Juli 1842 zwei weitere Aktenstücke, nämlich einen Erlaß an seinen Minister der geistlichen Angelegenheiten und ein Schreiben des Primas von England an S. Maj. zur öffentlichen Kenntniß bringen.

I. Der Erlaß an Eichhorn lautet: „Ich übersende Ihnen hierbei ein Schreiben des Primas von England, Erzbischofs von Canterbury, welches die bestimmten Vorschläge enthält über das Verhältniß des Bischofs der vereinigten Kirche von England und Irland in Jerusalem zu den deutschen Gemeinden evangelischer Confession in Palästina, welche sich der Jurisdiktion des letztern zu unterwerfen geneigt sind. Sie werden daraus entnehmen, daß der genannte Prälat den Gemeinden des deutschen protestantischen Bekenntnisses in Palästina den Schutz und die hirtliche Fürsorge des englischen Bischofs zu Jerusalem zusichert, ohne andere Bedingungen zu machen als solche, welche die

1) Relig. u. Kfrb. 1842. 3. Hft. S. 42 der Corresp.

Ausübung dieses Schutzes selbst erfordert. Eine Veröffentlichung dieser Vorschläge wird am geeignetsten sein, die Mißverständnisse Wohlmeinender zu beseitigen und die Verdrehungen und Verleumdungen Böswilliger unschädlich zu machen. Wenn auch zur Zeit noch keine deutsch-evangelischen Gemeinden in Palästina sich befinden, sondern die Bildung derselben unter dem Einfluß der sie begünstigenden Umstände erst noch zu erwarten ist, so werden doch schon jetzt Candidaten der deutsch-protestantischen Kirche, welche das wachsende Interesse an dem Werke der Missionen zur Bekehrung der Juden nach Palästina führt, es für sehr wünschenswerth halten, von den in dem Schreiben des Erzbischofs von Canterbury enthaltenen Anerbietungen Gebrauch zu machen, und mittelst des sich anzueignenden Schutzes und der Fürsorge des Bischofs der vereinigten Kirche von England und Irland in Jerusalem ihrer Wirksamkeit eine freiere Bahn und einen segensreicheren Erfolg zu bereiten. Ich bin gerne geneigt, Candidaten dieser Art, wenn sie von der Behörde geprüft und qualificirt erachtet worden sind, insbesondere ihre feste Begründung in dem evangelischen Glauben nach dem Lehrbegriff der Augsb. Conf. zuvor nachgewiesen haben, in angemessener Art zu unterstützen und trage Ihnen auf, Mir dergleichen zu bezeichnen. Danzig, den 28. Juni 1842. (Gez.) Friedrich Wilhelm."

II. Das Schreiben des Erzbischofs von Canterbury in deutscher Uebersetzung:

„Lambeth, den 18. Juni 1842. Sire! Da es mir wünschenswerth erscheint, daß E. M. von dem Verhältniß, worin die deutschen Gemeinden in Palästina zu dem Bischof der vereinigten Kirche von England und Irland in Jerusalem stehen werden, eine vollständige Kenntniß erhalten, so lege ich ehrerbietigst folgende Vorschläge vor, welche, wie ich hoffe, E. M. genehm sein werden. Der Bischof wird es für seine Pflicht erachten, alle die Gemeinden des deutschen protestantischen Bekenntnisses, welche sich innerhalb des Bereichs seines Sprengels befinden und geneigt sind, sich seiner Gerichtsbarkeit zu unterwerfen, in seine oberhirtliche Fürsorge und seinen Schutz zu nehmen und wird denselben allen in seiner Macht stehenden Beistand leisten. In diesen Gemeinden wird die von mir sorgfältig durchgegangene deutsche Liturgie, welche aus den in E. M. Landen kirchlich recipirten Liturgien entnommen ist, bei der Feier des Gottesdienstes von Geistlichen angewendet werden, die nach folgenden Grundsätzen angestellt worden sind. Candidaten des heil. Predigtamts deutscher

Junge, welche dazu E. K. M. Erlaubniß erhalten haben, werden dem Bischof das Zeugniß einer von E. M. zu bestimmenden Behörde vorlegen, worin ihr guter Wandel und Aufführung so wie ihre Befähigung für das geistliche Amt in jeder Beziehung bezeugt wird. Der Bischof wird natürlich Vorsorge treffen, bei jedem ihm also präsentirten Candidaten von dessen Befähigung für die besonderen Pflichten seines Amtes, von der Lauterkeit seines Glaubens und von seinem Verlangen, die Ordination von den Händen des Bischofs zu empfangen, sich zu überzeugen. So wie der Bischof die Ueberzeugung über diese Punkte gewonnen hat, wird er den Candidaten auf die Unterschrift der 3 Symbole, des apostolischen, nicänischen und athanasischen, ordiniren und ihm auf die eidliche Zusicherung des kirchenordnungsmäßigen Gehorsams gegen den Bischof und seine Nachfolger die Erlaubniß zur Ausübung seines Amtes ertheilen. Was die Confirmation junger Personen in solchen Gemeinden in Palästina betrifft, so wird der Geistliche der Gemeinde in hergebrachter Weise dieselben zu diesem Zwecke unterrichten, die erforderliche Prüfung mit ihnen vornehmen, und von ihnen in Gegenwart der Gemeinde das Bekenntniß ihres Glaubens empfangen. Sie werden alsdann dem Bischof vorgestellt werden, welcher die Handlung der Confirmation nach der Form der Liturgie der vereinigten Kirche von England und Irland vollziehen wird. In tiefster Ehrfurcht habe ich die Ehre zu verharren, Sire, E. M. aufrichtigster und unterthänigster Diener. (Gez.) W. Canterbury."

Es war unmöglich, daß die Erklärung des englischen Primas die deutsch-protestantischen Bedenken heben konnte; denn wenn auch jener, dießmal politischer als früher, von den 39 Artikeln schwieg, so liegt doch in dem für den anglikanischen Bischof von Jerusalem verlangten Rechte, die Orthodoxie der deutschen Prediger einer zweiten Untersuchung zu unterwerfen, noch das ganze bedenkliche Gewicht des frühern offenern Verlangens, abgesehen davon, daß die Ordination der Geistlichen und die Confirmation der jungen Christen nach dem englischen Ritus durch den anglikanischen Bischof als eine Beeinträchtigung der Selbstständigkeit des deutschen Protestantismus erscheinen mußte. Darum sind auch, meines Wissens, jene beiden veröffentlichten Aktenstücke ohne Eindruck geblieben und haben nur bei Denen Anklang gefunden, die vorher schon keiner Beruhigung bedurften.

Doch wenden wir jetzt unseren Blick von Preußen nach dem

Orient. Während der neue Bischof dem Orte seiner Mission entgegen segelte, legte die hohe Pforte gegen seine Ernennung, die ihr von den beiden Höfen nicht einmal einfach notificirt worden war, eine förmliche Protestation ein, indem sie dieß Verfahren als die türkische Landeshoheit in Syrien verletzend darstellte [1]). So kam es, daß Dr. Alexander bei seiner Ankunft in Jerusalem den Empfang nicht finden konnte, den er und seine Freunde erhofft hatten. Am 20. Januar 1842, gerade an dem Tage, an welchem Alphons Ratisbonne wunderbar vom Judenthum in die katholische Kirche geführt worden war, hatte der neue protestantische Juden-Missionsbischof in Begleitung des brittischen Generalconsuls für Palästina, Obrist Rose, an der Küste des hl. Landes, zu Jaffa (Joppe) gelandet, und am folgenden Tage seinen Einzug in Jerusalem gehalten. Alle anwesenden Engländer und Amerikaner zogen ihm festlich entgegen, und geleiteten ihn unter Feierlichkeiten in die hl. Stadt, die türkischen Behörden aber nahmen von einem neuen Bischof keine Notiz, und erwiesen nur dem Generalconsul die herkömmlichen Ehren. Des andern Tages besah der Bischof die Baustelle der protestantischen Kirche, wurde Nachmittags von Obrist Rose dem Gouverneur von Jerusalem, Tajar Pascha, vorgestellt, und begann am 23. Januar seine geistliche Funktion durch eine Antrittspredigt über Jesaia 60, 15. [2]).

Einigen Nachrichten zu Folge hätte sich bald darauf zwischen ihm und dem türkischen Gouverneur ein Streit deßhalb entsponnen, weil Dr. Alexander einen Palast zu seiner Wohnung verlangt habe. Wenn sich dem aber auch nicht so verhielte, wie Londoner Blätter versichern [3]), so ist doch außer Zweifel, daß die Pforte von den Kabineten England und Preußen Erklärungen über diese eigenmächtige Stiftung eines Bisthums im türkischen Gebiete verlangte. Bekannt ist, daß Preußen die ganze Verantwortung England überließ, der Gesandte der letztern Macht aber, Sir Stratford Canning, bei seinem heftigen Temperamente nicht allzu geeignet war, die Sache in Bälde gütlich beizulegen. Eine eigentliche Anerkennung, gleich der der übrigen Bischöfe, hat darum Dr. Alexander nicht finden können; nachdem aber das englische Kabinet erklärt hatte, wie es für das Bisthum keine besonderen Rechte — gleich denen der übrigen Bisthümer — an-

1) Allg. Zeitg. 23. Jan. 1842. N. 23. S. 183.
2) Allg. Zeitg. 1842. N. 66. 7. März. S. 528.
3) Allg. Zeitg. 1842. N. 68. S. 543. u. N. 92. S. 731.

sprechen wolle und zufrieden sei, wenn Dr. Alexander nur gleich jedem englischen Unterthanen behandelt werde, so fielen auch die größten Bedenken der Pforte hinweg, und sie nahm keinen Anstand, den Bischof gleich einem jeden protestantischen Missionär predigen und Gottesdienst halten zu lassen [1]). Wie man aber in England selbst über die neue Stiftung dachte, mag die Rede des berühmten Dr. Bowring zeigen, der sich am 11. April 1843 im englischen Parlament dahin äußerte:

„Er könne diese Stiftung nur als einen höchst unglücklichen Gedanken betrachten, sowohl was das Amt selbst als was den dafür gewählten Geistlichen betreffe. Hätte man vor der Ernennung in Constantinopel angefragt, so würde man erfahren haben, welche Abneigung daselbst gegen die Sache herrschte; so aber sei man auf eigene Hand verfahren. In der Voraussetzung, daß man einen Ferman erlangen werde, der niemals zugesichert worden, habe man große Summen im Lande gesammelt, um einen Plan auszuführen, der eine unpassende Verbindung (a hermaphrodite union) zwischen der lutherischen und der anglicanischen Kirche im heiligen Lande bezweckt. Sofort habe man, im besten Falle auf sehr vage Versprechungen der Pforte hin, und ehe auch nur eine protestantische Gemeinde in Jerusalem vorhanden gewesen, den Bischof mit seiner Ehehälfte und einem halben Dutzend Kinder nach Palästina eingeschifft und die Kosten der Ueberfahrt mit mehreren hundert Pf. St. der Staatskasse aufgebürdet. (Lautes „hört!" der Radicalen.) Bei seiner Ankunft habe der Bischof, wie natürlich zu erwarten gewesen, sich von vielen Schwierigkeiten umgeben gefunden. Hr. Alexander sei, seines Wissens, nicht blos ohne classische Bildung, sondern auch ganz unbekannt mit den orientalischen Sprachen, die hebräische ausgenommen, und von neuern Sprachen spreche er nur Englisch und Deutsch. Ein sehr bedenkliches Hinderniß, das seinem Erfolg als Geistlicher im Wege stehe, sei ferner der Umstand, daß er von jüdischer Abstammung, denn in jenem Theile des Morgenlandes gelte es für eine Schmach, einer jüdischen Familie anzugehören. Indessen sei der Bischof bei seiner Landung mit allem Gepränge muselmännischer Formen empfangen worden, und das Volk habe sich neugierig beigedrängt, diesen „vescovo", wie man ihn in der Lingua franca nenne, zu sehen. Diese Neugier sei aber zur Verwunderung geworden, als auch „una vescova" — eine Bischöfin —

1) Allg. Z. 1842. N. 48. S. 387. N. 91. S. 728.

und zwar sehr gesegneten Leibes mitgekommen, und vollends habe man in höchstem Erstaunen die Hände aufgehoben, als die jüngern Zweige von Hrn. Alexanders Familie auf Eselein daher geritten kamen. „Vescovini!" habe das Volk gerufen, „Santa Maria! es gibt auch kleine Bischöfe!" (Gelächter). In der That, jeder, der den Orient kenne, wisse, daß die Begriffe Priesterthum und eheloser Stand in der Meinung der morgenländischen Christen unzertrennlich. (Hört!) Das ehrenwerthe Mitglied gedachte hier seiner Unterredung mit Mehemed Ali über das palästinische Bisthum, und behauptete, die öffentlichen Behörden in Palästina seien so wenig befugt gewesen eine lutherische Kirche in Jerusalem zu begründen, als der Erzbischof von Canterbury Machtbefugniß hätte, eine mohammedanische Religionsform in England einzuführen. Was würde wohl das sehr ehrenw. Mitglied für die Universität Oxford (Inglis) sagen, wenn im Parlament eine Bill zur Errichtung einer Moschee in London eingebracht würde? Zudem sei von allen Religionsformen gerade die lutherische die unpopulärste in der Levante."

Daß das protestantische Bisthum St. Jakob in Jerusalem bis auf den heutigen Tag, also in den zwanzig Jahren, die seit Abfassung vorstehender Abhandlung verliefen, keine nennenswerthen Erfolge gehabt habe, ist allbekannt.

Beiträge

zur

Kirchengeschichte, Archäologie

und

Liturgik

von

Dr. Carl Joseph Hefele,

o. ö. Professor der Theologie an der Universität Tübingen.

Zweiter Band.

Mit drei lithographirten Tafeln.

Tübingen, 1864.

Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

— Laupp & Siebeck. —



Druck von H. Laupp in Tübingen.

Vorrede.

Die freundliche Aufnahme, die der erste Band dieser Beiträge gefunden hat, läßt mich nur wünschen, daß auch dem zweiten das gleiche Glück zu Theil werde. War der erste Band ausschließlich kirchenhistorischen und patrologischen Inhalts, so ist die größere Hälfte des zweiten, die Nummern 5—16 incl., liturgischen und archäologischen Erörterungen gewidmet. Unter den Abhandlungen dieser letztern Kategorie sind drei, die Nummern 5, 15 und 16 völlig neu, bei einer vierten: „über die Commemoration der Landesfürsten im Canon der hl. Messe" (S. 299 ff.), sind von der ältern Bearbeitung nur ein paar Sätze stehen geblieben, eine fünfte: „über die kirchlichen Hymnen und Sequenzen" (S. 303 ff.) ist eine durchgreifende Ueberarbeitung und Erweiterung eines früher nur als Manuscript gedruckten Aufsatzes. Auch unter den vier kirchenhistorischen Nummern dieses Bandes ist die erste: „über das Interregnum und den Sturz der Hohenstaufen" neu und noch an keinem andern Orte veröffentlicht. Die übrigen ältern Abhandlungen haben mehr oder weniger Verbesserung erfahren, im Ganzen wohl weniger, als sie bedurft hätten. Aber die Stellung, welche diese Beiträge zu meiner sonstigen literarischen Beschäftigung einnehmen und einnehmen dürfen, machte eine durchgreifende Reform älterer Arbeiten unmöglich, und es galt für sie nur die bekannte Alternative: sint ut sunt, aut non sint. Ob sie das sint verdienen, darüber mag der geneigte Leser entscheiden, und es wird mich freuen,

wenn meine Hoffnung in Erfüllung geht, daß wenigstens der Eine und Andere dieselben mit Nutzen und Vergnügen durchliest. Dabei kann ich den Freunden, die sich um die Fortsetzung meiner Conciliengeschichte interessiren, die Versicherung geben, daß die Veröffentlichung dieser Beiträge jener größern Arbeit nicht wesentlich Eintrag gethan hat.

Während ich dies schreibe, erfahre ich aus den öffentlichen Blättern, daß der geistreiche und berühmte Abbé Gerbet, Bischof von Perpignan, dessen wir in diesem Bande so häufig gedachten (S. 124—135), am 6. d. M. verschieden ist.

Tübingen am 22. August 1864.

Der Verfasser.

Inhalts-Verzeichniß.

Erklärung der 3 lithographirten Tafeln.

Taf. I.

Fig. 1. Kaiser Justinian, ein Weihegeschenk tragend, und Erzbischof Maximian von Ravenna, ein Kreuz in der Hand haltend, letzterer von zwei Clerikern begleitet; Mosaikbild zu San Vitale in Ravenna, aus der Mitte des 6. Jahrhunderts. Es stellt einen Theil der Einweihungsfeierlichkeit dieser Kirche dar. Beschrieben und abgebildet bei Hefner-Alteneck, Trachten des christl. Mittelalters, Kupferband I. Taf. 91 u. Textband S. 121.

Fig. 2. Bild eines Priesters aus dem 9. Jahrh. in einem Evangelienbuch der karolingischen Zeit auf der großherz. Hofbibliothek zu Darmstadt. Beschrieben und abgebildet bei Hefner-Alteneck, a. a. O. Kupferb. Taf. 32. Textband S. 46. f.

Fig. 3. Bild eines Diakons mit gothischen Gewändern. Amikt und Albe sind mit Paruren geschmückt. Die Dalmatik zeigt noch deutlich die alten parallelen Zierstreifen. Aus Bock, liturg. Gewänder, Bd. II. Taf. IV.

Fig. 4. Bild Gregors d. Gr. aus einem Evangelienbuch des 11. Jahrhunderts. Beschrieben und abgebildet bei Hefner-Alteneck, Kupferband I. Taf. 57. Textband S. 76.

Fig. 5. u. 6. Diakon und Erzbischof des 11. Jahrhunderts. Aus einem Missale des Benediktinerklosters St. Peter in Salzburg. Abgebildet und beschrieben von Hefner-Alteneck, a. a. O. Kupferband I. Taf. 36. Textb. S. 51.

Fig. 7. Ein Geistlicher des 11. Jahrhunderts. Aus einem Evangelienbuch der königlichen Bibliothek zu Stuttgart. Abgebildet und beschrieben von Hefner-Alteneck, a. a. O. Kupferb. I. Taf. 72. Textband S. 90. Eigenthümlich ist, daß der dargestellte Geistliche nach der Dalmatik zu schließen ein Diakon zu sein scheint, während er die Stola wie ein Priester trägt.

Fig. 8. Ein Diakon nach alter Weise die Stola auf der linken Schulter tragend, aus einem lateinischen Manuscript des 11. Jahrh. bei Agincourt, Denkmäler der Malerei Taf. 54.

Taf. II.

Fig. 1. Die Casula des Erzb. Willigis von Mainz um's J. 1000 n. Chr., aufbewahrt in der St. Stephanskirche zu Mainz. Beschrieben und abgebildet bei Hefner-Alteneck, a. a. O. Kupferband I. Taf. 11. Textband S. 13.

Fig. 10. Angebliche Casula des hl. Bernhard, aufbewahrt im Dom zu Aachen; jedenfalls dem 12. Jahrhundert angehörig. Beschrieben und abgebildet bei Hefner-Alteneck, a. a. O. Kupferb. I. Taf. 46. Textb. S. 64.

Fig. 11. Ein griechischer Priester mit Casel = Phainolium und ἐπιτραχήλιον = Stola; aus Goar, EuchＯlog. Graec. p. 114.

Fig. 12. Griechischer Bischof mit dem φαινόλιον πολυσταύριον, dem ὠμοφόριον (= Pallium) und dem ἐπιγονάτιον. In der rechten Hand hält er den Trikir (τρεῖς und κηροὶ = Kerzen), das Symbol der Trinität, in der linken den Dikir (δύο u. κηροὶ), Symbol der zwei Naturen in Christus. Aus Goar l. c.

Fig. 13. Ein griechischer Erzbischof mit dem Saccus (statt des Phainoliums), dem ὠράριον, dem ἐπιγονάτιον und der Mitra. Aus Goar, l. c. p. 115 und Edw. v. Muralt, Leribion der morgenl. Kirche, Taf. IV.

Fig. 14. Ein griechischer Diakon mit Dalmatik und Orarium. Aus Muralt, a. a. O. Taf. II.

Fig. 15. Das bischöfliche Rationale im Domschatz zu Regensburg, aus dem 13. Jahrhundert herrührend, bei Bock, liturg. Gewänder, Bd. I. Heft 3. Taf. V.

Taf. III.

1. Das ציץ (Ziz), die Goldplatte am Kopfbund des jüdischen Hohenpriesters, mit der Inschrift קֹדֶשׁ לַיהוָה.

2. Das מִצְנֶפֶת (misnephet), der Kopfbund des jüdischen Hohenpriesters.

3. und 3b. Abbildungen eines Bischofs aus einem lateinischen Pontifikalbuch des 9. Jahrh. in der Bibliothek der Minerva zu Rom. Vgl. Agincourt, Denkm. der christl. Malerei, Taf. 37 u. 38.

4. Abbildung des Papstes Paschalis II. (ums Jahr 1100) und seiner Mitra aus der Klosterchronik von San Vincenzo aus dem 12. Jahrhundert, nach Agincourt, a. a. O.

5. Abbildung des Papstes Gelasius II. und seiner Mitra, aus dem Bollandistenwerk, Thesaurus, T. II. p. 321.

6. Abbildung einer Mitra in der Katakombe Platonia bei St. Sebastian zu Rom nach Perret.

7. Französische Mitra aus dem 13. Jahrh. nach Agincourt, a. a. O. Taf. 70.

8. Papst Gregor IX. mit der Inful und

9. Papst Innocenz III. mit der Tiara bei Agincourt, a. a. O. Taf. 100.

10. Der hl. Disibod u. seine Mitra, auf einer Metallplatte des 12. Jahrh. nach den Bollandisten l. c. p. 322.

11. Andere Mitra des hl. Disibod, ebendaselbst.

12. Eine Mitra aus dem 14. Jahrhundert, nach einem Manuscript des 14. Jahrhunderts, nach Agincourt, a. a. O.

13. Krone Constantins d. Gr. in einem Bild aus dem 12. Jahrhundert, bei Agincourt, a. a. O. Taf. 67.

14. Cölner Birett aus dem 15. Jahrh. nach Bock, liturg. Gewänder Bd. I.

1.

Das Interregnum und der Sturz der Hohenstaufen.

(Zugleich Berichtigung einiger Stellen in Böhmer's Regesten.)

Genauer betrachtet beginnen die Zeiten des Interregnums nicht erst mit dem Tode Friedrich's II. i. J. 1250, sondern schon mit seiner Absetzung auf der 13. allgemeinen Synode zu Lyon i. J. 1245. Wohl schickte der Kaiser alsbald seinen Sohn König Conrad nach Deutschland, um sein Ansehen hier zu wahren und die vom Concil anbefohlene Wahl eines neuen Königs resp. Kaisers zu verhindern, aber schon im Frühjahr 1246 war der Umschwung der öffentlichen Stimmung in Deutschland soweit zu seinen Ungunsten vorgeschritten, daß sich die päpstliche Partei auf den Landgrafen Heinrich Raspe (der Rauhe) von Thüringen als Gegenkönig einigte. Innocenz IV. forderte dringend zu dessen Wahl auf, und sie wurde am 22. Mai 1246 zu Hochheim bei Würzburg durch die Erzbischöfe von Mainz, Trier, Cöln und Bremen, die Bischöfe von Würzburg, Naumburg, Regensburg, Straßburg und Speier, die Herzoge Heinrich von Brabant und Albrecht von Sachsen &c. vollzogen [1]). Als König Conrad gegen ihn zum Schwerte griff, siegte Heinrich Raspe in der großen Schlacht bei Frankfurt am 5. August desselben Jahres, aber auch seine Macht konnte keine Festigung erlangen, denn er starb schon am 17. Februar 1247 auf der Wartburg in Folge bösartigen Durchfalls. Noch schwächer war sein Nachfolger, der am 3. Oktober 1247 von einem kleinen Theile der deutschen Fürsten zu Neuß bei Düsseldorf zum Gegenkönig gewählte junge Graf Wilhelm von Holland, aber doch konnte auch ihm gegenüber der abgesetzte Kaiser wenigstens in Deutschland nicht mehr zu Macht und Geltung gelangen, und Jahre

1) Huillard-Bréholles, hist. diplom. Friderici II. Paris 1852. T. VI. p. 400—402. 429 sqq. Pertz, Leg. T. II. p. 361 sq. Böhmer, Kaiserregesten v. J. 1198—1254. S. 265 und v. J. 1246—1313. S. 1.

verflossen in zahllosen kleinen Kämpfen zwischen Wilhelm und Friedrich's Sohn Conrad, und in dem Streben Beider, ihre Partei, wenn auch auf Kosten des Reichs, möglichst zu vergrößern. Bei diesen Fehden wurden manche deutsche Städte, Burgen und Dörfer verwüstet, und zum Krieg gesellten sich Seuchen. Noch schlimmer war die bei dem Abmangel einer kräftigen Centralgewalt ungescheut hervortretende Willkühr, Gewaltthat und Selbstsucht der Einzelnen, verbunden mit allgemeiner Unordnung. Fester war des Kaisers Ansehen in Italien begründet, so daß der Papst die Rückkehr nicht wagen konnte und sechs Jahre und darüber in Lyon zu bleiben genöthigt war. Schon konnte Friedrich daran denken, mit mächtigem Heere und von der antiklerikalen Partei in Frankreich unterstützt, selber nach Lyon zu ziehen, und hier vor einer großen ihm ergebenen Versammlung, dem Gegenstück der Synode, die ihn abgesetzt hatte, über den Papst zu triumphiren; ja er war zur Ausführung dieses Planes schon am Fuße der Alpen angelangt, da begann, von der unglücklichen Belagerung Parma's an (18. Febr. 1248), sein Stern auch in Italien zu erbleichen, und der Papst mahnte jetzt die Lombarden zu neuer Anstrengung auf, um den „Triumph über den Tyrannen" vollständig zu machen. Beide Parteien verfolgten einander mit bitterstem Ingrimm. — Seit dem Jahre 1237 war Friedrich II. nicht mehr nach Deutschland gekommen, hatte sich vielmehr binnen dieser zwölf Jahre ausschließlich in Ober- und Mittelitalien aufgehalten. Jetzt verließ er auch diese Gegenden (Mai 1249), um wenigstens in seinem Erbreich beider Sicilien festen Fuß zu behalten, den Bestrebungen des Cardinallegaten Petrus von St. Georg ad velum aureum gegenüber, der ihn hier mit geistlichen und weltlichen Waffen bekämpfen sollte. Das Glück begann dem Kaiser wieder zu lächeln, da erkrankte er, kaum vom sog. heiligen Feuer genesen, aufs Neue, an der Ruhr, fühlte rasche Abnahme seiner Kräfte und starb schon am 13. Dezbr. 1250 zu Fiorentino in Apulien, fast 56 Jahre alt, vom Erzbischof von Palermo, dem er gebeichtet hatte, vom Banne absolvirt [1]).

Papst Innocenz IV. war noch in seinem Asyl zu Lyon, als er vom Tode des Kaisers Kunde erhielt. Anfangs wollte er sogleich nach Rom zurückkehren, entschied sich aber bei näherer Ueberlegung

---

1) H. Bréholles, l. c. p. 451. 502. 575. 581. 608. 682. 805. Böhmer, Regesten v. J. 1198—1254. S. 203 ff. 266, v. J. 1246—1313. S. 2 ff. Vgl. meine Conciliengesch. Bd. V. S. 1002—1016.

dahin, vorderhand noch nähere Nachrichten über das Königreich beider Sicilien zu erwarten, ob es, namentlich der Episkopat, zum Gehorsam gegen den heiligen Stuhl zurückkehren oder auf staufischer Seite verharren werde. Für Letzteres war Friedrich's natürlicher Sohn, Manfred, Fürst von Tarent, thätig, der gemäß dem Testamente des Kaisers für seinen Bruder Conrad IV., den Erben von Deutschland und Italien, die Statthalterschaft über beide Sicilien führte. Der Papst seinerseits beauftragte nun den genannten Cardinal Petrus von St. Georg ad v. a., die öffentliche Stimmung in diesen Gegenden zu erforschen, bestellte auch den Erzbischof von Bari zum Legaten für dieselben und erließ Rundschreiben an alle Bischöfe, Aebte, Priester, Grafen und Städte ꝛc. Siciliens, um sie zum Wiederanschluß an die Kirche aufzufordern. Schärfere Mahnschriften richtete er an die zwei Erzbischöfe von Palermo und Salerno, welche bisher an der Spitze der antipäpstlichen Partei gestanden, und verbot zugleich den Deutschen, bei Strafe der Excommunikation, irgend einen Prätendenten Siciliens zu unterstützen [1]).

Um in Deutschland selbst die hohenstaufische Partei zu bewältigen und dem Gegenkönig Wilhelm von Holland zum Sieg zu verhelfen, hatte der Papst wenige Tage vor dem Tode Friedrichs den Bischof von Speier beauftragt, alle Orte mit dem Interdikt zu belegen, deren Herrn oder Einwohner dem abgesetzten Kaiser oder seinem Sohne Conrad zum Nachtheil der Kirche und des Reichs anhängen würden, und Alle von den Eiden zu lösen, die sie den Hohenstaufen geleistet hätten [2]). Die Bitterkeit des Streites verwirrte die Gemüther in dem Grade, daß der Bischof Albert von Regensburg und der Abt Ulrich von St. Emmeran kein Bedenken trugen, an Weihnachten 1250 einen Mordanschlag auf König Conrad zu begünstigen. Sie hatten von den Hohenstaufen viel gelitten, während die Stadt Regensburg gibellinisch gesinnt war. Jetzt als König Conrad in einem Nebengebäude des genannten Klosters wohnte, wurde er von Ritter Conrad von Hohenfels und andern Verschwornen am 28. Dezember Nachts überfallen, und entging fast nur durch ein Wunder dem Tode. Da die Mönche von St. Emmeran keinen Theil an dem

1) Raynald., Contin. Annalium Baronii ad ann. 1251, 1—7.

2) Im Codex diplom. zum 4. Bande v. Meerman, Geschiedenis van Graaf Willem van Holland, roomsch Konig, p. 67; dem Hauptinhalt nach auch angeführt v. Böhmer, Regesten v. J. 1246—1313 S. 319.

Frevel hatten, so blieb das Kloster verschont, und nur das Haus mußte niedergerissen werden, worin das Attentat verübt worden war [1]).

Auf die Nachricht vom Tode Friedrich's II. beauftragte der Papst einen Dominikaner, von Eyka, in Deutschland das Kreuz gegen König Conrad zu predigen, und forderte zugleich Wilhelm von Holland auf, jetzt muthig und klug aufzutreten und bösen Einflüsterungen kein Gehör zu geben, vielmehr dem Papst zu vertrauen, der ihm die Kaiserkrone so gerne verleihen möchte. Auch schickte er den Archidiakon von Laon sammt dem Deutschmeister Theoderich an alle Fürsten und Grafen Deutschlands, um sie für die Kirche und für König Wilhelm zu gewinnen, und erließ zu gleichem Zwecke im Februar 1251 noch eine Menge anderer Schreiben an viele geistliche und weltliche Herrn und an die Magistrate bedeutender Städte in Deutschland [2]). Gleichzeitig suchte er den jungen König Wilhelm, dessen Hausmacht so beschränkt war, mit dem einen oder andern mächtigen deutschen Hause durch Heirath zu verbinden und sprach jetzt schon den Satz aus, daß nie mehr ein Hohenstaufe die Kaiserwürde und das Reich, ja nicht einmal das Herzogthum Schwaben haben solle. Auch lobte er die Schwaben wegen ihrer Anhänglichkeit an die Kirche, wie ihm deren Botschafter, der Graf von Würtemberg gemeldet habe, und ließ auch bei ihnen das Kreuz gegen Conrad predigen [3]).

Als der Papst erfuhr, daß König Conrad zunächst alle seine Macht auf Sicilien concentriren wolle, beschleunigte er, um in Italien wirken zu können, seine Abreise von Lyon in dem Grade, daß er sogar das Anerbieten einer Zusammenkunft mit der Königin Blanka von Frankreich (Mutter Ludwig's d. Hl. und Reichsverweserin während seines damaligen Kreuzzugs) und mit König Heinrich III. von England ausschlagen mußte. Die Bürger von Lyon aber belobte er wegen der freundlichen Aufnahme, die sie ihm gewährt, verlieh ihnen verschiedene Privilegien und nahm sie in den beständigen Schutz des hl. Petrus [4]).

Unterdessen war König Wilhelm mit großem Gefolge gen Lyon

---

1) **Raynald.** l. c. 1251, 8. **Böhmer,** Regesten v. J. 1198—1254. S. 268 f.

2) **Raynald.** l. c. 1251, 7. 9. 11. **Böhmer,** Regesten v. J. 1246—1313. S. 319—321.

3) **Raynald.** l. c. 1251, 11. **Böhmer** a. a. O. S. 321.

4) **Raynald.** l. c. 1251, 15—24.

gezogen, hatte unterwegs den König Conrad bei Oppenheim besiegt, und feierte nun mit Innocenz zu Lyon das Osterfest, 16. April 1251. Drei Tage später verließ der Papst die Stadt, blieb ungefähr einen Monat in Genua, gewann den Grafen von Savoyen, der bisher auf staufischer Seite gestanden, reiste dann langsam durch Oberitalien, um überall neue Anhänger zu gewinnen, und nahm endlich im November provisorisch festen Sitz zu Perugia [1]).

Manfred hatte großen Eifer entwickelt, um seinem Bruder Conrad das Königreich beider Sicilien zu erhalten, wurde aber dabei von dem Statthalter der Insel Sicilien, Petrus Rufus, einem Günstling des verstorbenen Kaisers, fast gar nicht unterstützt. So kam es, daß gerade die wichtigsten Städte Unteritaliens, Neapel, Capua rc. ihm Gehorsam verweigerten und die Sehnsucht nach Befreiung vom Banne und nach Versöhnung mit der Kirche immer allgemeiner wurde. Ein Versuch Manfred's, sich mit dem Papste zu verständigen, mißlang; als aber König Conrad mit Beginn des Jahres 1252 selber in Apulien auftrat, wurden Capua, Neapel und alle andern widerspenstigen Städte und Schlösser erobert. Dabei mußte Manfred erleben, daß sich Conrad gegen ihn undankbar und mißtrauisch zeigte, ihn vieler Güter beraubte, seine Verwandten mütterlicher Seite aus Italien verbannte [2]), den Statthalter Siciliens und andere seiner Feinde begünstigte. Um den Fortschritten Conrad's entgegenzutreten, bot der Papst im Sommer 1253 als Oberlehensherr beider Sicilien die Krone dieses Reichs dem Prinzen Carl von Anjou an und forderte ihn zur Vertreibung der Staufer auf [3]), aber die Sache zerschlug sich wieder und auch eine Verhandlung mit England führte zu keinem Resultate, während sich Conrad schon um Neujahr 1254 in Italien so sehr befestigt hatte, daß er an Rückkehr nach Deutschland denken konnte. Gleichzeitig suchten die Grafen von Savoyen und Montfort zwischen ihm und dem Papste einen Vergleich anzubahnen und an Mitfasten 1254 sollte er sich persönlich oder durch Bevollmächtigte vor Innocenz wegen der Punkte vertheidigen, die ihm zur Last gelegt wurden, da starb er plötzlich am 20. Mai 1254 zu Lavello bei Melfi am Fieber in einem Alter von nur 26 Jahren.

1) Raynald. l. c. 1251, 30 seqq. u. 45 nebst Mansi's Note zu n. 30. Böhmer, a. a. O. S. 17.

2) Bianca, Manfred's Mutter, Tochter des Markgrafen Lancia, war viele Jahre Maitresse des Kaisers.

3) Raynald. l. c. 1251, 38—43. 1253, 2—5.

Die Gerüchte, Manfred oder Johannes von Procida oder gar der Papst habe ihn vergiftet, verdienen und bedürfen keiner Widerlegung [1]).

Unterdessen hatte König Wilhelm einige Fortschritte in Deutschland gemacht. Bald nach jener Zusammenkunft mit dem Papste war es ihm gelungen, den Mainzer Erzbischof Christian II., der nicht für ihn wirken wollte, mit Hülfe des Cardinallegaten Hugo von St. Sabina zu verdrängen und einen ihm ergebenen jungen Mann, den Wildgrafen Gerhard, auf den ersten Stuhl Deutschlands zu erheben. Nicht minder war es günstig, daß im gleichen Jahre Ottokar, der Sohn des böhmischen Königs Wenzel, von den östreichischen Ständen zum Herzog erwählt wurde. Als der letzte Babenberger, Friedrich der Streitbare, i. J. 1246 in einer Schlacht gegen die Ungarn gefallen war, hatte Kaiser Friedrich sich der Herzogthümer Oestreich und Steiermark bemächtigt; nach seinem Tode aber bestätigte der Papst gerne den antistaufischen Ottokar als Herzog von Oestreich (Steiermark kam an Ungarn) unter der Bedingung, daß er auf Wilhelms Seite stehe, so lange dieser der Kirche treu verbleibe. Ueberdieß vermählte sich jetzt Wilhelm mit Elisabeth, Tochter des Herzogs Otto von Braunschweig (25. Januar 1252) und gewann wieder mehrere Fürsten und Herrn, Klöster und Städte durch Gnaden aller Art, durch Verleihung von Zöllen, Marktrechten und Privilegien, durch Schenkung von Höfen und Schlössern ꝛc., großentheils mit Verschleuderung von Reichsgütern und Reichsrechten [2]). Darauf hielt er einen Hoftag zu Frankfurt oder genauer vor den Thoren der Stadt, welche ihm in ihrer gibellinischen Gesinnung den Eingang verwehrt hatte, und ließ hier zwei große Dekrete verkünden, wornach Conrad des Herzogthums Schwaben und aller sonstigen Güter beraubt und jedes Fürstenthum oder Lehen, dessen Bestätigung nicht bei ihm (Wilhelm) nachgesucht worden, erloschen sein sollte (Juli 1252). Es ist keine Frage, daß Reichsdekrete solcher Art der päpstlichen Bestätigung nicht bedurften, und wenn Wilhelm sie dennoch erbat, so geschah es im Bewußtsein seiner Schwäche. Des Papstes Mitbe-

1) Raynald. l. c. 1253, 2—5. 1254, 41. 42. 44. 1255, 8. Böhmer, Regesten v. J. 1198—1254. S. 278. Raumer, Hohenst. Bd. IV. S. 349 f. 1te Aufl.

2) Raynald. l. c. 1251, 12. Böhmer, Regesten v. J. 1246—1313. S. 18 ff. 349. 427. Raumer, a. a. O. 403. Ottokar Lorenz, deutsche Gesch. im 13. u. 14. Jahrh. Wien 1863. Bd. I. S. 89 ff.

theiligung, glaubte er, solle die Durchführung solcher Edikte ermöglichen, aber auch sie konnte das Gewünschte nicht leisten [1]).

Durch Anwendung dieser Dekrete auf die Gräfin Margaretha von Flandern sah sich König Wilhelm bald in einen Krieg mit ihr und ihrem Bundesgenossen Carl von Anjou verflochten, und gerade hier zeigte sich, wie gering sein Ansehen war. Verlangte doch die trotzige Gräfin, daß der König ihr den Lehenseid leiste, wegen einiger von Flandern abhängiger Güter, die er als Graf von Holland besaß, und offen höhnte Carl von Anjou den „Wasserkönig." Dennoch behielt Wilhelm i. J. 1253 in der Schlacht von Westcapellen und etwas später bei endlicher Ausgleichung der Sache in so weit die Oberhand, daß wenigstens ein Theil der Besitzungen Margaretha's, das Hennegau, seinem Schwager Johann von Avesnes verblieb [2]).

Auch einige andere Vorfälle zeigen, wie wenig König Wilhelm den Fürsten imponirte und wie geneigt sie waren, ganz ebenso wie einst beim Streite zwischen Otto IV. und Philipp von Schwaben je nach Laune oder temporärem Vortheil von der einen Seite auf die andere überzuspringen. Derselbe Erzbischof Arnold von Trier, der Wilhelm nach Lyon begleitet hatte, ließ Jahrs darauf Soldaten desselben treulos gefangen nehmen, tödten und in den Rhein werfen und Erzbischof Conrad von Cöln, der Erbauer des Doms, der bisan Hauptförderer Wilhelm's gewesen, fiel wegen der Flander'schen Fehde nicht nur von ihm ab, sondern strebte ihm sogar nach dem Leben und ließ in Neuß das Haus anzünden, worin sich der König befand. Als Pendant mag gelten, daß ein Ritter bei Worms die Gemahlin des Königs gefangen nahm und nur gegen Lösegeld wieder entließ. Sogar auf die Nachricht von dem Tode Conrad's IV. trat keine wesentliche Besserung für Wilhelm ein. Niemand konnte oder wollte rechtes Vertrauen zu ihm gewinnen, ja „der unbedeutende Graf, sagt Böhmer, konnte wohl der Strohmann der Großen sein, aber nicht ihr Herr." Ein Krieg mit den Friesen machte seinem Leben frühzeitig ein Ende. Er war schon weit in Westfriesland eingedrungen und seinem Gefolge vorangeeilt, da brach das Eis unter seinem Pferde und er

1) Raynald. l. c. 1252, 17. 18. Böhmer, a. a. O. S. 22 u. 321.

2) Böhmer, a. a. O. S. 22. 23. 26—29. Raumer, a. a. O. S. 396 ff. Johann von Avesnes, mit Wilhelms Schwester vermählt, war ein Sohn der Margarethe von Flandern, aus ihrer ersten Ehe mit Burchard von Avesnes (s. m. Conciliengesch. Bd. V. S. 809), sie aber wollte alle ihre Güter den Söhnen zweiter Ehe zuwenden.

wurde von einigen Friesen, die ihn nicht kannten, erschlagen, den 28. Januar 1256 [1]).

Schon ein Jahr zuvor hatte auch Papst Innocenz IV. das Zeitliche gesegnet. Er war gegen Ende des Jahres 1253 von Perugia (s. S. 5.) nach Rom gegangen. Die Bürgerschaft, an deren Spitze der Senator Brancaleone fast unumschränkt regierte, hatte ihn dringend und drohend dazu aufgefordert, und zeigte nach seiner Ankunft so wenig Ehrfurcht und Gehorsam, daß der Papst nach einiger Zeit die Stadt wieder verließ und sich nach Anagni begab. Er war noch in Rom, als Berthold von Hohenburg, den der König Conrad bei seinem Tode zum Reichsverweser in Italien bestellt hatte, — eine Gesandtschaft abordnete, um dem letzten Willen des Verstorbenen gemäß dessen einzigen erst zweijährigen Sohn Conrad d. j. (er war am 25. März 1252 in Bayern geboren worden) dem Papste zu empfehlen. Innocenz erklärte in versöhnlichem Sinne, daß zwar das Reich beider Sicilien von Rechtswegen der römischen Kirche zurückgefallen sei, daß er aber dem Kinde, wenn es mannbar geworden, Gunst erweisen wolle und es jetzt schon als König von Jerusalem und Herzog von Schwaben anerkenne. Auch sollten alle Apulier, die dem Papste huldigen würden, dem Eide die Klausel „unbeschadet der Rechte Conradin's" beifügen [2]).

Bald darauf legte Berthold von Hohenburg die Regentschaft nieder, sei es, daß er als Deutscher an der Möglichkeit sie fortzuführen zweifelte oder daß er sich mit dem Papste nicht weiter verfeinden wollte, und Manfred wurde nun von den Gibellinen dringend gebeten, ja eigentlich gezwungen, die Regierung beider Sicilien zu übernehmen. Zugleich sicherte man ihm für den Fall, daß Conradin sterbe, die Nachfolge zu. Der Papst damit unzufrieden schickte seinen Vetter, den Cardinal Fiesko, mit ausgedehnten Vollmachten nach Apulien und knüpfte zugleich mit dem Statthalter der Insel Sicilien, Petrus Rufus, so freundliche Beziehungen an, daß Manfred, von allen Seiten bedroht, durch seinen Oheim Galvan Lancia Versöhnung mit dem Papste suchte (27. Septbr. 1254). Er anerkannte des Papstes Recht auf das sicilische Reich und ließ sich von ihm zum Statthalter aller Länder diesseits des Faro (also Unter-

1) **Raynald.** l. c. 1252, 18. 1256, 1. **Böhmer**, Regesten v. J. 1246—1314. S. 28—36 u. 350.

2) **Raynald.** l. c. 1254, 46. 47. **Raumer**, a. a. O. S, 352.

italiens) ernennen. Darauf hielt der Papst seinen feierlichen Einzug in Neapel. Er war jetzt im Zenith seiner Macht; aber in Bälde erneuerte Manfred die Feindseligkeiten und errang so schnelle und glänzende Erfolge über den Cardinal Fiesko und den ihm jetzt verbündeten Berthold von Hohenburg, daß Innocenz aus Kummer erkrankte und am 13. September 1254 zu Neapel verschied [1]). Vor wenigen Monaten betrachteten wir sein schönes Grabmahl in der dortigen Kathedrale zum hl. Januarius.

Ein paar Wochen später wurde in Neapel der Cardinalbischof Reginald, ein Verwandter Gregor's IX. und Innocenz' III., als Alexander IV. gewählt, ein frommer sittenstrenger Mann, aber falschen Rathschlägen der Schmeichler und Egoisten nicht völlig verschlossen [2]). Bald nach seiner Stuhlbesteigung begann er mit der Mutter und Großmutter Conradin's zu unterhandeln. Conradin's Mutter, Elisabeth von Bayern, lebte jetzt in München bei ihrem Bruder Herzog Ludwig dem Strengen, der die Vormundschaft über Conradin übernahm. Der Papst versprach, die Rechte des letztern nicht nur zu wahren, sondern noch zu erhöhen und schickte den Bischof von Chiemsee als Nuntius an den bayrischen Hof. Gleichzeitig wollte er sich auch mit Manfred verständigen, aber die Verhandlungen führten zu keinem Ziele, der Papst bot darum die sicilische Krone aufs Neue dem Prinzen Edmund von England an, und dessen Vater, Heinrich III., ging trotz seiner Verwandtschaft mit den Hohenstaufen darauf ein. Zugleich ließ der Papst das Kreuz gegen Manfred predigen, und drei Heere gegen ihn vorrücken. Aber trotz ihrer Größe blieben diese im Nachtheil und die Summen, welche England nicht ohne große Belästigung, namentlich des Clerus, gesandt hatte, waren nutzlos verausgabt [3]). Eine kurze Episode der Ruhe in diesen Kriegswirren brachte die Ankunft einer bayrischen Gesandtschaft, welche mit dem Papst und mit Manfred verhandeln sollte; aber auch dieß zerschlug sich wieder und Manfred setzte seine kriegerischen Operationen mit solchem Glücke fort, daß in Bälde ganz Unteritalien sammt Sicilien in seiner Gewalt war. Die Barone beider Länder wählten ihn jetzt zum König und deducirten, daß er ohne Rücksicht auf Conradin Rechte an die

1) Raynald. l. c. 1254, 49—65. Raumer, a. a. O. S. 353—375.

2) Böhmer, Regesten v. J. 1246—1313. S. 324. Raynald. l. c. 1254. Anhang 1. 2.

3) Raynald. l. c. 1255, 8 sqq. Lingard, Gesch. v. Engl. deutsch v. Salis, Bd. III. S. 129 f.

Krone habe. Da gleichzeitig das Gerücht, Conradin sei in Deutschland gestorben, in Umlauf gebracht wurde, ließ sich Manfred am 11. August 1158 in der Kathedrale zu Palermo feierlich krönen [1]).

Wie der Süden so war auch der Norden Italiens um diese Zeit der Schauplatz blutiger Kämpfe zwischen Guelfen und Gibellinen, zwischen Dynasten und Dynasten, Familien und Familien, Städten und Städten, Bürgerschaft und Adel, und da Niemand das kaiserliche Ansehen geltend machen konnte, so war es kleinen Tyrannen möglich, große Gewalt zu erlangen und noch größere Frevel zu üben. In Mailand regierte Martin della Torre, nachdem er alle ihm mißliebigen Einwohner vertrieben; Piacenza, Cremona und andere Städte hatte Hubert Pallavicini unterjocht, der schrecklichste von Allen aber war Ezzelin von Romano, Friedrich's II. Tochtermann, Anfangs ein eifriger Gibelline, in Bälde ein Wütherich, wie wenige in der Geschichte. Er hatte sich nach und nach der Städte Padua, Vicenza, Verona, Bassano rc., kurz des ganzen nordöstlichen Oberitaliens (Venedig ausgenommen) bemächtigt, übte eine Tyrannei ohne Gleichen, spottete aller Religion und Sitte, und schaute mit furchtbarer Kälte den Todesqualen seiner Opfer zu. Der Bann, womit ihn der Papst wiederholt bedrohte und bestrafte, gab ihm Veranlassung, gegen die Kirche und ihre Anhänger zu wüthen, und zur Ehre der Menschheit darf man glauben, daß kein Zweiter, so lange die Welt steht, gleich erfinderisch war in den raffinirtesten Martern und Todesarten. Im Jahre 1256 errang der päpstliche Legat, Erzbischof Philipp von Ravenna, nachdem das Kreuz gegen Ezzelin gepredigt und ein Bund von Städten und Herrn gegen ihn geschlossen worden war, an der Spitze eines Heeres einige Vortheile über den Tyrannen, ward aber im September 1258 wieder geschlagen, und erst im folgenden Jahre gelang es, nachdem die Brescianer von Ezzelin abgefallen, ihn bei Cassano (östlich von Mailand) zu fangen. Bekanntlich wies er im Gefängniß jeden priesterlichen Beistand und die Mahnung zur Reue mit dem schrecklichen Worte zurück: „er habe nur **eine** Sünde zu bereuen, daß er an seinen Feinden nicht gehörig Rache genommen." Dabei verschmähte er Arznei und Nahrung und riß mit Gewalt die Binden von seinen Wunden, so daß er am

1) **Raynald.** l. c. 1255, 1—9. 1256, 30—37. 1257, 33—42. 1258, 8 sqq. **Böhmer**, Regesten v. J. 1198—1254 S. 279. 280 u. 282; Regesten v. J. 1246—1313 S. 324. **Raumer**, a. a. O. S. 376—391.

27. September 1259 todt in seinem Kerker gefunden wurde [1]). Lessing's berühmtes Bild in Frankfurt soll, wie mir scheint, gerade seine Unbußfertigkeit verherrlichen.

Ezzelins Bruder Alberich von Romano, der sich früher von ihm getrennt und der kirchlichen Seite zugewandt, übrigens auch seinerseits den Tyrannen gespielt hatte, war später wieder mit seinem Bruder versöhnt und Genosse seiner Unternehmungen geworden. Nach Ezzelins Sturz wurde darum auch er von einem oberitalischen Städtebund angegriffen und in seinem Schlosse St. Zeno bei Bassano belagert. Durch Hunger und Durst zur Uebergabe genöthigt (26. August 1260) wurde er sammt seiner Familie von den Siegern nach schmählicher Mißhandlung ermordet. Und damit zum Unglück der Lombarden nichts fehle, waren seit einiger Zeit eine Menge Albigenser aus Frankreich, um der Verfolgung daselbst zu entgehen, hieher eingewandert, und die häretische Gährung hatte während der Kämpfe zwischen den Päpsten und Friedrich II. ungehindertes Wachsthum. Gleich nach dem Tode Friedrichs ergriff Innocenz IV. allerdings Maßregeln gegen die Ketzer und bestellte den Cardinaldiakon Oktavian von St. Maria in via lata zum Legaten, die beiden Dominikaner Petrus von Verona und Vivian von Bergamo zu Missionären und Inquisitoren für die angesteckten Provinzen. Bruder Petrus wurde jedoch schon im April 1252 von den Ketzern bei Como ermordet (jezt noch als Petrus Martyr verehrt) und der Häresie konnte vorderhand nicht Einhalt gethan werden. So lange Ezzelin lebte, war er ihr offener Beschützer, und auch nach seinem Sturze blieb Oberitalien noch lange in den Händen der Feinde Roms, die jede Aktion gegen die Ketzer unmöglich machten [2]).

In Deutschland war nach dem Tode Wilhelms von Holland eine neue Königswahl nöthig geworden, aber es herrschte so wenig Einheit und so viel Intrigue, daß erst nach Verlauf eines vollen Jahres eine Wahl, leider eine unglückliche Doppelwahl vorgenommen wurde. Die vielverbreitete Meinung, die Krone sei zuerst dem König Ottokar von Böhmen angetragen, von ihm aber ausgeschlagen worden,

---

1) Raynald. l. c. 1244, 18. 1251, 10. 1254, 35. 1255, 7—13. 1256, 38 sq. 1258, 1 sq. 1259, 1—3. Raumer, a. a. O. 423—440.

2) Raynald. 1251, 32. 1252, 11. 1253, 10 sqq. 1254, 35 sqq. 40. Schmidt, hist. de la secte des Cathar. T. I. p. 329; Raumer, a. a. O. S. 440 ff. u. 505.

haben in neuerer Zeit Chmel und Lorenz beseitigt [1]), und lezterer insbesondere meint, die Reise des Cölner Erzbischofs nach Prag im Juli 1256 habe nicht die eigene Erhebung Ottokars, sondern dessen Gewinnung für Richard von Cornwallis, den reichen Bruder des englischen Königs Heinrich III., zum Zwecke gehabt. Für lezteren nämlich waren englische Geschäftsträger in Rom und Deutschland sehr thätig, ihre Anträge durch Versprechung großer Summen unterstützend. Aber auch König Alfons X. oder der Weise von Castilien, der mit den Hohenstaufen verwandt schon früher Ansprüche auf das Herzogthum Schwaben gemacht hatte, trat als Competent auf, und nahm schon im März 1256 auf Einladung der Pisaner den Königstitel an. Eine dritte Partei scheint an den lezten Hohenstaufen Conradin gedacht zu haben, so daß Papst Alexander IV. am 28. Juli 1256 an die drei großen rheinischen Erzbischöfe zu schreiben für gut fand: man solle ja auf keinen Nachkommen Friedrichs II. das Auge lenken, da sich in diesem schlimmen Geschlechte die Bosheit der Väter auf die Söhne vererbe und ein schlechter Baum schlechte Früchte trage. Als vierten Candidaten endlich stellten einige norddeutsche Fürsten den Markgrafen Otto von Brandenburg auf (5. August 1256). Unter solchen Umständen schien es den rheinischen Städten gerathen, auf ihren Bundestagen zu Mainz und Würzburg im März, Mai und August 1256 zu erklären, daß sie im Falle einer zwiespaltigen Wahl keinen der Gewählten anerkennen würden; aber ihr Eifer für die Einheit des Reichs konnte das drohende Unglück um so weniger abhalten, als sie selbst nachmals für den Einen oder Andern Partei nahmen. Die auf den 23. Juni und 8. September 1256 nach Frankfurt ausgeschriebenen Wahltage blieben erfolglos, dagegen erklärte sich jezt der Erzbischof von Cöln offen für Richard von England, und mit ihm trat Conradins eigener Oheim, Ludwig der Strenge, Herzog von Bayern und Pfalzgraf bei Rhein, an die Spitze der Richard'schen Partei. Obgleich stets seinem Mündel Conradin freundlich gesinnt, sah er wohl die derzeitige Unmöglichkeit seiner Erhebung deutlich vor Augen und nahm jezt wie der Cölner Erzbischof und alle andern Häupter dieser Partei englische „Handsalbe“ an. Der Cölner erhielt 12,000 Mark, Ludwig und sein Bruder Heinrich 18,000, andere 8000 u. s. f. Auch Erzbischof Gerhard von Mainz,

---

1) Ottokar Lorenz, deutsche Gesch. im 13. und 14. Jahrh. Bd. I. S. 150.

der jüngst in einer Privatfehde vom Braunschweiger Herzog gefangen worden war, trat um 8000 Mark dem englischen Plane bei, und konnte durch einen Theil dieser Summe seine Freiheit wieder erkaufen. Der Erzbischof Arnold II. von Trier dagegen, angeblich unzufrieden, weil Richard ihm nicht ebensoviel geben wollte, als dem Cölner, schloß sammt seinen Freunden einen ähnlichen Kaufvertrag mit Alfons von Castilien, während sich die Partei Otto's von Brandenburg wieder auflöste. Der Herzog von Sachsen und der Markgraf von Brandenburg gingen jezt zu Alfons, der Herzog von Braunschweig zu Richard über. Die Oktav von Epiphanie 1257 (13. Januar) ward sofort zu einer Zusammenkunft der Wahlfürsten in Frankfurt bestimmt, und es sollen bei dieser Wahl zum erstenmal die sieben Churfürsten allein thätig gewesen sein (davon später). Nach den Angaben der Richard'schen Partei sollte an diesem 13. Januar die Wahl selbst statthaben, während die Gegner darin nur einen Termin zur Besprechung über die Wahl erblicken wollten. Der Erzbischof von Trier kam mit dem Herzog von Sachsen und mit Prokuratoren des Königs Ottokar von Böhmen zuerst in Frankfurt an. Ihm hatte auch der Markgraf von Brandenburg sein Stimmrecht übertragen. Etwas später kamen auch der Erzbischof von Cöln und der Pfalzgraf Herzog Ludwig von Bayern sammt seinem Bruder Heinrich von Niederbayern und vielen Bewaffneten vor Frankfurt an. Der Cölner war zugleich Mandatar für seinen noch gefangenen Mainzer Collegen. Sie wurden von der Trierer Partei aufgefordert, ihre vielen Soldaten zurückzulassen und nur mit geziemender Begleitung in Frankfurt einzuziehen. Da sie nicht darauf eingingen, wurde ihnen der Eintritt verwehrt und sie wählten nun auf den Feldern vor der Stadt am 13. Januar 1257 Richard zum König, behauptend, daß die Wahl nicht allein in der Stadt selbst, sondern auch in der Umgegend statthaben könne. Einige Tage später, ungefähr um die Mitte Januars, meldete ein Gesandter Ottokars von Böhmen, daß auch sein Herr dieser Wahl zustimme. Die Trierer Partei dagegen sezte zuerst den 25. März und dann den 1. April als Wahltag an, lud auch den Erzbischof von Cöln, den Pfalzgrafen und den unterdessen frei gewordenen Gerhard von Mainz zur Theilnahme ein, und da diese nicht erschienen, proklamirte Arnold von Trier in seinem und seiner Freunde Namen den Castilier Alfons als deutsch-römischen König [1]). — Man sieht, wie sehr nachmals

1) Raynald. l. c. 1255, 53. 1256, 3—6. 1263, 53 sqq. Böhmer, Regesten v. J. 1246—1313. S. 37 ff. 351. 352. Lorenz, a. a. O. S. 145 ff.

Clemens IV. Grund hatte zu klagen, daß hauptsächlich Ottokar von Böhmen das Unglück des Reichs herbeigeführt habe [1]. Im Januar 1257 sprach sich sein Gesandter, wie wir sahen, für Richard aus, und am 1. April betheiligte sich sein Prokurator an Alfons' Wahl. Am 9. August ließ sich dann Ottokar wieder von Richard belehnen und später wollte er noch die Wahl eines Dritten veranstalten. Die Schwächung des Reichs war seinen Planen, im Osten für sich eine große Monarchie zu begründen, ungemein günstig [2].

Prinz Richard nahm die ihm angebotene Würde unbedenklich an und empfieng schon am 17. Mai desselben Jahres zu Aachen mit den altüblichen Insignien die Krönung, Alfons dagegen hat das Land, dessen König er sein wollte, niemals betreten. Die Empörung seines Bruders Heinrich und heftige Kämpfe mit den Mauren hinderten ihn daran. In Deutschland sollte ihn sein Kanzler, der Bischof Heinrich von Speier, vertreten, aber sein Anhang wurde immer kleiner, und seine wenigen Edikte waren ohne Kraft und Bedeutung. Viel zahlreicher sind Richards Dekrete, aber auch sie beziehen sich fast ausschließlich nur auf Verleihung oder Erneuerung verschiedener Privilegien für seine Anhänger, und von wahrer Regentengewalt tritt so wenig zu Tage, daß Pfalzgraf Ludwig und der Papst wiederholt das Reich für erledigt erklärten. Wohl kam Richard während der 15 Jahre, in denen er sich deutscher König nannte, viermal nach Deutschland, aber stets nur vorübergehend, so daß er ungefähr drei Viertheile dieser Zeit in England verlebte [3].

Richard und Alfons schickten alsbald Gesandte an Papst Alexander IV. und Jeder bat für sich um Anerkennung und um Verleihung der Kaiserkrone. Zugleich wurde die Bitte eines Jeden durch eine Anzahl befreundeter Fürsten unterstützt, und Papst Alexander scheint sich ziemlich stark auf Seite Richards geneigt zu haben, denn er betitelte ihn wiederholt in Briefen als **rex electus et coronatus**, ohne den Gegner in gleicher Weise zu ehren. Doch gab er keine Entscheidung, unerachtet er die Sache öfters mit den Cardinälen überlegte [4]. Sie war, wie wir sehen werden, noch gar nicht reif

1) **Raynald.** l. c. 1268, 43.

2) Lorenz, a. a. O. S. 158.

3) **Raynald.** l. c. 1263, 47. 55. Böhmer, Regesten v. J. 1198—1254. S. 287. Regesten v. J. 1246—1313 S. 357.

4) **Raynald.** l. c. 1257, 8. 1263, 40. 41. 48. Böhmer, Regesten v. J. 1246—1313 S. 325.

zur Entscheidung, und zudem war der Papst eben jetzt in so argbedrängter Lage, daß er sich wohl hüten mußte, durch schnelle Entscheidung für den einen Theil die Zahl seiner Gegner zu vermehren.

Schon vor seiner Krönung zum König beider Sicilien hatte Manfred die Gegner des Papstes in der Stadt Rom, namentlich den nach temporärem Sturz restituirten allmächtigen Senator Brancaleone, in dem Grade unterstützt, daß Alexander IV. im Frühjahr 1257 nach Viterbo fliehen mußte und die Hinrichtung oder sonstige Mißhandlung seiner Freunde nicht hindern konnte. Die Gewaltthaten dieser Art mehrten sich, als der Papst wegen der neuen Usurpation Manfreds (seiner Krönung) aufs Neue geistliche Waffen gebrauchte, und Manfred ließ jetzt seinen Feldhauptmann Parzival von Oria in den Kirchenstaat einrücken (J. 1259), um die Mark Ankona, das Herzogthum Spoleto und die Romandiola wegzunehmen, gerade jene Provinzen, welche neuerdings auch der Sarde annexirt hat. Einen vom Papst angebotenen Vergleich ablehnend machte Manfred im folgenden Jahre namentlich mit Hülfe der Sarazenen von Lucera (s. m. Concilgesch. Bd. V. S. 820) einen neuen Einfall ins päpstliche Gebiet, und jetzt gelang es ihm auch, in ganz Toscana die Gibellinen unter seinem Schutze zur Herrschaft zu bringen. Florenz wurde großentheils zerstört, und nur mit Mühe rettete Farinata Uberti seine schöne Vaterstadt vor völliger Vernichtung. Blos Lukka blieb eine Zuflucht der Guelfen. Aehnlich war die Lage der Dinge im nördlichen Italien. Ein Tyrann war gefallen, andere standen dafür auf, so in Verona die Scaliger, deren Grabmonumente noch jetzt Gegenstände der Bewunderung sind; Pallavicini aber (s. S. 10) wurde Manfred's Feldhauptmann in der Lombardei, und mit seiner Hülfe behauptete Martin della Torre fortwährend die Herrschaft in Mailand. Das sonst immer eifrig guelfische Mailand stand jetzt an der Spitze der Gibellinen, bis nach Martin's Tod (1263) sein Bruder Philipp della Torre sich dem Papst und der Kirche wieder näherte. Tiefbetrübt über solche Zustände starb Alexander IV. am 25. Mai 1261, gerade noch frühe genug, um nicht auch den Untergang des lateinischen Kaiserthums in Constantinopel zu erleben.

Bei seinem Tode waren nur acht Cardinäle am päpstlichen Hofe, und diese wählten nach mehr als dreimonatlicher Berathung den eben wegen eines Streites mit den Hospitalrittern anwesenden Patriarchen von Jerusalem als U r b a n IV. Es war dieß der bekannte Jakob Pantaleon, früher Archidiakon zu Lüttich, dann Bischof zu Verdun,

dem wir das schöne Fest Corporis Christi verdanken. Vom niedersten Stande, Sohn eines Schuhflickers zu Troyes in der Champagne, hatte er sich durch Tüchtigkeit, Rechtschaffenheit und Gelehrsamkeit von einer Würde zur andern emporgeschwungen, und übernahm jetzt das Pontifikat im klar ausgesprochenen Bewußtsein der vielen Bitterkeiten, die es ihm bringen werde. Gleich von Anfang an wurde er von den ungeduldigen Gläubigern des Kirchenstaats gequält, welche die zu den Kriegen gegen Manfred geliehenen Summen stürmisch zurückforderten. Zudem sah er ganz Italien in den Händen dieses Feindes, und dessen neueste, beim Stuhlwechsel gemachten Friedensverträge waren wieder der Art gewesen, daß der Papst, wenn auch noch so bedrängt, sie zurückweisen mußte. Dazu kam noch, daß Manfred eben jetzt (1262) durch Verheirathung seiner Tochter Constanze mit dem ältesten Sohne des Königs Jakob von Aragonien seine Macht noch verstärkte. Des Papstes Mahnung an den Aragonier, nicht darauf einzugehen, war erfolglos geblieben. In seinem Schreiben an ihn hatte Urban auch darauf hingewiesen, daß Manfred sogar seinem eigenen Neffen Conradin die Treue gebrochen habe [1]). Während des Interregnums war letzterer faktisch wieder in Besitz eines großen Theils vom ehemaligen Herzogthum Schwaben gekommen. Außer seinem Oheim Ludwig von Bayern waren namentlich der Bischof Eberhard II. von Constanz, aus dem Hause der Truchsesse von Waldburg, und der Graf Meinhard von Görz, seit 1259 Conradin's Stiefvater, hiefür thätig gewesen, und an Pfingsten 1262 trat der letzte Hohenstaufe zum erstenmal auf dem Hoftage zu Ulm als Herzog von Schwaben auf [2]). Kurz zuvor hatte seine Mutter Boten an Manfred gesandt, um die sicilische Krone zurückzufordern. Er aber wies das Ansinnen zurück und ließ jene Gesandten, als sie Militär werben wollten, durch Söldner überfallen und einen von ihnen tödten [3]).

Gleichzeitig tauchte auch, namentlich auf Betreiben des Erzbischofs Werner von Mainz (seit 1259) der Plan auf, sich von den beiden Prätendenten Richard und Alfons loszusagen und an ihrer Statt Conradin zu erheben. Aber Ottokar von Böhmen verrieth die

1) Raynald. l. c. 1262, 9 sqq.
2) Böhmer, Regesten v. J. 1196—1254 S. 283 ff.
3) Raumer, a. a. O. S. 473 ff.

Sache, und Urban IV. verbot jezt am 3. Juni 1262 die Wahl Conradins bei Strafe der Excommunikation [1]).

Urban war keineswegs gewillt, einen Hohenstaufen auf dem deutschen Throne zu sehen, vielmehr ging sein Plan dahin, in erster Linie durch freundliche Verhandlung zwischen Richard und Alfons es dahin zu bringen, daß Einer von beiden freiwillig zurücktrete; falls dieß aber nicht gelinge, wollte er selbst als Schiedsrichter die beiderseitigen Ansprüche prüfen und entscheiden [2]). Er befolgte sonach ganz dieselben Principien, wie sie sein großer Vorfahrer Innocenz III. im Streite zwischen Otto IV. und Philipp von Schwaben wiederholt aussprach (s. Conciliengesch. Bd. V. S. 685 ff. u. 695 ff.). Gleich nach seinem Amtsantritt hatten sich Richard und Alfons wie einst an Alexander IV. so auch an ihn gewandt, aber Jeder verlangte einfach für sich die Bestätigung und Krönung, und wollte gar nicht zugeben, daß sein Anrecht irgend bestreitbar sei und er die Entscheidung über seine und des Gegners Ansprüche dem Papst überlasse [3]). Unter solchen Umständen wies Urban ihre Gesuche einfach zurück (d. d. Viterbo v. 17. April 1262), andeutend, daß seine Anerkennung als Schiedsrichter nothwendig vorangehen müsse, ehe er entscheiden könne und wolle. Raumer (Bd. IV. S. 546) und Lorenz (Bd. I. S. 222) haben es den Päpsten übel gedeutet, daß sie sich nicht alsbald für einen der beiden Prätendenten aussprachen und ihr großes Ansehen in seine Wagschale warfen. Dadurch, meint man, wäre die Einheit des Reichs alsbald wieder hergestellt und Deutschland viel Elend erspart worden. Allein ein Rechtsspruch kann doch

1) Raynald., 1262, 5. Raumer, a. a. O. S. 547. Letzterer irrt jedoch, wenn er S. 546 diesen Plan zur Erhebung Conradins in die Zeit verlegt, wo K. Richard Gefangener der englischen Barone war, J. 1264—1265.

2) Dieß erhellt aus seinen Aeußerungen bei Raynald., 1263, 48. 49.

3) Raynald., 1262, 2. 3. In diesem Briefe sagt der Papst, die Gesandten Richard's und Alfons' hätten wiederholt erklärt: Se *nolle* in hoc ipsius sedis subire judicium. Mit Unrecht vermuthet Böhmer (Regest. v. J. 1246—1313 S. 326 unten), es müsse etwa velle statt nolle gelesen werden. Allein velle würde gar nicht in den Zusammenhang der Sache passen, denn der Papst gab so lange kein Urtheil, als die Parteien sein Richteramt nicht anerkannten. Auch im folgenden Jahre (1263, 44) sagt Urban, beide Parteien hätten Gewährung ihrer Wünsche verlangt, aber nicht in figura judicii; erst jüngstens habe Alfons vor dem Papst ut coram judice ein Gesuch vorgebracht (n. 45). Ebenso n. 48: der Papst habe aus gutem Grunde die Urtheilssprechung verschoben, zumal die Gesandten beider Parteien bis allerneuestens das judiciarium examen apostolicae sedis nicht gewünscht hätten.

nur dann zum Frieden führen, wenn beide Parteien den Richter anerkennen; ist dagegen seine Zuständigkeit von der einen Seite bestritten, so wird diese den Prozeß auch nach Fällung der Sentenz noch fortführen; ist seine Competenz gar von beiden Seiten nicht anerkannt, so kann sich der Richter nur lächerlich machen. Der leztere Fall war jezt vorhanden, und Urban handelte nur nach den Regeln des Rechts und der Klugheit, wenn er den Prätendenten die Alternative stellte: entweder verständigt euch selbst oder anerkennet gemeinsam mich als Schiedsrichter.

In Folge des päpstlichen Schreibens aus Viterbo vom 17. April 1262 glaubte Alfons von Castilien seiner Sache Vorschub zu leisten und den Papst auf seine Seite zu ziehen, wenn er ihn jezt so schleunig als möglich als Schiedsrichter anerkenne, und schickte schon im Januar 1263 eine viel ansehnlichere und größere Gesandtschaft an ihn nach Orvieto mit der Erklärung, da die Lage des faktisch Besitz Ergreifenden (wie Richard gethan) nicht besser sei (als die des Bittenden), so sollten seine Gesandten den Papst und die Cardinäle für ihn um die Kaiserkrone bitten und sein Anrecht vertheidigen, sei es vor einem ordentlichen oder außerordentlichen Gerichte [1]. Die nächste Folge war, daß jezt der Papst durch Dekret vom 7. August 1263 auch dem Alfons gerade so wie dem Richard den Titel rex electus beilegte. Er führte dabei an, daß schon sein Vorgänger und er selbst bei Beginn seines Pontifikats in einigen Briefen den Grafen Richard als rex electus et coronatus bezeichnet habe, daß aber diesem hieraus kein besonderes Recht erwachse, weil Solches mehr nur gelegentlich und Höflichkeitshalber geschehen und niemals eine eigentliche Entscheidung zu seinen Gunsten erfolgt sei. Doch solle ihm dieser Titel jezt nicht genommen werden (mit Ausnahme des Beisatzes coronatus, wovon unten), aber die Gerechtigkeit habe verlangt, das Gleiche auch Alfons zu gewähren, da er, wie man behaupte, von der Majorität der Wahlfürsten erhoben worden sei [2].

In Folge des hierin liegenden kräftigen Winkes und einer damit

1) Raynald. 1263, 38. Böhmer irrt, wenn er (a. a. O. S. 358 unten, das oben angeführte päpstliche Schreiben d. d. Viterbo am 17. April 1262 für eine Antwort auf dieß Schreiben des K. Alfons ansehen und so das bestimmt angegebene Datum des letztern verändern möchte. Es ist doch offenbar, daß in diesem letztern Alfons den Papst bereits als Richter anerkennt, während in jenem noch über solche Nichtanerkennung geklagt wird.

2) Raynald. 1263, 40 sqq.

verbundenen förmlichen Anfrage des Papstes geschah es, daß jezt auch die beständig am päpstlichen Hoflager anwesenden Gesandten Richards selbst ohne specielle Vollmacht ihres Herrn das päpstliche Entscheidungsrecht anerkannten, mit der Restriktion: soweit ihr Mandat Solches gestatte [1]). Da Richard über die Verleihung des Königstitels an Alfons sehr ungehalten war, suchte ihn der Papst durch Schreiben vom 31. August 1263 wieder zu beruhigen, indem er ihm vorstellte, wie Recht und Billigkeit Solches verlangt hätten. Wohl habe Alexander IV. nur Richard als rex electus et coronatus bezeichnet, aber es sei dieß ohne Beirath der Cardinäle geschehen, und wenn jezt das Wort coronatus weggelassen werde, so habe dieß darin seinen Grund, daß auch sonst in der Anrede oder Begrüßungsformel dieser Ausdruck nicht üblich sei. Da der Papst noch für keine der beiden Parteien entscheiden könne, hauptsächlich weil er jüngst erst einigermaßen (von Alfons) als Richter angesprochen worden sei, so habe er nothwendig beide gleichmäßig behandeln, beiden oder keinem den Königstitel geben müssen [2]).

Das nämliche Datum (31. August 1263) tragen noch zwei andere Briefe Urbans an Richard, die dem Hauptinhalt nach einander völlig gleich sind. Im ganzen ersten Theile und ebenso am Schlusse sind sie wörtlich identisch [3]), und hier spricht der Papst zuerst von der nöthigen concordia sacerdotii et imperii, bemerkend, das imperium müsse durch die sacerdotalis auctoritas dirigirt werden, das sacerdotium aber an der imperialis mansuetudo ein refugium tutum et pium finden. Die Erledigung der Kaiserkrone, fährt er fort, habe der Kirche viele und sehr große Nachtheile gebracht, Frevel und Häresien seien wieder stark aufgetaucht, Mord und Todtschlag und Gewaltthat und Unrecht aller Art häufig geworden. Dennoch habe die Kirche aus guten Gründen ihre Entscheidung verschoben, zumal die Gesandten beider Parteien bis allerneuestens (usque ad haec tempora) das judiciarium examen apostolicae sedis abgelehnt, der Papst aber vor Allem eine gütliche Beilegung des Streits zu erzielen gesucht habe. Diese Hoffnung gebe er auch jezt noch nicht auf, nachdem er jüngst Gesandte beider Theile gehört habe. — So weit geht der erste beiden Briefen gemeinsame Theil; im zweiten

1) Raynald. l. c. 1263, 51. 1264, 37.

2) Raynald. l. c. 1263, 40 sqq.

3) Raynald. l. c. 1263, 46 bis Mitte von n. 49 ist auch der Anfang des zweiten Briefes, ibid. n. 53.

werden die Aussagen der beiderseitigen Gesandten angeführt, und hier ist der zweite Brief viel vollständiger als der erste. Er enthält vor Allem, was die englischen Gesandten über die Art und Weise der Wahl eines deutschen Königs überhaupt und über die Hergänge bei der fraglichen Doppelwahl insbesondere vor dem Papst und den Cardinälen dargelegt haben. Natürlich führten sie dabei lauter Momente an, die zu Gunsten Richards sprachen. Seit unfürdenklichen Zeiten (**a tempore, cujus memoria non existit**) seien es 7 Fürsten, denen das Recht zustehe, einen deutschen König zu wählen [1]). Von diesen seien der Erzbischof von Mainz und der rheinische Pfalzgraf besonders befugt, den Termin für die neue Königswahl zu bestimmen, entweder gemeinsam oder falls der Eine nicht wolle oder nicht könne, so der Andere allein; im vorliegenden Falle der Pfalzgraf allein, wegen der Gefangenschaft des Erzbischofs von Mainz. So sei nun die Oktav von Epiphanie, der 13. Januar 1257, als Termin für die Königswahl anberaumt worden, aber der Erzbischof von Trier und die Seinen hätten dem Cölner und seinen Freunden den Eintritt in Frankfurt verweigert, so daß letztere, um die Frist nicht verstreichen zu lassen, die Wahl in der Nähe von Frankfurt, was auch erlaubt sei, vorgenommen hätten. So habe Richard die Stimmen von Cöln, Mainz (der Erzbischof von Cöln war Mandatar des Mainzer) und

---

1) **Raynald.** l. c. 1263, 53. Die englischen Gesandten referirten hier dem Papste offenbar unrichtig, wenn sie das Institut der 7 Churfürsten als ein sehr altes bezeichneten. Vor der Doppelwahl von Richard und Alfons erschienen uns nie sieben alleinberechtigte Wahlfürsten (s. Conciliengesch. Bd. V. S. 346. 385. 678. 689). Ob an der Wahl von Richard und Alfons wirklich nur 7 Fürsten oder noch einige weitere faktisch betheiligt waren, ist zweifelhaft. Matthäus Paris nennt mehr als sieben (**hist. angl. ad ann. 1257. ed. Paris 1644 p. 633**). Jedenfalls aber ist die Vermuthung von Lorenz (in s. Abhdlg. über die 7 Kurstimmen, Wiener Akad. 1855. Bd. 17 und in s. deutschen Gesch. Bd. I. S. 219 ff. vgl. S. 155 u. 417), der Papst habe die ganze Theorie von den 7 Churfürsten ersonnen, um dadurch, zumal darunter drei geistliche waren, alle künftigen Wahlen um so sicherer beherrschen zu können, in hohem Grade willkührlich. Wenn sich in der Entwicklung der Dinge in Deutschland die 7 Churwürden nicht bereits faktisch herausgestaltet hätten, so würde sie auch dieser päpstliche Brief an Richard nicht in's Leben gerufen haben, zumal er ja nur Resonanz des Richard'schen Referats war. Unmöglich aber konnte der Papst unter dem Vorgeben **relata refero** eine ganz eigene und neue Theorie mittelst einer Erzählung eines fingirten Herganges einschmuggeln. Eben weil über die beiden Wahlen Richards und Alfons' gerade heftiger Streit war, hätte er von beiden Seiten auch heftigen Widerspruch erfahren. Vrgl. **Phillips**, die deutsche Königswahl bis zur goldenen Bulle. Wien 1858.

der Pfalz auf sich vereinigt, und einige Tage später habe auch der König von Böhmen beigestimmt, worauf die Krönung ganz ordnungsmäßig in Aachen vollzogen worden sei (s. oben S. 13 f). Dazu komme, daß jezt alle Wahlfürsten mit einziger Ausnahme des Markgrafen von Brandenburg auf Richards Seite stünden (Arnold von Trier, das Haupt der castilischen Partei war 1259 gestorben und Heinrich II. von Vinstingen ihm gefolgt), und auch dieser werde leichtlich übertreten... Im Gegensatze hiezu, fährt der Papst fort, hätten die spanischen Gesandten die Wahl des Alfons vertheidigt und ausgeführt, daß jener 13. Januar nur Termin für Berathung nicht für Vornahme der Wahl gewesen sei; der Erzbischof von Trier, zugleich Stimmträger für Brandenburg, der Herzog von Sachsen und die Prokuratoren des böhmischen Königs seien rechtzeitig in Frankfurt eingetroffen, die Gegenpartei aber habe, weil sie nicht mit einer Menge Bewaffneter kommen durfte, auf den Feldern vor der Stadt die Wahl vorgenommen. Diese sei nichtig, zumal der Erzbischof von Cöln und der Pfalzgraf, letzterer wegen seiner Parteinahme für die Hohenstaufen, ersterer wegen Mißhandlung des B. von Paderborn mit dem Banne belegt gewesen seien; der Erzbischof von Mainz aber habe als Gefangener keinen freien Willen gehabt. Es sei darum die Wahl (von der Trierer Partei) zuerst auf den 25. März, dann auf den 1. April anberaumt und auch die Erzbischöfe von Cöln und Mainz nebst dem Pfalzgrafen dazu eingeladen worden. Sie seien nicht erschienen, und so habe jezt der Erzbischof von Trier in Uebereinstimmung mit dem Herzog von Sachsen, dem Markgrafen von Brandenburg und den Prokuratoren von Böhmen den König Alfons proklamirt (s. oben S. 13). Nachdem der Papst noch den Umstand, daß sein Vorgänger Alexander IV. dem Richard den Königstitel beigelegt, abermals als irrelevant dargestellt, fügt er (und von da an sind die beiden Briefe wieder gleichlautend) schließlich (von Nr. 51 an) noch bei: auch die Gesandten Richards hätten sich jüngst zur Annahme eines päpstlichen Urtheilsspruchs in dieser Streitfrage bereit erklärt, und so könnte jezt zur Entscheidung geschritten werden, aber der Papst wolle zuvor nochmals den Weg friedlicher Ausgleichung versuchen und zu diesem Zwecke Nuntien an die beiden Prätendenten schicken. Zugleich müsse er aber auch, weil zu einem Rechtsspruch aufgefordert, beide citiren, in der Weise, daß bis nächsten 2. Mai Jeder von ihnen tüchtige und gehörig bevollmächtigte Prokuratoren

schicke, damit der Streit (falls er nicht friedlich ausgeglichen werde) richterlich entschieden werden könne.

Natürlich ist von diesen beiden großentheils gleichlautenden Briefen nur einer an Richard abgegangen, der andere blos Entwurf geblieben. Sofort erschienen am 2. Mai 1264 wohl Bevollmächtigte von Alfons' Seite, nicht aber auch von Richard, und obwohl erstere jezt auf eine ihnen günstige Entscheidung drangen, prolongirte der Papst den Termin bis zum 30. November 1265 [1]), weil Richard durch den Aufstand der englischen Barone gegen ihn und seinen Bruder König Heinrich III. an der Vertheidigung verhindert, ja sogar fast anderthalb Jahre lang Gefangener der Barone war.

Unterdessen hatte sich Papst Urban wieder an Frankreich gewandt, um Carl von Anjou gegen Manfred zu bewaffnen, und obgleich Ludwig der Hl. diese Plane mißbilligte und Conradin für den rechtmäßigen Erben der sicilischen Krone erachtete, ging sein Bruder dennoch auf das päpstliche Anerbieten ein, theils durch eigene Herrschsucht theils durch den Hochmuth seiner Gemahlin gestachelt. Leztere, Beatrix von der Provence, wollte nicht mehr länger hinter ihren drei Schwestern zurückstehen, die sämmtlich auf Thronen saßen. Margaretha war mit Ludwig d. Hl., Eleonore mit Heinrich III. von England, Sanktia mit K. Richard von Deutschland vermählt. — Um dieselbe Zeit wurde Carl von Anjou von den Römern zum Senator erwählt, und da der Papst dieß nothwendig ungerne sah (weil Carl dadurch gerade in der Stadt Rom übermächtig wurde), war er nahe daran, wieder völlig mit ihm zu brechen, zumal er mit seiner Ankunft in Italien so lange zögerte und unterdessen Manfred immer weiter um sich griff. Um für seine persönliche Sicherheit besser zu sorgen, ging Urban jezt aus Orvieto nach dem sichern Perugia, starb aber gleich nach der Ankunft am 2. Oktober 1264.

In dieser schwierigen Zeit wählten die Cardinäle nach viermonatlichem Bedenken am 5. Februar 1265 ihren eben auf Gesandtschaftsreisen abwesenden Collegen, den Cardinal von St. Sabina, Guido Fulcodi, der sich Clemens IV. nannte. Er war aus St. Gilles an der Rhone in der Provence gebürtig, hatte sich in seiner Jugend als Rechtsgelehrter einen großen Namen und das besondere Vertrauen Ludwigs d. Hl. erworben. Nach dem Tode seiner Frau war er in den geistlichen Stand getreten und schnell

---

1) Raynald. l. c. 1264, 37 sqq.

zu hohen Würden emporgestiegen. Strenge Redlichkeit auf der einen, Welt- und Geschäftskenntniß auf der andern Seite zeichneten ihn aus. Als Legat aus England zurückkehrend war er eben in Frankreich, als er seine Erhebung erfuhr, und nur als einfacher Mönch verkleidet konnte er bei seiner Reise durch Oberitalien den Nachstellungen der Gibellinen entgehen und nach Perugia kommen. Fast ganz Italien war in den Händen Manfred's, und der Papst darum genöthigt, Carl von Anjou als Retter zu gebrauchen. Um ihm die Werbung eines Heeres zu erleichtern, durfte der Legat in Frankreich das Gelübde eines Kreuzzugs in das eines Kriegs gegen Manfred verwandeln. Um Ostern 1265 brach jezt Carl, nachdem endlich auch sein Bruder eingewilligt und Heinrich III. für seinen Sohn Edmund die Ansprüche auf Sicilien nicht mehr erneuert hatte, von Paris auf, und führte sein ziemlich kleines Heer nicht durch Oberitalien sondern übers Meer bis an die Küste von Rom. Manfred hatte die Einfahrt in die Tiber verrammeln und durch eine überlegene Flotte bewachen lassen. Dennoch gelang Carln die Landung und schon am 21. Mai stand er bei St. Paul vor den Thoren von Rom. Zwei Tage später hielt er seinen feierlichen Einzug in die Stadt, beschwur den mit dem Papst geschlossenen Vertrag und nahm jetzt eigenmächtig seine Wohnung im Lateran. Der Papst protestirte dagegen, da der Lateran das Patriarcheion von Rom und noch nie von einem Laien beansprucht worden sei. Zudem hatte Carl weder Soldaten noch Geld genug mitgebracht. Alles sollte der Papst liefern; aber die Kassen des Kirchenstaates waren völlig erschöpft, Kirchengut bereits in Menge versezt, Geld gar nicht oder nur zu schrecklichen Zinsen zu erhalten. Es ist begreiflich, wenn Clemens in dieser verzweifelten Lage die Ankunft Carl's und überhaupt die Existenz des apulischen Reiches verwünschte [1]).

Besser gestalteten sich die Dinge, als im Sommer und Herbst 1265 ein größeres französisches Heer durch Oberitalien heranzog. Mailand war, wie wir wissen, von der gibellinischen Seite zurückgetreten und leistete wenigstens keinen Widerstand, ähnlich Genua; positiv aber sprachen sich der Markgraf von Este, die Grafen von Savoyen und Montferrat und andere Herrn und Städte für den Papst und Carl von Anjou aus, und öffneten dem Heere des letztern ihre Straßen und Pässe. Wohl stellte sich ihm Pallavicini

1) **Martene**, thesaur. II, 186. 172.

mit starker Macht entgegen; Boso, der Tyrann von Cremona, verrieth seinen bisherigen Freund und ungehindert konnten die Franzosen im Dezember 1265 nach Rom kommen. Gleich darauf, an Epiphanie 1266, wurde Carl von fünf Cardinälen im Auftrag des Papstes feierlich zu Rom als König beider Sicilien gekrönt, eine Feierlichkeit, welche Clemens gegen Carl's Wunsch so lange verschoben hatte, bis dieser mit verstärkter Macht auftreten und auf Erfolg rechnen konnte. Wie gereizt aber die Stimmung zwischen Carl und dem Papst war, zeigen mehrere Briefe des letzteren, worin er sich über Carl's Eingriffe in Gerechtsame der Kirche, über die beständigen Geldforderungen der Franzosen und über die Frevel und Gewaltthaten beschwerte, welche sie sich, zum Theil wenigstens mit Carl's Vorwissen, gegen Kirchen, Cleriker und Laien durch Plünderung und Grausamkeit rc. erlaubt hätten. „Ich besitze, schreibt er einmal, weder goldene Berge, noch goldene Flüsse, und kann Steine nicht in Gold verwandeln," und an einer andern Stelle: „Du sollst wissen, daß wir Dich nicht beriefen, damit Du die Verkehrtheiten Anderer nachahmest und die Rechte der Kirche an Dich reißest, sondern Dich mit Deinem Rechte begnügest und vor Allem die römische Kirche, dann aber auch jede andere Kirche schützest und vertheidigest" [1]). Diese Mißstimmung ging so weit, daß der Papst am 21. Februar 1266 den Cardinälen die Frage vorlegte: ob man nicht Vergleichsverhandlungen mit Manfred anknüpfen solle [2]); er wußte nicht, daß die Würfel schon gefallen.

Richtig erkennend, daß jede Zögerung den Muth des französischen Heeres schwäche und die Armuth vermehre, war Carl gegen Ende Januars von Rom aufgebrochen, um durch die Engpässe bei Ceperano, Aquino, Monte Cassino und S. Germano in Apulien einzubrechen. Da wir diese Gegend erst jüngst bereist haben (Septbr. 1863), steht sie uns noch sehr lebhaft vor Augen, und wir können im Geiste dem französischen Heere fast Schritt für Schritt folgen. Wie noch jetzt war schon damals Ceperano die Südostgrenze des Kirchenstaates (s. Conciliengesch. Bd. V S. 720), aber diesem entrissen und von Graf Richard beherrscht, der mit Violante, einer natürlichen Tochter Friedrich's II. verheirathet war. Er und Jordan Lancia sollten die bei Ceperano gelegene Brücke über den Gariglianο vertheidigen, aber Graf Richard gestattete den Franzosen treulos den Uebergang. Einige

---

1) Raynald. l. c. 1266, 9 u. 7. Martene, thesaur. II, 267. Raumer, a. a. O. S. 513 f.

2) Martene, thes. II, 279.

wollten wissen, er sei von Carl bestochen gewesen, Andere fabelten, er habe an Manfred, der seine Frau geschändet, Rache genommen. Allein Violante war ja Manfred's eigene Schwester.

Nach diesem ersten Erfolge zogen die Franzosen in Eile gegen das stark befestigte San Germano, am Fuße von Monte Cassino in lieblicher Gegend gelegen, da, wo der Engpaß sich öffnet. Eine Nachlässigkeit der gar zu sichern Besatzung lieferte auch diesen wichtigen Platz schnell in die Hände der Franzosen (10. Februar 1266). Manfred verschanzte sich nun bei Capua, wo er mehrere feste Punkte, sein Heer aber Reichthum an Lebensmitteln hatte. Als die Franzosen seine Stellung umgehend östlich gegen Benevent zogen, eilte auch er dahin, und hatte sein Heer bereits in der Ebene vor der Stadt aufgestellt, als Carl nach zehntägigem beschwerlichem Marsche ankam. Beide Theile schritten sogleich zur Schlacht, und wenn Anfangs die schwerbewaffneten deutschen Ritter Manfred's im Vortheil waren, so wurde ihnen bald Carl's Befehl, in die Fugen ihrer Rüstungen zu stechen und ihre Pferde niederzustoßen, in hohem Grade verderblich. Dazu kam noch Verrath, so daß ganze Schaaren zu Carl übergingen, Andere flohen. Verzweifelnd stürzte sich Manfred mit wenigen Getreuen mitten unter die Feinde und wurde unerkannt erschlagen. Schlacht, Thron und Leben waren verloren, und erst nach zwei Tagen fand man den nackten Leichnam auf der Wahlstätte. Wegen des Bannes durfte er nicht in geweihter Erde bestattet werden. Auch seine Frau und Kinder geriethen in Carl's Gewalt und wurden in grausamer fast lebenslänglicher Haft gehalten. Wie die Franzosen in Benevent, das doch dem Papste gehörte, hausten, sagt uns letzterer selbst, wenn er wenige Tage später an Carl schrieb: „Ihr verschontet weder geistliches noch weltliches Gut, weder Stand noch Alter noch Geschlecht. Kreuzfahrer, welche Kirchen und Klöster beschützen sollten, haben sie geplündert, Heiligenbilder verbrannt, und selbst gottgeweihten Jungfrauen Gewalt angethan. Und dieß Rauben und Morden, diese entsetzlichen Frevel aller Art wurden nicht etwa verübt in der Hitze der Schlacht, sondern acht Tage lang dauerten sie unter Deinen Augen, und es geschah nichts, um die Ordnung wieder herzustellen. Wahrlich, so arg hat Friedrich II. als Feind der Kirche nie gehandelt! O des unseligen Feldzuges, der unseligen Aussicht, wenn man von dem, was am grünen Zweige geschieht (d. h. an einer päpstlichen Stadt), auf den dürren schließen muß" u. s. f. [1]).

1) **Martene**, thes. II, 298. 306. **Raumer**, a. a. O. S. 537.

Bald darauf hielt Carl festlichen Einzug in Neapel, und schweigend unterwarf sich das ganze Land, diesseits und jenseits der Meerenge. Ja in Bälde erhielt Carl sogar auch die Oberherrschaft in Tuscien und der Lombardei, unter verschiedenen Titeln als Schutzherr und Podesta, aber dieser Vergrößerung seiner Macht nach Außen entsprach nicht eine Consolidirung im Innern. Wer mit ihm in Berührung kam, sah sich durch ihn getäuscht, gekränkt, verlezt, bedrückt, mißhandelt. Wohl hatte er in Gemäßheit des mit dem Papste geschlossenen Grundvertrags die Privilegien der Kirche und des Clerus in dem eroberten Reiche, das ja Kirchenlehen war, gesetzlich wieder hergestellt, aber nebenbei that er das Möglichste zur Benachtheiligung der Kirchen und Geistlichen, weigerte sich auch, die dem Papste schuldigen Summen zu bezahlen und gebrauchte Ränke aller Art, um das Amt eines Senators von Rom beibehalten zu können. Seinen Unterthanen gegenüber entfaltete er ein Aussauge- und Bedrückungssystem ohne Grenzen, hemmte die allgemeine Handelsthätigkeit im Interesse des Fiskus, ersann unerhörte Steuern und Abgaben, vernichtete alle corporative und ständische Freiheit sammt der Selbstständigkeit der Gerichte, hob aus Haß gegen die Staufer fast alle alten Gesetze und langgewohnten Einrichtungen auf und übte überall schreckliche Willkühr und Grausamkeit. Dazu kam noch sein beständiger Geldmangel und die arge Erschöpfung der Staatskassen in Folge der Vergabungen an den habgierigen eingewanderten französischen Adel. „Man muß anerkennen, sagt Raumer, daß Papst Clemens IV. seinen Schützling auf's dringendste und preiswürdigste zu allem Guten ermahnte, auf's unverhohlenste dessen Fehler tadelte [1]).

Unter solchen Umständen war es kein Wunder, wenn sich die Augen und Herzen von Tausenden in Italien wieder auf Conradin richteten, und viele Städte und Herrn unter Zusicherungen aller Art ihn als Retter herbeiriefen. Gleichzeitig dachte man aber auch in Deutschland wieder an Conradin's Erhebung, und Clemens IV. beauftragte darum seinen Legaten in England, Cardinal Ottobonus, Alles zu thun, um die deutschen Wirren zu enden. Richard und Alfons sollten bis Epiphanie nächsten Jahres (1267) ihre Ansprüche durch Bevollmächtigte dem Papste vorlegen und von ihm Entscheidung erwarten. Auf dieß hin beschloß König Richard, baldigst wieder nach Deutschland zu gehen und beauftragte einstweilen den König Ottokar von Böhmen,

1) Raumer, a. a. O. S. 565.

die Reichsgüter auf der rechten Seite des Rheins gegen Conradin zu schützen [1]).

Letzterer war unterdessen gegen die Einladungen der Italiener nicht taub gewesen, hatte zahlreiche Verbindungen angeknüpft, den Titel eines Königs von Sicilien angenommen, eifrige Agenten und sogar einen Vicekönig bestellt. Schon am 18. Novbr. 1266 verbot ihm der Papst in einem feierlichen Akte zu Viterbo solche Schritte und bedrohte Alle mit dem Bann, die ihm beistehen würden. Da dieß nichts nützte, erneuerte und verschärfte er an Coena Domini 1267 die Sentenz und citirte Conradin auf Peter und Paul j. J., damit er sich persönlich wegen seiner Excesse entschuldige. Ungefähr gleichzeitig, im April 1267, erließ er Schreiben an Florenz und Pisa voll der heftigsten, kaum entschuldbaren Ausfälle gegen den giftigen regulus (= kleiner König oder kleine Schlange), den Abkömmling der großen Schlange (Friedrich II.), und war damit einverstanden, daß Carl von Anjou Militär nach Tuscien sandte, um die gibellinische Bewegung zu unterdrücken [2]).

An Epiphanie 1267 waren, wie der Papst verlangt hatte, Bevollmächtigte von Richard und Alfons vor ihm zu Viterbo erschienen, aber sie brachten spitzfindige Exceptionen aller Art vor, und die spanischen insbesondere wollten keine hinlänglichen Vollmachten haben, so daß Clemens IV. sein Befremden darüber nicht zurückhalten konnte und ihnen Mariä Verkündigung 1268 als neuen Termin anberaumte. Zugleich machte er dem König Alfons bemerklich, daß er Richard gegenüber deßhalb im Nachtheil sei, weil er die deutsche Krone noch nicht in Aachen erhalten habe. Ueberhaupt wünschte er, daß Alfons auf seine Ansprüche verzichte [3]).

Trotz aller Mahnungen Carl's von Anjou und des Papstes zog Conradin von seinem Oheim Ludwig von Bayern und seinem Stiefvater Meinhard von Görz begleitet, aber gegen den Wunsch seiner Mutter, im Spätsommer 1267 mit 10,000 Mann über die Alpen, nachdem er zuvor noch für den Fall seines kinderlosen Ablebens seinen Oheim zum Erben seiner Güter, sowohl der Allode als Lehen, in Deutschland und Italien eingesetzt, an alle deutschen Fürsten

1) Raynald. l. c. 1266, 36. Böhmer, Regesten v. J. 1246—1313. S. 48.

2) Raynald. l. c. 1267, 2. 1268, 4—9 incl. Martene, thesaur. T. II. p. 456—458 u. 525. 574.

3) Raynald. l. c. 1267, 22—31.

aber ein Manifest zur Darlegung seiner Rechte und mit der Bitte um Beistand erlassen hatte [1]). Am 20. Oktober erreichte er Verona, von den Scaligern eingeladen und festlich empfangen, von Gesandten vieler Städte und Herrn begrüßt. Was ihn bewog, hier fast drei Monate zu verweilen, ist unbekannt, gewiß aber, daß sich beträchtlicher Mangel an Geld zeigte, so daß Conradin seinem Oheim und seinem Stiefvater verschiedene Güter verpfändete. Auch kehrten jetzt viele seiner Begleiter nach Hause zurück, nachdem sie zuvor aus Armuth Pferde und Waffen verkauft hatten. So soll die Zahl von 10,000 Mann auf 3000 herabgeschmolzen sein, und sogar Oheim und Stiefvater nahmen jetzt Abschied von Conradin. Die Vorwürfe, welche ihnen Raumer deßhalb machte, hat Böhmer wenigstens theilweise beseitigt [2]).

Um dieselbe Zeit als Conradin über die Alpen zog, erhoben sich in Apulien die Sarazenen von Lucera zu seinen Gunsten, und was noch wichtiger war, auch der Senator von Rom, Heinrich von Castilien, trat auf seine Seite (Okt. 1267). Dieser Prinz, von seinem Bruder Alfons X. von Castilien wegen Untreue vertrieben, war Jahrs zuvor mit Hülfe Carls von Anjou Senator in Rom geworden; jetzt aber, weil es ihm Vortheil zu bringen schien, schloß er Bündniß mit Conradin und pflanzte überall die hohenstaufischen Fahnen auf. Wahrscheinlich geschah es auch mit seiner Zustimmung, daß sein Bruder Friedrich, von Tunis unterstützt, zu Gunsten Conradin's einen Angriff auf die Insel Sicilien machte. Fast ganz Sicilien erklärte sich für Conradin, und nur einige der größern Städte, durch ihre Besatzungen genöthigt, blieben auf französischer Seite [3]).

Als der Papst die Ankunft Conradin's in Verona erfuhr, sprach er den Bann über ihn aus und verbot ihm weiter in Italien vorzuschreiten unter Androhung, daß er sonst auch das Königreich Jerusalem verliere. Als Conradin dennoch am 19. Januar 1268 Pavia betrat und die Reise gen Pisa fortsetzte, erließ Clemens ein neues Dekret, worin er ihn auch der Krone von Jerusalem verlustig erklärte, auf's Neue vor das päpstliche Gericht citirte und alle seine Anhänger und Helfer mit dem Banne belegte. Genannt werden besonders Ludwig von Bayern, Graf Meinhard von Görz und Prinz

---

1) Böhmer, Regesten v. J. 1198—1254. S. 285. 287.
2) Raumer, a. a. O. S. 576 f. Böhmer, a. a. O. S. 287 f.
3) Raynald. l. c. 1268, 15. Raumer, a. a. O. S. 581 ff.

Friedrich von Castilien. Das Edikt erging an Coena Domini den 5. April 1268. Am gleichen Tage kam Conradin nach Pisa und errang mit Hülfe der ihm sehr ergebenen Pisaner und Sienenser solche Vortheile, daß ihm in Bälde der Weg nach Rom offen stand, wo er von Senator Heinrich und vom Volke wie ein Kaiser empfangen wurde. Am 18. August rückte er sofort mit seinem Heere von Rom gegen Apulien, aber nicht auf dem gefährlichen Wege über Ceperano, welchen Carl von Anjou einst gewählt und jetzt stark befestigt hatte, vielmehr zog er unvermuthet östlich über das ganz unbewachte Gebirg und kam so an die schönen Ufer des See's von Celano, ohne daß sein Gegner eine Ahnung davon hatte. Jetzt erst eilte dieser von Lucera, das er belagerte, heran, stellte sich Conradin in der palentinischen Ebene zwischen Tagliacozzo, Scurcola und Alba gegenüber, und hier kam es am 23. August 1268 zu jener für das staufische Haus so verderblichen Schlacht. Conradin's Heer war das stärkere und hatte bereits glänzend gesiegt, den Feind verjagt, wie man glaubte, sogar den König Carl von Anjou getödtet. Es war aber der Marschall von Cousance, der des Königs Rüstung trug. Letzterer hatte sich mit nicht mehr als 800 Rittern unter Erard von Valery, der diese List ersonnen, in einen Hinterhalt gelegt, und als die Sieger sich sorglos der Freude hingaben oder auch einzelne Abtheilungen die fliehenden Franzosen verfolgten, brach Carl plötzlich aus dem Verstecke hervor, jagte die Ueberraschten und vielfach gar nicht Bewaffneten in wilde Flucht und eroberte das Lager der Deutschen bei Scurcola. Alles zerstreute sich; Conradin selbst floh mit einigen Freunden, namentlich Friedrich von Baden [1]), nach Rom. Sie wurden ehrenvoll empfangen, fanden aber statt thätiger Hülfe bald eine zweideutige Gesinnung des wetterwendischen Volkes und eilten darum nach Astura (südlich von Rom am Meere), um von hier aus nach Sicilien zu kommen. Sie waren bereits zur See, da erfuhr der Herr von Astura, Johannes Frangipani, daß sie vornehme Flüchtlinge aus dem Lager von Scurcola seien, und ließ sie, um Beute zu machen, durch ein bewaffnetes Schiff nach Astura zurückbringen. Conradin glaubte, von einem Frangipani wegen

1) Friedrich war der Sohn des Markgrafen Hermann VI. von Baden-Baden, der seinem Bruder Rudolf die badischen Lande abtrat, als er sich mit Gertrude, der Erbin von Oestreich vermählte, 1248. Er starb 1250. Sein Sohn und Erbe Friedrich wurde von Ottokar von Böhmen aus Oestreich verdrängt, und ging nun mit Conradin, dessen Freund er schon seit längerer Zeit war, nach Italien.

der zahllosen Wohlthaten, die sein Großvater dieser Familie zugewandt, nichts fürchten zu müßen und gab sich ihm vollständig zu erkennen, unter Beifügung großer Versprechungen, wenn er ihn rette. Aber Frangipani überlegte so lange, ob Conrad oder Carl von Anjou ihm mehr nützen könne, bis der Stand seines Gefangenen allgemein bekannt und er von Carl zu dessen Auslieferung gezwungen wurde. Conradin und seine Begleiter wurden nun unter dem Hohn der Feinde nach Neapel ins Gefängniß gebracht, Alle, die auf seiner Seite gestanden, grausam verfolgt, ganze Städte zerstört, Apulien und Sicilien durch Schrecken zur Unterwerfung gezwungen [1]. Papst Clemens, der sich Anfangs über den Sieg Carl's gefreut, machte ihm jetzt strenge Vorwürfe über die horribilis desolatio, die durch seine frevelhaften Beamten im Reiche entstanden sei. Es sei kaum möglich, daß das Wehgeschrei und der Jammer der Unglücklichen nicht zu den Ohren des Königs gekommen sein solle, daß er nichts wissen solle von der Schändung so vieler Frauen und Jungfrauen, von den vielen Erpressungen und Räubereien u. s. f. [2]. Aber Carl hörte nicht, und die einzige Folge war vielleicht, daß er seinen Plan, auch Conradin zu morden, in legale Form hüllen wollte. Er bestellte ein Gericht, dem er persönlich die Anklage vorlegte: „Conradin sei ein Frevler gegen die Kirche, ein Empörer und Hochverräther an seinem (!) rechtmäßigen König, und darum sammt seinen Genossen des Todes schuldig.“ Alle Richter, den einzigen Robert von Bari ausgenommen, sprachen Conradin von der Anklage frei, weil er als Prätendent in gutem Glauben an sein Recht gehandelt habe; der König aber bestätigte das Votum des Einzelnen [3]) und Conradin wurde am 29. Oktober 1268 auf dem neuen Markte zu Neapel vor der Carmeliterkirche enthauptet. Das gleiche Loos traf auch seine Freunde Friedrich von Baden, Gerhard von Pisa und Galvan von Lancia sammt den zwei Söhnen des letztern und mehreren Andern [4]. Die Leichen wurden in ungeweihter Erde verscharrt, jetzt aber befinden sich die Gebeine Conradin's und Friedrich's von Baden in

---

1) Raumer, a. a. O. S. 587 ff. 594 ff. Raynald. l. c. 1268, 10—16. Martene, thes. T. II. p. 584.

2) Raynald. l. c. 1268, 32—36.

3) Ueber ähnliches Unrecht Friedrich Barbarossa's s. m. Conciliengesch. Bd. V. S. 510.

4) Raumer, a. a. O. S. 606 ff. Böhmer, Regesten v. J. 1198—1254. S. 289.

der Kirche S. Maria del Carmine zu Neapel, wo auch das schöne Marmordenkmal von Thorwaldsen steht, das der jüngst verstorbene König Max II. von Bayern, als er noch Kronprinz war, dem Verwandten seines eigenen Hauses [1]), dem letzten Sprößling der Staufer errichten ließ. Daß Papst Clemens durch das schaale Wortspiel Mors Conradini vita Caroli den Mord gebilligt habe, ist schon von Raumer und Andern als unwahr dargestellt worden und ebenso falsch ist die Sage, er habe in einem benachbarten Hause der Hinrichtung Conradin's zugeschaut. Letzteres ist allerdings von Carl von Anjou geschehen, Clemens aber war gar nicht in Neapel, sondern zu Viterbo.

Durch ein am 18. Mai 1268 von hier erlassenes Dekret hatte er den für Richard und Alfons anberaumten Termin, weil die Gesandten des letztern nicht erscheinen konnten, auf den 1. Juni 1269 hinausgerückt, und am 7. November 1268 den von einigen deutschen Fürsten, hauptsächlich Ottokar von Böhmen befürworteten Plan, statt der beiden Prätendenten einen dritten zu wählen, abermals zurückgewiesen. Dabei führte er ihnen zu Gemüth, wie gerade ihre Uneinigkeit und Veränderlichkeit Schuld an dem Unglück des Landes sei, und namentlich Ottokar habe zuerst dem einen und dann dem andern der beiden Prätendenten seine Stimme gegeben. Bald darauf starb Clemens IV. am 29. November 1268 [2]), gerade um die Zeit, als König Richard zum viertenmal in Deutschland erschien, um dem erwähnten Plan einer neuen Königswahl entgegenzuwirken. Der von ihm jezt zu Worms im April des folgenden Jahres 1269 abgehaltene Reichstag zeigte deutlich, daß er nur noch am Rhein Ansehen besaß, während der weitaus größere Theil der Fürsten seine Einladung gar nicht beachtete. Die Hauptthat dieses Reichstags war die Erneuerung des rheinischen Landfriedens. Ueberdieß war Richard auf Abschaffung der allen Handel und Verkehr schwer drückenden Accise und Zölle bedacht [3]). Nachdem er sich, seit acht Jahren Wittwer, am 15. Juni 1269 mit einem deutschen Fräulein, der schönen Beatrix von Falkenstein, vermählt hatte, kehrte er nach England zurück und erließ auch von hier aus wieder manche Dekrete zur Ordnung deutscher Verhältnisse, freilich nur Partikularinteressen einzelner Anhänger, überhaupt nur Gegenstände von kleineren Dimensionen betreffend [4]).

1) Conradin's Mutter Elisabeth war aus dem Hause Wittelsbach.
2) Raynald. l. c. 1268, 42. 43 sqq. 54.
3) Böhmer, Kaiserregesten v. 1246—1313. S. 49 f.
4) Böhmer, a. a. O. S. 50 f.

Eben jezt rüstete König Ludwig d. Hl. von Frankreich zum lezten Kreuzzug. Schon i. J. 1248 hatte er, wie bekannt, in richtigem Plane durch einen Angriff auf Aegypten dessen Sultan zur Herausgabe Jerusalems nöthigen wollen und bereits Damiette erobert, war aber bei dem weiteren Zuge gen Cairo mit seinem Heer in Gefangenschaft gerathen und erst im Mai 1250 unter Rückgabe Damiettes und Zusicherung einer Million Byzantiner wieder freigelassen worden. Er eilte jezt mit den Resten seiner Schaaren nach Palästina, wo er in vierjährigem Aufenthalt den Christen manchen kleinen Vortheil verschaffte; aber außer Standes, Großes zu erzielen, trat er im April 1254 die Rückkehr an. Er wurde von seinem Volke jubelnd empfangen, hielt aber sein Gelübde noch immer nicht für gelöst, und als Clemens IV. wiederum das Kreuz predigen ließ, versammelte er seine Großen am 25. März 1267, stellte ihnen unter kräftiger Anrede die Dornenkrone des Herrn vor Augen und empfieng auf's Neue das Kreuz aus den Händen des Legaten. Seinem Beispiele folgten seine Söhne und Vettern, auch der König von Navarra und viele andere Großen. Die zu einem Kreuzzug nöthigen Gelder erlangte er großentheils mit Hülfe des Papstes, seines Freundes und ehemaligen Rathes (S. 22), der den französischen Clerus zu diesem Zwecke mit einem vierjährigen Zehnten belastete, und die zum Theil sehr heftigen Remonstrationen dagegen durch Drohung mit Entziehung der Beneficien niederschlug. Gleichzeitig belegte der König auch die Laien mit einer Steuer für das hl. Land, während er andererseits selbst eifrig bedacht war, Allen zu restituiren, die er irgend durch strenge Strafen oder Eingriffe in ihren Besitz u. dgl. beschädigt zu haben glaubte. Besondere Commissäre mußten deßhalb das ganze Land bereisen. Im Interesse des Kreuzzugs erneuerte er auch den Frieden mit England und opferte manche Summe zur Gewinnung hoher Theilnehmer. Am Schlusse seiner Vorbereitungen machte er dann noch im Februar 1270 sein Testament voll von Schenkungen an Kirchen und Klöster, bestellte den Abt von St. Denis und Herrn Simon von Nesle zu Reichsverwesern, trat dann am 15. März 1270 die Reise an und ging über Clugny nach Aiguesmortes, einem Hafen westlich von der Rhonemündung, wo sich mit Beginn Mai's die Kreuzfahrer sammeln sollten. Da manche mit ihrer Ankunft gezögert, konnte er erst am 2. Juli, von seinen drei ältesten Söhnen begleitet, zur See gehen. Bei Cagliari, wo auch der König von Navarra und Andere sich anschloßen, faßte man den Plan, vor Allem Tunis anzugreifen. Man

wollte so verhindern, daß Aegypten von da Unterstützung erhalte; überdieß soll Carl von Anjou diesen Plan befürwortet haben, weil Tunis seit einigen Jahren den an Sicilien schuldigen Tribut (wegen Handelserlaubniß) verweigert hatte. Auch versprach Carl, in Bälde selbst mit einem beträchtlichen Heere vor Tunis erscheinen zu wollen. Am 17. Juli kam Ludwig in der Bai von Tunis an und die Ausschiffung erfolgte fast ohne allen Widerstand der Sarazenen. Sofort würde das benachbarte alte Carthago erobert; aber es begannen jezt auch die Angriffe der Feinde, und wiederholt mußte man gegen sie zu dem Mittel schreiten, welches in unsern Tagen auch Marschall Pelissier in Afrika handhabte. Man warf Feuer in ihre unterirdischen Schlupfwinkel. Mit größeren Unternehmungen wollte man zuwarten, bis Carl von Anjou mit Verstärkung aus Sicilien käme; allein unterdessen entstanden bösartige Seuchen, durch die afrikanische Hitze und durch verdorbene Speisen veranlaßt. Außer vielen Andern starb am 3. August Ludwig's zweitältester Sohn, Prinz Johann, welcher im Jahre 1250 zu Damiette geboren war; ihm folgte am 7. August der päpstliche Legat und der König selbst starb nach dreiwochentlicher Krankheit am 25. August 1270 im 56. Jahre seines Alters, dem 40. seiner Regierung, ein christlicher Held auch im Tode. Alsbald huldigte man seinem ältesten Sohne Philipp III., und es kam endlich auch Carl von Anjou mit seinen Schiffen und Schaaren. Nachdem noch ein paar Schlachten für die Christen glücklich ausgefallen, bot der König von Tunis den Frieden an, und die Häupter des Kreuzheeres gingen darauf ein, weil sie wegen der Krankheiten kein längeres Verweilen in Afrika wagen wollten. So wurde am 30. Oktober ein zehnjähriger Friede geschlossen. Der König von Tunis bezahlte die Kriegskosten, gab alle christlichen Gefangenen frei, erlaubte den Christen, in seinem Gebiete zu wohnen und Kirchen zu bauen, und verpflichtete sich zur Forentrichtung eines noch vergrößerten Tributs an Sicilien. Der Friede war schon geschlossen, als der Erbprinz Eduard von England mit seinem Vetter Heinrich, dem Sohne des deutschen Königs Richard, und einem beträchtlichen Heere zur Hülfe herbeikam. Es war zu spät, und man trat sofort am 18. Novbr. die Rückreise an. Schon die Fahrt nach Sicilien war für Viele verderblich, 18 Schiffe wurden bei einem Sturme von den Wellen verschlungen und auch nach der Ankunft in Sicilien wurden noch Viele das Opfer der Krankheit oder sonstigen Unglückes. In Trapani (nordwestliche Spitze Siciliens) starb König Theobald von Navarra,

zu Cosenza in Unteritalien die junge Königin Isabella von Frankreich, Gemahlin Philipp's IV., in Folge eines Sturzes vom Pferde [1]).

In Trapani hatten sich die verschiedenen Abtheilungen des Kreuzheers getrennt, und Prinz Eduard von England ging nun nach Palästina, um seinem Gelübde noch weiter zu entsprechen, seinen Vetter Heinrich aber beauftragte er, zurückzukehren und für ihn die Gascogne zu verwalten. Prinz Heinrich schloß sich darum von Palermo aus dem Zuge des französischen Königs an, der jezt über Rom durch Mittel- und Oberitalien der Heimath zueilen wollte [2]).

Seit mehr als zwei Jahren war der päpstliche Stuhl erledigt und die Cardinäle, zu Viterbo, wo Clemens IV. gestorben war, zu einer Neuwahl versammelt, schienen gar keine Verständigung finden zu können. Bereits zeigten sich die unseligen Folgen des durch Berufung Carl's von Anjou gesteigerten französischen Einflusses in Italien. Der italienischen stand jezt eine französische Partei im Cardinalscollegium kampfgerüstet entgegen. Um eine Ausgleichung anzubahnen, erschienen König Philipp von Frankreich und Carl von Anjou auf der Heimreise des erstern persönlich zu Viterbo (9. März 1271), aber auch ihr Bemühen war vergeblich. Da geschah es, daß ihr Begleiter, der englische Prinz Heinrich, zu Viterbo von zwei flüchtigen englischen Rebellen, den Grafen Simon und Guido von Montfort-Leicester, in einer Kirche ermordet wurde (13. März). Sein Leichnam wurde nach England gebracht und von dem tiefbetrübten Vater, dem deutschen König Richard, am 20. Mai feierlich beigesezt, gerade einen Tag vor der Ankunft der Gebeine Ludwigs des Hl. zu Paris. Einige Monate später wurde König Richard durch einen Schlagfluß gelähmt, und starb am 2. April des folgenden Jahres [3]).

Nach langen Streitigkeiten waren die 15 zu Viterbo versammelten Cardinäle unter Zustimmung des abwesenden Cardinalbischofs Johann von Porto, übereingekommen, die Wahl via compromissi Sechsen aus ihrer Mitte zu überlassen und diese wählten am 1. September 1271 den trefflichen Thebald von Piacenza, aus dem Hause Visconti, Archidiakon von Lüttich, der sich eben in Ptolemais befand, um nach Jerusalem zu gehen. Die übrigen Cardinäle stimmten bei, das Wahldekret wurde ihm durch Mönche überbracht, und wie man

1) Scholten, Ludwig d. Hl. 1855. Bd. II. S. 161 ff. u. 187—214.

2) Pauli, Gesch. v. England, Bd. III. S. 835.

3) Raynald., 1271. 34. Pauli, a. a. O. S. 835 ff. Böhmer, a. a. O. S. 330 und 51. Scholten, a. a. O. S. 215.

von ihm verlangte, reiste er alsbald nach Italien und kam, von Carl von Anjou begleitet, am 10. Februar 1262 zu Viterbo an. Er nannte sich Gregor X. und erließ sogleich von Viterbo aus, noch vor seiner Consekration, Aufforderungen, dem heiligen Lande zu Hülfe zu kommen. Hatte er ja doch vor seiner Abreise aus Ptolemais in einer Predigt über Psalm 136, 5: „Vergeß ich dein, Jerusalem, so werde meine Rechte vergessen", dieß feierlich zugesagt. Auch schickte er selbst ungesäumt ein kleines Kreuzheer dahin ab. Am 27. März 1272 empfing er zu Rom Consekration und Krönung und erließ dabei als Norm für die Zukunft eine ausführliche Verordnung über die Art und Weise dieser Festlichkeiten, vier Tage später aber publicirte er bereits jene Dekrete, wodurch er die Christenheit auf den 1. Mai 1274 zu einer allgemeinen Synode berief. Es sollte durch sie hauptsächlich eine Reform in der Kirche bewirkt, eine Union mit den Griechen erzielt und Hülfe für das hl. Land herbeigeführt werden. In gleichem Sinne schrieb er etwas später auch an den Kaiser und an den Patriarchen von Constantinopel, und hoffte auch ihre Bethätigung an der Synode, zumal Michael Paläologus schon früher entschieden unionsfreundliche Gesinnung an den Tag gelegt hatte [1]).

Außerdem wandte Gregor sogleich seine Aufmerksamkeit auch dem deutsch-römischen Kaiserreich zu, welches durch den Tod Richards erledigt war. Alfons von Castilien hatte auf die Nachricht von dem Ableben seines Gegners sogleich Gesandte an Gregor geschickt, damit er ihm einen Tag zur Salbung und Krönung bestimme, und den Churfürsten verbiete, unterdessen einen Andern zu wählen. Nach gepflogener Berathung mit den Cardinälen und nachdem die spanischen Deputirten alle ihre Gründe entwickelt, wies der Papst beide Bitten ganz entschieden und unfreundlich zurück, indem Alfons' Lage durch Richards Tod nicht im Geringsten besser geworden sei, und den Churfürsten ohne sie zu hören ihr Recht nicht suspendirt werden könne. Auch wollte er das von seinem Vorfahrer dem Carl von Anjou ertheilte Mandat, als Vikar des Reichs Tuscien und die Lombardei zu verwalten, nicht zurücknehmen und war sehr ungehalten, ja drohte sogar mit dem Banne, als Alfons Truppen in Oberitalien einrücken ließ, um hier die kaiserliche Macht zu occupiren [2]). Ungefähr gleichzeitig forderte Gregor die deutschen Fürsten, die von Alfons

1) Raynald. 1271, 7—20 incl. 1272, 1—11 incl. und 21—30 incl. auch bei Mansi, T. XXIV. p. 22 sqq. und Harduin, T. VII. p. 658 sqq.
2 Raynald. 1272, 38. 39.

nichts mehr hören wollten (seine alten Freunde waren sämmtlich gestorben), zu einer neuen Wahl auf, mit dem Beisatz, daß er sonst gezwungen wäre, in Gemeinschaft mit den Cardinälen selber für das Reich zu sorgen [1]). Den letztern Gedanken und Grundsatz hatte früher auch Innocenz III. ausgesprochen (s. Conciliengesch. Bd. V. S. 685 u. 696). Entweder auf Gregors Aufforderung hin oder schon aus eigenem Antrieb begannen die deutschen Fürsten seit Sommer 1272 über die Neuwahl zu berathen. Die Angabe einer böhmischen Quelle (Annal. Ottokar. bei Pertz, Script. T. IX. p. 189), daß die Krone zuerst dem König Ottokar von Böhmen angetragen, von ihm aber abgelehnt worden sei, ist von Lorenz (deutsche Gesch. Bd. I. S. 419 ff.) gleich der ähnlichen alten Sage (s. S. 11 f.) abgewiesen und dahin reducirt worden, daß allerdings eine Gesandtschaft der Fürsten in Prag erschienen sei, aber wahrscheinlich zunächst nur um über die zwei Vorfragen zu verhandeln: welche Fürsten stimmberechtigt seien und wie die Macht des neuen Kaisers den großen Fürsten gegenüber beschränkt werden müsse (durch ihre Willebriefe d. h. Zustimmungserklärungen zu allen seinen wichtigen Handlungen). Wie dem sei, gewiß ist, daß Erzbischof Werner von Mainz, aus dem Hause der Grafen von Eppstein, schon mit Beginn des Jahres 1273 ein Bündniß mehrerer Fürsten zum Zwecke einer Verständigung herbeiführte. Er schloß am 16. Januar 1273 zu Lahnstein innige Freundschaft mit dem mächtigsten weltlichen Fürsten am Rheine, dem Pfalzgrafen Ludwig (s. S. 12), und versprach auch dessen Versöhnung mit den Erzbischöfen von Cöln und Trier zu erwirken. So waren jezt die vier rheinischen Churfürsten geeinigt, und zugleich beauftragte der Papst den Erzbischof von Trier, den Pfalgrafen von dem Banne zu absolviren, dem er durch Unterstützung Conradins verfallen war. Auch schloßen nun die rheinischen Churfürsten den Vertrag, daß wenn drei von ihnen sich auf einen Candidaten verständigen würden, der vierte unbedingt beistimmen wolle. Damit hatten sie sich die Majorität der 7 Churstimmen gesichert, und nach einer Urkunde vom 1. September 1273 scheinen sie ihre Augen in erster Linie auf den Pfalzgrafen selbst gelenkt zu haben. Falls seine Erhebung nicht zu erreichen sei, solle Graf Sifrid von Anhalt oder Rudolf von Habsburg

---

1) Böhmer, fontes, T. II. p. 112. Baerwald, de electione Rudolfi. 1855. p. 4. Lorenz, deutsche Gesch. im 13. u. 14. Jahrh. Bd. I. S. 414.

gewählt werden [1]). Für letztern sprach insbesondere sein Freund, Burggraf Friedrich von Nürnberg, der in diesen Angelegenheiten vielfach den Vermittler machte, und auch Werner von Mainz hatte den Grafen Rudolf auf seiner Reise nach Rom persönlich kennen und schätzen gelernt.

Alsbald war er, wenigstens schon um die Mitte Septembers, der entschiedene Candidat der rheinischen Fürsten und verabredete jezt schon die Verheirathung seiner ältesten Tochter Mechtild mit dem Pfalzgrafen, der vor zwei Jahren zum zweitenmal Wittwer geworden war. Ein ähnliches Eheversprechen zwischen Agnes von Habsburg und Herzog Albrecht von Sachsen gewann die sächsische Churstimme, und gleichzeitig trat auch Brandenburg auf Rudolfs Seite. Dieser aber schloß jezt Waffenstillstand mit dem Bischof von Basel, mit dem er eben in Fehde lag. Zum anberaumten Wahltag schickten auch Ottokar von Böhmen und Herzog Heinrich von Bayern (des Pfalzgrafen jüngerer Bruder) ihre Deputirten, denn beide machten auf die 7. Churstimme Anspruch. Aber die andern Fürsten anerkannten das Recht Böhmens nicht, und sprachen die 7. Stimme Bayern zu, in der Weise, daß selbe unter Ludwig und Heinrich getheilt werde, und ersterer sonach anderthalb Stimmen habe. Ihm übertrugen jezt die Fürsten am 29. September 1273 zu Frankfurt die Promulgation ihrer einstimmigen Wahl Rudolphs, die Krönung aber folgte am 24. Oktober zu Aachen. Bekannt ist, wie der neue König, als bei Ertheilung der Lehen das Reichsscepter fehlte, schnell ein Crucifix ergriff und damit die Belehnungen vollzog, was als treffliches Omen betrachtet wurde. Nach den schrecklichen Zeiten des Interregnums freute man sich innig und allgemein eines tüchtigen Königs [2]).

1) Rudolf, Graf v. Habsburg (Habichtsburg, jezt Ruine im Canton Aargau) und von Kiburg (im jetzigen Canton Zürch), zugleich Landgraf zu Elsäß, hatte ausgedehnte Besitzungen im südwestlichen Deutschland, und war keineswegs, wie ihn die Feinde nannten, ein „armer" Graf, sondern wohl der mächtigste Herr in dem ehemaligen, nach Conradins Tod nicht mehr restituirten Herzogthum Schwaben. Vgl. Kopp, Gesch. v. d. Wiederherstellung und dem Verfalle des hl. röm. Reiches. Bd. I. S. 15 ff. Bd. II. 1. S. 581 ff. Böhmer, Regesten v. J. 1246—1313. S. 52 f. Lorenz, deutsche Gesch. Bd. I. S. 434 f.

2) Böhmer, a. a. O. S. 51 ff. und 358 f. Die Aktenstücke über Wahl und Krönung Rudolfs finden sich bei Pertz, Leg. T. II. p. 382—394, darunter eine ausführliche Beschreibung der Krönungsfeier, ordo coronationis.

2.

Der Protestantismus und das Urchristenthum [1].

Von Anfang an trat der Protestantismus mit der Prätension auf, das Urchristenthum, welches im Papismus bis zur Unkenntlichkeit entstellt worden sei, zurückgebracht und wiederhergestellt zu haben. Ja, dieser Gedanke war bei den Reformatoren bis zu der Stärke vorgedrungen, daß sie den Altgläubigen geradezu den christlichen Namen verweigerten, und sie dagegen als „Schlangensamen", als eine „Grundsuppe von Sophisten", und als „Heiden" bezeichneten, wie solches auf dem Regensburger Religionsgespräche im Jahre 1546 geschah.

Uebrigens ist die fragliche Behauptung, welche unwillkührlich an die Novatianer, Katharer u. dgl. erinnert und sich schon bei den ältesten Sekten findet, nicht auch mit den Reformatoren wieder erstorben, sondern muß heute noch da und dort auf Kanzeln und Kathedern bei besonders feierlichen Veranlassungen zur Hervorbringung eines Knalleffektes dienen. Es scheint darum nicht überflüssig, diesen Gegenstand auf's Neue in Untersuchung zu ziehen, und seiner Erörterung einige Blätter zu widmen, nachdem unter den Protestanten ehemals Matthias Flacius und Genossen ganze Bände darüber vollgeschrieben und sich vergeblich bemüht haben, das Unnachweisbare zu beweisen.

Schon von vornherein ist es nicht glaubwürdig, daß die Kirche Christi zwölf volle Jahrhunderte hindurch in Finsterniß und Todesschatten gesessen sei, vom heiligen Geiste gänzlich verlassen, bis in Sachsen der Stern aufgieng, der die Wolken durchbrach, das Dunkel besiegte, und aus dem Labyrinthe der katholischen Kirche heraus an

---

1) Aus der Tübg. theolog. Quartalschr. 1845, mit Verbesserungen.

dem Faden einer neuen Ariadne den Rückweg in das Urchristenthum wieder entdeckte. Ich sage, es ist dieß von vornherein unglaubwürdig, denn was wäre sonst aus der Verheißung des Herrn geworden, daß die Pforten der Hölle seine Kirche nicht überwältigen sollen? Diese Bedenken steigern sich noch, wenn wir uns erinnern, wie mancher andere damit zusammenhängende Selbstruhm Luthers und seiner Verehrer vor dem Lichte der Geschichte verschwindet. Ich meine z. B. all das Gerede von Wiederauffindung der ganz verloren gegangenen Bibel, wie sie früher „unter der Bank" gelegen und erst durch Luther wieder hervorgezogen worden sei. Wir wissen ja, daß es schon vor der lutherischen wenigstens dreißig deutsche Bibelübersetzungen gab, und daß Luthers Einsicht in die Bibel keineswegs unvermittelt wie eine Oase in der Wüste dasteht, daß vielmehr schon das bekannte Sprüchwort: Si Lyra non lyrasset, Lutherus non saltasset, die Quelle bezeichnet, aus der jener manche seiner exegetischen Kenntnisse schöpfte.

Doch wir wollen jetzt die Frage wegen der Bibelübersetzungen und des Bibelverständnisses vor Luther beruhen lassen und uns lieber mit unserer Hauptfrage beschäftigen, ob der Protestantismus sich seiner Aehnlichkeit mit dem Urchristenthum zu rühmen befugt sei?

Statt aller ausführlichen Antwort könnten wir freilich auf Apostelgeschichte 2, 42 verweisen, wo die alten Christen mit den Worten geschildert werden, „treu beharreten sie in der Lehre der Apostel." Wir könnten im Gegensatz hievon auf die Leipziger Disputation hinweisen, wo Luther bereits den Brief Jakobi, als „stroherne Epistel" verwerfend in die urchristliche „Treue gegen die Lehre der Apostel" eine Bresche geschossen hat, durch welche von nun an die Kritiker seiner Schule einbrechend ein Bollwerk der apostolischen Lehre nach dem andern zerstörten, bis endlich der neue David (Strauß) die ganze Festung in die Luft sprengte und die Seinen von allen Banden der „Treue gegen die Lehre der Apostel" befreite.

Man wird uns hiegegen freilich auf die die andere Seite des Protestantismus einnehmende Schaar der Bibelgläubigen verweisen und uns zeigen, wie sie andächtig dem heiligen Buche ihre Verehrung bezeugen; aber gerade ihnen gegenüber möchten wir darthun, wie wenig auch sie zu jener Prätension Berechtigung haben.

Daß der protestantische Lehrbegriff solche Ansprüche nicht unterstütze, ja daß er vielmehr von dem Glauben der alten Kirche

sehr merklich und in sehr wichtigen Punkten verschieden sei, dieß im Ganzen wie im Einzelnen nachzuweisen, ist Aufgabe der Symbolik und Polemik, und erstere hat sich auch in neuer Zeit wieder diesem Geschäfte mit unläugbarem Ruhme und nachhaltiger Wirkung unterzogen. Ihre Leistungen überheben uns daher in diesem Punkte einer neuen Untersuchung, und wir wollen darum unsern Blick, statt auf das Dogma, lieber auf das Leben, den Cult, die Disciplin und Verfassung der ältesten Kirche richten, um mit den gewonnenen Resultaten sofort die analogen Gestaltungen im Leben der protestantischen Religionsgesellschaft vergleichen zu können. So bildet denn unsere Abhandlung eine Art Anhang zu einer jeden Symbolik und eine Ergänzung dieser auch in unsern Zeiten so wichtigen theologischen Disciplin.

Um gleich mit einem bedeutenden Punkte zu beginnen, so gehört das eifrigste Festhalten an der kirchlichen Einheit zu den hervorragenden Erscheinungen des Urchristenthums. Schon der Apostel Paulus hat die Gläubigen den einen, ungetheilten Leib Christi genannt, und auf diese Einheit einen besondern Nachdruck gelegt [1]). Ganz in seinem Geiste sprachen sich die apostolischen Väter aus. „Warum", schreibt der römische Clemens, „warum sind Spaltungen unter Euch? Haben wir nicht einen Gott und einen Christus? Ist nicht ein Geist der Gnade über uns ausgegossen? Ist nicht die gleiche Berufung durch Christus uns Allen zu Theil geworden? Warum trennen und zerreißen wir die Glieder Christi, und warum empören wir uns gegen unseren eigenen Leib?" [2])

So deutlich fordert also Clemens die kirchliche Einheit, ja sein ganzer herrlicher Brief hat nur den einen Hauptzweck, die gestörte Einheit der Kirche wieder herzustellen; sein Zeitgenosse aber, der heilige Ignatius von Antiochien wird nicht müde, das Gleiche zu predigen. Wie Johannes der Evangelist bis an seinen Tod die Worte: „Kindlein, liebet einander" beständig wiederholte, so rief auch sein großer Schüler Ignatius bis an sein Ende den Gläubigen zu: „Bewahret die Einheit." „Es ist euer Gewinn", schreibt er z. B. an die Epheser, „in vollkommener Einheit zu verharren, auf daß ihr Gottes theilhaftig werdet" [3]).

---

1) 1. Cor. 12, 12—27.
2) I. Clem. ad Cor. c. 46.
3) Ign. ad Ephes. c. 4.

Diese kirchliche Einheit manifestirte sich aber in der Urkirche in zweierlei Richtungen, einerseits als Einheit des Glaubens, und andererseits als Einheit des organischen Zusammenhangs in der kirchlichen Verfassung.

Von dieser doppelten Einheit spricht Ignatius, wenn er die Magnesier ermahnt: „es soll bei euch ein Gebet, ein Flehen, ein Sinn, eine Hoffnung herrschen, in Liebe und vollkommener Freude; denn es gibt ja auch nur einen Christus, über den nichts geht. Kommet darum Alle zusammen, wie in einen Tempel Gottes, wie an einen Altar, wie zu einem Jesus Christus, der von dem einen Vater ausgegangen, und zu dem einen zurückgekehrt mit ihm vereinigt ist" [1]. Fast noch deutlicher weist er auf diese doppelte Einheit hin, wenn er den Gläubigen zu Philadelphia in Kleinasien zuruft: „fliehet alle Spaltung und Irrlehre" [2], und: „wer sich dem Urheber einer Spaltung anschließt, kann das Reich Gottes nicht erben" [3]. Es springt von selbst in die Augen, daß Irrlehre und Spaltung gerade die Gegensätze jener beiden Richtungen der kirchlichen Einheit sind, und daß Ignatius vor der Negation warnt, um die Position zu empfehlen. Und richtig erkennt dieser große apostolische Vater auch den nothwendigen Zusammenhang zwischen beiden Richtungen der kirchlichen Einheit, denn er verlangt in seinem Briefe überall die Einheit in der Kirchenverfassung zu dem Zwecke, damit die Einheit des Glaubens bewahrt werde. Buchstäblich spricht er dieß selbst in seinem Briefe an die Philadelphener aus, mit den Worten: „es gibt viele Wölfe (er meint die Häretiker), welche die zu Gott Wandelnden fangen möchten; aber wenn ihr einig seid, so können sie euch nicht beikommen" [4]. Darum haben unter seinen sieben Briefen sechs zu ihrem Hauptinhalte den Satz: „seid einig mit dem Bischof, den Priestern und Diakonen, damit das Unkraut Satans, die Irrlehre, nicht unter euch aufkommen kann."

Welches große Gewicht Ignatius auf die Einheit des Glaubens lege, davon gibt jedes Blatt seiner Briefe unverkennbares Zeugniß. „Wer den göttlichen Glauben", sagt er, „durch falsche

1) Ignat. ad Magnes. c. 7.
2) Ignat. ad Philad. c. 2.
3) Ibid. c. 3.
4) Ignat. ad Philad. c. 2.

Lehre verderbt, der ist befleckt, und dem ewigen Feuer verfallen; ebenso derjenige, welcher einen solchen anhört" [1]). Ja, Ignatius will, daß man die Häretiker „wie böse Thiere fliehe, weil sie wüthende Hunde seien" [2]), und „daß man nicht den geringsten Umgang mit ihnen haben, weder öffentlich, noch privatim mit ihnen reden, sondern nur für sie beten solle" [3]).

Mit nicht geringerem Nachdrucke spricht er auch von der Einheit des kirchlichen Organismus. „Ihr müßt allesammt", schreibt er den Smyrnäern, „dem Bischof gehorchen, wie Jesus Christus dem Vater; und dem Presbyterium, wie den Aposteln; die Diakonen aber müßt ihr ehren, wie das Gebot Gottes. Ohne den Bischof darf Niemand irgend eine kirchliche Handlung vornehmen. Jenes Abendmahl soll für kräftig gehalten werden, welches unter dem Bischofe oder dem, dem er es aufgetragen hat, gehalten wird. Wo der Bischof ist, da soll auch die Gemeinde sein, wie die katholische [4]) Kirche da ist, wo Christus ist. Ohne den Bischof ist es nicht erlaubt, zu taufen, oder das Abendmahl zu feiern, sondern nur das, was er billigt, ist auch Gott gefällig" [5]).

Die Einheit des kirchlichen Organismus beschränkte sich aber schon im Urchristenthum nicht auf die einzelne Gemeinde oder Diöcese, sondern verband sie alle zu einem großen, gemeinsamen, heiligen Ganzen, zu dem einen, untheilbaren Leibe Christi, wie der Apostel sagt. Schon der Ausdruck *καθολικὴ ἐκκλησία* bei Ignatius ist aus dieser Anschauung hervorgegangen; noch deutlicher aber sprechen für uns einige Stellen aus dem Martyrium des heiligen Polykarpus. Die Gemeinde von Smyrna nämlich meldete in einem uns noch erhaltenen Schreiben den Tod dieses ihres ehrwürdigen Bischofs der Gemeinde von Philomelium in Phrygien, „und allen Paroikien der heiligen und katholischen Kirche an allen Orten" (*καὶ πάσαις ταῖς κατὰ πάντα τόπον τῆς ἁγίας καὶ καθολικῆς ἐκκλησίας παροικίαις*) [6]). Der heilige Polykarp selbst aber betete vor seinem Tode noch „für die ganze katholische Kirche des Erd-

1) Ignat. ad Ephes. c. 16.
2) Ibid. c. 7.
3) Ign. ad Smyrn. c. 4. u. 7.
4) Dieser Ausdruck kommt hier zum erstenmal vor.
5) Ignat. ad Smyrn. c. 8.
6) Martyrium S. Polycarpi Praef. in meiner Ausgabe der Patres Apostolici ed. IV. p. 272.

kreises“ (ἁπάσης τῆς κατὰ τὴν οἰκουμένην καθολικῆς ἐκκλησίας) [1]).

Um dieselbe Zeit mit Polykarp, d. i. in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, lebte der Verfasser des eigenthümlichen Werkes: „Der Hirte des Hermas“, wahrscheinlich von Hermas, einem Bruder des römischen Bischofs Pius I. geschrieben [2]). Wie deutlich aber diesem Schriftsteller des Urchristenthums die genannte doppelte Einheit der Kirche in's Bewußtsein getreten sei, mag sich aus Folgendem zeigen. Hermas stellt die Kirche unter dem Bilde eines Thurmes vor, dessen Steine so fest aneinander gefügt sind, daß er aus einem einzigen Steine gebaut zu sein scheint (tanquam ex uno lapide aedificata) [3]). Dieß rühre, heißt es weiter unten, daher, weil die in den Bau der Kirche aufgenommenen Gläubigen in der vollkommensten Einheit lebten und leben [4]). In ähnlicher Weise wird dem Hermas auch im dritten Buche wieder die Kirche unter dem Bilde eines Thurmes gezeigt, der aus einem einzigen Steine gebaut zu sein scheine, weil, wie das Bild gedeutet wird, auch die Kirche ein Leib sei, mit einem Geiste, einem Sinne, einem Glauben, einer Liebe (unum corpus ejus, unus intellectus, unus sensus, una fides eademque charitas [5]). Und um die Einheit im Glauben gleichsam noch deutlicher auszusprechen, sagt er: die in den Thurm eingefügten Steine glänzen alle auf gleiche Weise, weil bei ihnen *una fides atque charitas* statt habe [6]).

Zu den Schriftstellern des Urchristenthums gehört auch der heilige Justinus, welcher in seinem Dialogus mit dem Juden Trypho sich also äußert: „die Gläubigen seien eine Seele, eine Gemeinde, eine Kirche (τοῖς ... ὡσὶ μιᾷ ψυχῇ καὶ μιᾷ συναγωγῇ καὶ μιᾷ ἐκκλησίᾳ) [7]). Denselben Gedanken sprach Justin auch sonst in diesem berühmten Dialog aus, z. B. §. 42: „wie man beim menschlichen

---

1) Martyrium S. Polycarpi c. 8. Ebendaselbst p. 280.

2) Diese von uns schon öfter vertheidigte Ansicht (Quartalschrift, Jahrg. 1839, S. 170 ff. und Patres Apost. Proleg. p. XCIII.) haben auch die gelehrten Benediktiner von Solesmes in Frankreich in ihren Origines de l'église romaine T. I. p. 145 ausgesprochen.

3) Pastor Hermae, Lib. I. Visio III. c. 2.

4) Ibid. c. 5.

5) Pastor Hermae, lib. III. Similitudo IX. capp. 13 et 18.

6) Ibid. c. 17.

7) Justin., Dial. c. Tryphone. §. 63.

Körper sehen kann, daß sich zwar viele Glieder zählen und unterscheiden lassen, aber zusammen doch nur einen Leib bilden; so werden die Gläubigen, obgleich ihrer Viele sind, doch, da sie nur Eines sind, mit dem einen Namen, Kirche, bezeichnet."

Einen majestätisch-kräftigen Ausdruck hat die kirchliche Einheit bei dem heiligen Irenäus gefunden, der ein Schüler des heiligen Polykarp, im zweiten Jahrhundert die Kirche von Gallien leitete. Er aber schrieb also: „Die von den Aposteln und ihren Schülern empfangene Lehre und den Glauben bewahret die Kirche, obgleich über die ganze Erde zerstreut, mit solcher Sorgfalt, als ob sie nur ein einziges Haus bewohnte. Und sie glaubt an diese apostolische Ueberlieferung gleichmäßig, als ob sie nur eine Seele und ein Herz hätte; und verkündet, predigt und überliefert diese Lehre so einstimmig, als ob sie nur einen Mund hätte. Wohl sind die Sprachen in der Welt verschieden, aber die Kraft der Ueberlieferung ist eine und dieselbe; und weder die Kirchen in Germanien, noch die in Iberien, noch die im Lande der Celten, noch die im Morgenlande, noch die in Aegypten und Libyen, noch die in den mittäglichen Ländern gelegenen Kirchen haben einen andern Glauben oder eine andere Ueberlieferung; sondern wie die Sonne für die ganze Welt eine und dieselbe ist, so leuchtet auch überall gleichmäßig die eine Predigt der Wahrheit," und: „da es nur einen einzigen christlichen Glauben gibt, so kann der Gelehrte ihn nicht erweitern, der Ungelehrte ihn nicht schmälern" [1]. Aehnlich sagt derselbe Kirchenvater etwas später: „die gesammte Kirche hat einen und denselben Glauben in der ganzen Welt" [2].

Ein besonderes Werk über die kirchliche Einheit hat ungefähr zwei Menschenalter später der heilige Cyprian, Bischof von Carthago geschrieben, wobei er von dem Gedanken ausgeht: „die Häresien und Schismen habe der Satan veranlaßt, um den Glauben zu zerstören und die Einheit zu zerreißen, die Kirche aber sei nur eine, welche zunehmendes Wachsthum ausdehnt und vermehrt. Auch die Sonne habe viele Strahlen, aber doch nur ein Licht, der Baum viele Zweige, aber doch nur einen Stamm; so sei auch die Kirche ein Licht, welches seine Strahlen in die ganze Welt ausdehne, ein Licht, das sich überall verbreite, ohne daß ein Theil von dem Ganzen sich trennen könnte.

1) Iren., adv. Haereses. Lib. I. c. 10. §. 2.
2) Ibid. §. 4.

Sie sei ein Baum, der in reichlicher Fülle seine Aeste über die ganze Erde ausstreckt, eine Quelle, welche ihre Gewässer weit und breit entsendet" [1]). „Wer diese Einheit nicht festhält, der hält auch das Gesetz Gottes nicht fest, hält den Glauben nicht fest, hält das Leben und das Heil nicht fest. Die Kirche ist der ungenähte, untheilbare Rock Christi" [2]). „Es ist nur ein Gott, und ein Christus, und eine Kirche, und ein Glaube, und die ganze Schaar der Gläubigen ist durch Eintracht zur Einheit eines Körpers vereint" [3]). Aehnliche kräftige Aeußerungen über die Einheit der Kirche finden sich wohl noch an hundert anderen Stellen in den Werken desselben Kirchenvaters, und einer wichtigen davon werden wir selbst in Bälde begegnen; das Bisherige aber genügt sicherlich zur Erhärtung des Satzes, daß die kirchliche Einheit, sowohl des Glaubens als des organischen Zusammenhanges in der Kirchenverfassung, eine der hervorragendsten Erscheinungen im Urchristenthum gewesen sei, eine Erscheinung, worauf schon die allerältesten Kirchenväter den größten Nachdruck gelegt haben.

Mit diesem Resultate wenden wir uns jetzt zur protestantischen Religionsgesellschaft, um sie mit der Kirche der Urzeit in diesem Punkte zu vergleichen. Aber eigentlich kann man von Vergleichung da nicht reden, wo das tertium comparationis fehlt. Während nämlich das Urchristenthum sich durch die innigste kirchliche Einheit auszeichnet, macht sich der Protestantismus andererseits durch die größte Zerrissenheit und Gespaltenheit bemerklich. Und an diesem Krebsschaden leidet er seit seiner Entstehung. Von Anfang an sehen wir den Protestantismus in zahlreiche Sekten zerspalten. Da sind zuerst die Zwickauer Propheten in Verbindung mit Carlstadt, die von der lutherischen Form der Neuerung sich trennend, eine zweite sogenannte Kirchenverbesserung herbeiführten. Wieder eine weitere Form des Protestantismus ging um die gleiche Zeit durch Zwingli von Zürich aus; eine andere führte Thomas Münzer in Thüringen durch; in der Schweiz verdrängte Calvin den Zwinglianismus aus einem großen Theile seines Gebietes; eine ganz eigenthümliche Gestaltung des Protestantismus wurde durch die Fleischeslust eines Tyrannen nach England verpflanzt; neue Formen und Lehren suchte und verbreitete in seinem abenteuerreichen Leben Schwenk-

1) Cyprian. de unitate. Opp. ed. BB. Paris 1726. pp. 194. 195.
2) Ibid. p. 196.
3) Ibid. p. 202.

feld, Edler von Ossing; zum größten Aerger Luthers wurde selbst seine nächste Umgebung durch den Cryptocalvinismus zerspalten; in den Niederlanden konnten Beil und Blut den Arminianismus nicht verdrängen; in Süd und Nord, im Osten und Westen setzten sich Antitrinitarier an; und mit schrecklichen Zügen sind die Streitigkeiten zwischen Episcopalisten und Puritanern in die Jahrbücher der englischen Geschichte geschrieben. Ja, hören wir Luthern selbst, wie er über den totalen Mangel an Einheit im Protestantismus klagt. So lange der Papst regierte, sagt er, sei es stille gewesen von Rotten, denn der Starke habe seinen Hof mit Frieden inne gehabt. Jetzt aber sei ein Stärkerer über ihn gekommen, und da nun der leidige Teufel sehe, daß es mit seinem bisher im Pabstthum praktizirten Poltern und Rumpeln nicht mehr gehe, greife er ein neues an, und poltere heraus mit mancherlei wilden Dünkeln, Glauben und Lehren. „Dieser will keine Taufe haben, jener läugnet das Sakrament, ein Anderer setzt noch eine Welt zwischen dieser und dem jüngsten Tage, Etliche lehren, Christus sei nicht Gott, Etliche sagen dieß, Etliche das, und sind schier so viel Sekten und Glauben, als Köpfe. Kein Rültze ist jetzt so grob, wenn ihm was träumet oder dünkt, so muß der heilige Geist ihm eingegeben haben, und will ein Prophet sein" [1]).

Aber, wird man fragen, ist nicht vielleicht später die Einheit in den Protestantismus zurückgeführt worden? — Keineswegs, im Gegentheil, der Spaltungen und Sekten wurden es immer mehrere, Quäker, Herrnhuter, Methodisten, Mennoniten, Collegianten, Latitudinarier, Levellers, Irvingianer, Momiers, Swedenborgianer, Rosenkreuzer zc. schossen wie Pilze auf, so daß ihre Zahl in Bälde Legion war. Jede Partei zerfiel wieder in kleinere Parteilein, jede Sekte in Sektlein, bis in einzelnen Ländern, wie in Amerika, Luthers Wort fast wörtlich in Erfüllung ging: „so viel Köpfe, so viel Sekten." An einem gesunden Stamm wachsen nicht so viele Schwämme.

Doch nicht blos in große Parteien ist der Protestantismus zerrissen, fast noch mehr ist jede seiner Parteien in ihrem eigenen Bereiche zerfahren. Nehmen wir eine protestantische Stadtgemeinde; sie bekennt sich äußerlich zu der gleichen Form des Protestan-

1) Brief an die Christen zu Antwerpen, v. J. 1525. De Wette, Luthers Briefe, Bd. III. S. 61.

tismus, aber in Wahrheit gehören ihre Mitglieder verschiedenen Richtungen, zum Theil unversöhnlichen Gegensätzen an, und von wenigen protestantisch-theologischen Facultäten Deutschlands möchte man behaupten, daß ihre Mitglieder auch nur in den Hauptdogmen des Christenthums übereinkämen. Oder stellen wir uns eine Synode protestantischer Prediger vor Augen. Wo ist in neuer Zeit eine solche gehalten worden, deren Mitglieder auf die drei ersten Fragen des Christenthums: „gibt es einen persönlichen Gott," und „drei Personen in dieser einen Gottheit" und „ist Christus der wahre Gottmensch" — die gleiche Antwort gehabt hätten? Sehen wir nur, wie kläglich die Provinzialsynode von Berlin im November 1844 die Frage wegen der Einheit des Glaubens zu umgehen für Noth fand. „Eine buchstäbliche Verpflichtung auf die Symbole" ward abgelehnt, und der Willkühr des Einzelnen in Auffassung der heil. Schrift Thür und Thor weit geöffnet. Oder soll ich an die im Jahre 1842 zu Paris gehaltene Conferenz der protestantischen Prediger Frankreichs erinnern, wo der Gegensatz und die Polemik zwischen Rationalisten und Altgläubigen bis zum Spektakel sich steigerte? Einer der heftigsten Vertreter des Rationalismus, Coquerel, Pfarrer in Paris, rief hier den sogenannten Rechtgläubigen zu: „Glauben Sie sogar an die Trinität?" Und Keiner antwortete „Ja!" Nur in dem Antrage auf Erhöhung ihrer Besoldungen sind alle diese Herren einig geworden.

Der Protestantismus ist also zerrissen und in zahllose Parteien gespalten; und dieß muß so sein, weil er das Princip der Autorität verworfen, sein ganzes Gebäude von Anfang an auf Subjektivität gegründet hat; aber eben dadurch legt er in einem wichtigen Punkte seinen großen Unterschied vom Urchristenthum an den Tag, welches auf die kirchliche Einheit einen solchen Nachdruck gelegt hat, daß schon die ältesten Kirchenväter den Satz extra ecclesiam nulla salus mit der größten Bestimmtheit ausgesprochen haben. Ignatius von Antiochien sagte: „verharret in der Einheit, damit ihr Gottes theilhaftig werdet," und: „wer nicht innerhalb des Altares ist, geht des göttlichen Brodes verlustig" [1]). Und an einem anderen Platze: „wer sich einem Sektirer anschließt, wird das Reich Gottes nicht erben;" dagegen: „jeder, der mit Gott und Christus verbunden

1) Ignat. ad Ephes. c. 4 u. 5.

ist, der ist auch mit dem Bischof verbunden"[1]). Cyprian aber sagt: „wer die Kirche Christi verläßt, kann auch der Gnadengaben Christi nicht theilhaft werden," und: „wer die Kirche nicht zur Mutter hat, kann auch Gott nicht zum Vater haben"[2]). Als den Mittelpunkt und sichtbaren Ausdruck dieser Einheit betrachtete schon die urchristliche Kirche den Bischof von Rom, als den Nachfolger Petri. Ich will nicht darauf hinweisen, daß schon in frühesten Zeiten, als der Apostel Johannes noch lebte, die von Spaltungen heimgesuchte Gemeinde von Korinth nicht bei dem großen Apostel in dem nahen Ephesus, sondern bei Clemens, dem Nachfolger Petri, in dem entfernteren Rom Abhülfe suchte und fand[3]). Etwas später schrieb Ignatius von Antiochien wegen seines bevorstehenden Martyrthums an die Kirche von Rom, und gibt dieser den ausgezeichneten Ehrentitel: „Vorsteherin des Liebebundes," d. i. der Christenheit. Wir haben von ihm noch sechs andere Briefe an andere christliche Gemeinden, aber keine von diesen, obgleich z. B. auch Ephesus die Metropole einer großen Provinz war, wird mit einem ähnlichen Prädikate beehrt. In demselben zweiten Jahrhundert legte auch der heilige Irenäus, ein Kleinasiate von Geburt (also zunächst der griechischen Kirche angehörig), Priester und später Bischof von Lyon, seine Achtung gegen Rom, als den Einheitspunkt der Kirche, in einer klassischen Stelle an den Tag. „Den Häretikern," sagt er, „halte er nur den Glauben der römischen Kirche entgegen, und überführe sie so der Neuerung, denn mit der römischen Kirche müsse, wegen ihres ausgezeichneten Vorrangs, jede Kirche übereinstimmen[4]).

---

1) Ignat. ad Philad. c. 3.

2) Cyprian, de unitate ecclesiae. Opp. ed. BB. Paris 1726. p. 195.

3) Vgl. I. Clem. ad Corinthios c. 1.

4) Iren. adv. Haer. Lib. III. c. 3. §. 2. Die nur mehr lateinisch erhaltene Stelle lautet: ad hanc enim ecclesiam propter *potiorem principalitatem* necesse est omnem *convenire* ecclesiam, hoc est, eos, qui sunt undique fideles. Den Ausdruck *convenire* = *συμβαίνειν*, vom leiblichen Zusammenkommen zu verstehen, wie Neander (K.-G. Thl. I. S. 210) gethan hat, weil nach Rom Leute aus allen Gegenden kämen, ist lächerlich, wie schon die Jenaer Literaturzeitung (1827. Nr. 212) anerkannt hat. Ebenso Roskovány, de primatu rom. pontificis, 1834. p. 30. Richtig erklärte Möhler (Einheit S. 268 ff.) diese berühmte Stelle. Convenire bedeutet die Uebereinstimmung in der Lehre, denn hievon ist ja in der ganzen Stelle die Rede, und nur die

Diesen ausgezeichneten Vorrang anerkannten selbst die Häretiker der alten Zeit, z. B. die Montanisten, darum bemühten sie sich, gerade in Rom Aufnahme zu finden, wohl wissend, daß die kirchliche Verbindung mit Rom zugleich die mit der ganzen Kirche in sich schließe. Ueberdieß begegnet uns noch ein Factum des zweiten Jahrhunderts, welches von dem ausgezeichneten Vorrang und dem großen Ansehen der römischen Kirche zeugt; ich meine den Osterfeierstreit, in welchem Rom anerkannt die erste Rolle spielte, und eine ihm zustehende Ueberwachung der ganzen Kirche ansprach und ausübte. Weitere Anerkennungen dieses ehrwürdigen Vorrangs der römischen Kirche treffen wir in gehäufter Zahl namentlich im dritten Jahrhundert, und hier ist besonders der heilige Cyprian reich an klassischen Aussprüchen. „Ueber ihn, den Petrus allein," sagt er, „bauete Christus seine Kirche, und ihm übergab er seine Schafe. Und obgleich er nach seiner Auferstehung allen Aposteln dieselbe Gewalt gegeben hat, so hat er doch, um die Einheit auszudrücken, durch sein Ansehen sie von Einem ausgehen lassen"..

Auch die Briefe Cyprians sind reich an den respektsvollsten Ausdrücken über Rom. „Dieß ist," sagt er, „der Stuhl Petri und die Hauptkirche, von wo die Einheit des Priesterthums ausgeht" [1]). Von der Erhebung des Cornelius zum römischen Bischofe, nach dem Tode Fabian's, schreibt sofort Cyprian: factus est autem Cornelius episcopus — cum Fabiani locus, id est, cum *locus Petri et gradus cathedrae sacerdotalis* vacaret [2]). In demselben Briefe sagt er zu dem Bischof Antonian: „ich habe, wie Du wolltest, Dein Schreiben an (Papst) Cornelius überschickt, damit er daraus erkenne, te secum, hoc est, cum catholica ecclesia communicare" [3]). Die Uebereinstimmung mit Rom erklärt also Cyprian ausdrücklich für identisch mit der communio cum catholica eccle-

---

größte confessionelle Beschränktheit und pietistisirende Blindheit konnte dieß verkennen. Potior principalitas aber = ἱκανώτερον κῦρος bedeutet ausgezeichnetes Ansehen, Vorrang, Macht. Ueber andere Deutungen dieser letzten Worte vergl. Rothensee, der Primat, herausg. v. Dr. Räß und Dr. Weiß. Bd. I. S. 55. Not. 1.

1) Epist. 55. Navigare audent ad *Petri cathedram atque ad ecclesiam principalem*, unde *unitas sacerdotalis* exorta est. p. 86.

2) Epist. 52. p. 68.

3) l. c. p. 66.

sia, und hat somit den Gedanken, Rom sei der Einheitspunkt der ganzen Kirche, auf's Entschiedenste ausgesprochen.

Ich weiß, daß man mitunter behauptet, Cyprian habe einige Jahre später im Ketzertaufstreit ganz andere Ansichten geäußert und den Primat der römischen Kirche geradezu bestritten. Aber in Wahrheit hat er nur, wie schon Prudentius Maran nachwies [1]; einen Mißbrauch des Primats von Seite P. Stephan's zu erkennen geglaubt, und diesen vermeintlichen Mißbrauch bekämpft, wie er denn unter Anderem sagt, selbst Petrus habe einen solchen Umfang der Herrschaft und Gewalt sich nicht zugeschrieben [2].

Gleichfalls der Cyprianischen Zeit gehören noch einige Fakta an, welche den hohen Rang und die allgemeine Achtung Roms, als des Hauptes und Einheitspunktes in der Kirche, thatsächlich aussprechen. Selbst der berühmte Gallikaner Petrus de Marca anerkannte, daß damals schon in wichtigen Angelegenheiten Bischöfe den Recurs nach Rom ergriffen und Appellationen daselbst eingelegt haben [3]; der heilige Athanasius aber erzählt uns, daß einer seiner Vorgänger auf dem Patriarchalstuhle von Alexandrien, Dionys d. Gr., wegen ungenauer Aeußerungen im sabellianischen Kampfe in Rom angeklagt worden, und sich gegen den römischen Bischof, der auch Dionys hieß, gerechtfertiget habe [4].

Ist uns so das hohe Ansehen außer Zweifel gesetzt, welches der römische Stuhl im Urchristenthum genoß, so müssen jetzt andererseits auch die auf denselben Punkt bezüglichen Aeußerungen Luthers und seiner Freunde und Verehrer aufgesucht werden, um die etwaige Aehnlichkeit des Protestantismus mit dem Urchristenthume zu entdecken. Wir können uns hiebei der größten Kürze befleißen, denn es liegen hier so klassische Aussprüche vor, daß ein einziger derselben für tausende gelten könnte. Die bekannte Schrift: wider das Pabstthum zu Rom, vom Teufel gestift" v. J. 1545 beginnt schon mit dem Ausdruck: „der allerhöllischte Vater, Paul III. [5]", und im Concepte wird die Anredeformel „Euere Höllischheit" vielleicht hundertmal gebraucht.

---

1) In s. Ausgabe der WW. Cyprians. Praef. p. IX sqq.

2) Epist. 71. Vgl. auch Möhler, Patrologie. Bd. I. S. 870.

3) Marca, de concordia sacerdotii et imperii, lib. I. c. X. §. 8. Vgl. Rothensee, a. a. O. S. 78 ff.

4) Athanasius, de sententia Dionysii. Opp. ed. BB. Paris 1698. T. I. P. I. p. 248 sqq. Vgl. meine Conciliengesch. Bd. I. S. 222.

5) Walch'sche Ausg. der Werke Luthers, Bd. XVII. S. 1278.

Daneben heißt der Pabst zur Abwechslung mitunter auch der „verfluchte Antichrist", der „römische Spitzbube" und „der Pabstesel." Das Pabstthum, sagt hier Luther, sei von dem Usurpator Kaiser Phokas gestiftet, und die Päbste seien von jeher „durchtriebene Erzspitzbuben, Mörder, Verräther, Lügner, und die rechte Grundsuppe aller bösesten Menschen auf Erden" gewesen, der Pabst sei „Gottes- und Menschen-Feind, der Christenheit Verstörer und des Satans leibhaftige Wohnung", und nach den Teufeln selbst gebe es „kein ärger Volk, denn der Pabst mit den Seinen." Den Pabst Paul III. redet dann Luther im Verlaufe dieser Schrift also an: „Fahr schön, liebes Paulichen! lieber Esel, lecke nicht! ach liebes Pabsteselchen, lecke nicht! allerliebstes Eselein, thu' es nicht" [1]. Und wiederum: „Du bist doch ein grober Esel, du Pabstesel, und bleibst ein Esel" [2]. Von dieser Komik erhebt er sich bald zum tragischen Ernste und kämpft gegen den „verzweifelten Spitzbuben und Bösewicht Paulus (III.), diesen unsättigen, grundlosen Geizwanst" [3]. Dann aber kehrt er wieder zu seiner Komik zurück, ruft dem Pabste zu: „ihr seid epicurische Säu, desgleichen alle Päbste, deine Vorfahren" [4], und gibt das Versprechen, so ihm Kraft bleibe, wolle er sich an die päbstlichen Bullen machen und versuchen: „ob ich dem großen, groben Esel seine lange, ungekämmete Ohren kämmen möge" [5]. Daran schließt sich der allgemeine Aufruf an die Christenheit, daß jeder Christ, „wo er des Papsts Wappen siehet, daran speyen und Dreck werfen soll, nicht anders, denn so man einen Abgott anspeyen und mit Dreck werfen soll, Gott zu Ehren" [6].

Wir enthalten uns weiterer Auszüge umsomehr, als ein nur einigermaßen vollständiges Florilegium dieser Art gar zu groß würde, das Mitgetheilte aber mehr als hinreichend ist, eine Vergleichung zwischen Luther und den Vätern der Urkirche anzustellen. Aber nicht nur Luther allein, der „mit einem absonderlichen Geiste begabt war," wie sein Beschützer, der Churfürst von Sachsen aus Veranlassung der

1) A. a. O. S. 1299 f. Die Fortsetzung dieser Stelle verbietet der Anstand mitzutheilen.

2) A. a. O. S. 1301.

3) A. a. O. S. 1302.

4) A. a. O. S. 1307.

5) A. a. O. S. 1311.

6) A. a. O. S. 1331. Das Schmutzigste, was vielleicht je gedruckt worden ist, steht S. 1331.

Schrift wider das Pabstthum rc. sich ausdrückte, hat in der geschilderten Weise über Rom und den heiligen Stuhl sich ergossen; auch der sanfte Melanchthon hat von seinem Eifer „Zeugniß gegeben“ und uns die „greuliche Figur des Pabstesels“ gedeutet. Wie wenig auch er bemüht gewesen sei, die Aeußerungen des Urchristenthums über Rom nachzuahmen, zeigt schon der Beginn seiner fraglichen Deutung, mit den Worten: „Aufs erste bedeutet der Eselskopf den Pabst“ [1]).

Und diese Manier, über Rom zu sprechen, ist im Protestantismus leider bis heute noch nicht außer Uebung gekommen, vielmehr pflegen annoch gar Manche alles Schreckliche, was sich denken läßt, unter den Begriff des Pabstthums zusammenzufassen, von hochgestellten Theologen herab bis auf die Pygmäen der Literatur.

Hat sich uns so in Beziehung auf kirchliche Einheit der größte Unterschied zwischen dem Protestantismus und dem Urchristenthum ergeben, so wollen wir nun weiterhin unsere Blicke dem Cultus zuwenden [2]).

Von den ältesten Christen sagt die Apostelgeschichte (2, 46), daß sie sich täglich einmüthig im Tempel zusammenfanden und das Brod auch zu Hause brachen. Nun war zwar in den Zeiten der blutigen Verfolgungen ein regelmäßiger, täglicher, gemeinsamer Gottesdienst der Gläubigen nicht möglich, aber doch wurde, so oft es geschehen konnte, ein solcher, bald in Privathäusern, bald in Grabgewölben rc. rc. gehalten. Mit dem Siege des Christenthums aber sehen wir den regelmäßigen täglichen Cultus in allen Gegenden sobald als möglich entstehen, und bis heute zeigt sich in der katholischen Kirche Lebendigkeit und religiöses Interesse genug, um überall dem öffentlichen Gottesdienste zahlreiche Theilnehmer zu verschaffen. Ganz anders ist es dagegen in der protestantischen Kirche. Nachdem die Lehre von der Transsubstantiation und dem Meßopfer verworfen war, mußte natürlich auch der Canon der Messe sammt seinem Mittelpunkte, der Consekration, von selbst wegfallen, und so blieben vom bisherigen Cultus nur Trümmer übrig, welche in deutsche Sprache umgesetzt, trotz des Reizes der Neuheit nicht lange zu fesseln vermochten. Nur noch kurze Zeit konnte darum der tägliche Gottesdienst fortdauern,

1) Anhang zu Luther's Werken, Walch'sche Ausg. Bd. XIX. S. 2408.

2) Die Kirchenverfassung böte zwar noch viele, ja sehr viele Punkte der Vergleichung, allein die nöthige Rücksicht auf den Raum gestattet deren Ausführung nicht.

und bald mußte aus Mangel an Theilnahme von Seite des Volkes der Cultus an den Werktagen eingestellt werden. Höchstens konnten die Prädikanten noch einmal in der Woche die Ohren geneigter Zuhörer erobern; und die Abnahme des Eifers für den öffentlichen Gottesdienst unter den Protestanten wurde und ist eine so weltkundige Thatsache, daß darüber irgend mehr zu sprechen überflüssig wäre. Vor Kurzem wurde z. B. öffentlich berichtet, in der Stadt Mariboe komme der Prediger zuweilen in den Fall, den Hauptgottesdienst selbst Sonntags Morgens nicht halten zu können, weil er ein total leeres Gotteshaus finde. Der Berichterstatter fügt ganz ruhig bei: Mariboe werde bald in Dänemark und in anderen Ländern viele Schwesterstädte finden; und wir können uns hierüber kaum wundern, wenn wir die Leere und Armuth des protestantischen Cultus erwägen, der im Fälle einer schlechten Predigt (und solche Fälle sollen auch mitunter vorkommen) ganz auf den Gefrierpunkt herabsinkt. Nicht blos Kindern, sondern auch Erwachsenen geht es da wohl so, daß sie oft an der ganzen Predigt nur das Wort „Amen" allein interessirt.

Noch stärker tritt der große Unterschied zwischen dem Protestantismus und dem Urchristenthum hervor, wenn wir den Cult der alten Kirche selbst näher betrachten. Eine ausführliche Beschreibung desselben liefern uns die sogenannten apostolischen Constitutionen, in ihrem zweiten und achten Buche [1]). Hiernach begann der Gottesdienst der alten Christen mit Lesungen aus dem Alten und Neuen Testamente, entsprechend der Lektion und dem Evangelium unseres gegenwärtigen Messritus. Daran schloß sich die Predigt, nach deren Beendigung die Katechumenen der untersten Klasse und die Büßer der zweiten Stufe entlassen, für alle Klassen der Anwesenden aber verschiedene Gebete verrichtet wurden, die mit dem Segen des Bischofs endeten. Unverkennbar stammt also unser heutiges allgemeines Gebet nach der Predigt, sammt dem Segen, von dieser Praxis der Urkirche her.

Sofort grüßte der Bischof die Gemeinde mit den Worten: „der

1) Zusammengetragen ist dieß nicht von den Aposteln selbst herrührende Werk um's Jahr 250. Sein Inhalt jedoch ist großentheils viel älter. Die beste kritische Untersuchung darüber gab Dr. von Drey, Untersuchungen über die Constitutionen und Canones der Apostel. Tübingen 1832. Der griechische Text dieser uralten Liturgie aber ist abgedruckt bei Coteler., Patres Apost. T. I. p. 693—411.

Friede sei mit Euch."; worauf die Antwort: „und mit Deinem Geiste" erfolgte. Die Antwort hat sich in unserer Messe noch ganz, der Gruß nur im Anfange einer bischöflichen Messe erhalten.

Als Vorbereitung auf die Darbringung der Opfer erscheint jetzt der Friedenskuß. Uebrigens hatte er nur in der morgenländischen Kirche an diesem Platze seine Stelle, während er im Abendlande erst vor der Communion eintrat, wie man aus Augustin sehen kann [1]. Auch diese sinnvolle Ceremonie ist in den feierlichen Hochämtern der katholischen Kirche bis auf den heutigen Tag noch gebräuchlich, und es soll dieses φίλημα durch den gesammten im Chore anwesenden Clerus hindurch gehen, nicht aber auf die beiden Leviten allein beschränkt werden, wie dieß in einigen Diöcesen per abbreviaturam geschieht.

An dieser Stelle der Liturgie reichte ein Subdiakon dem Priester Wasser zum Händewaschen und auch dieß ist in unserm Ritus nicht verloren gegangen.

Nun erfolgte die Opferung. Die Gläubigen brachten ihre Gaben an den Altar, wo sie ihnen ein Diakon abnahm. Anfangs bestanden diese Gaben aus Brod und Wein, wovon ein Theil ausgesondert, consekrirt und zum heiligen Abendmahl gebraucht wurde, während der andere Theil den Clerikern und Armen zum Unterhalt diente. Mit der Zeit wurden nicht mehr Brod und Wein in natura, sondern dafür ein Geldstück (für Priester und Arme) geopfert, und so entstand das Meßstipendium und das in manchen Gegenden jetzt noch übliche zu Opfergehen, welches, wo es vorkommt, noch immer gerade an diesem Platze der Liturgie einzutreten hat.

Der Opferung folgt ein Lob- oder Preisgebet, welches zum Theil bis auf das Wort unserer Präfation entspricht. Der Bischof intonirte nämlich: ἄνω τὸν νοῦν, d. i. „aufwärts den Geist", womit das Volk mit ἔχομεν πρὸς τὸν κύριον antwortete. Es ist dieß unverkennbar unser sursum corda — habemus ad Dominum. Darauf sang wieder der Bischof: „dem Herrn wollen wir Dank sagen" (εὐχαριστήσωμεν τῷ κυρίῳ) und die Antwort lautete: „es ist billig und recht" (ἄξιον καὶ δίκαιον). Ein Blick in unser Missale zeigt, daß unser Gratias agamus Domino Deo nostro mit der Antwort Dignum et justum est nur eine Uebersetzung dieser urchristlichen Liturgie ist. Wie dann bei uns sofort die Präfatio mit den Worten:

---

1) Köſſing, liturgiſche Vorleſungen über die hl. Meſſe. S. 523.

Vere dignum et justum est sich anschließt, so sang an der gleichen Stelle schon die älteste Kirche in gleicher Weise: „Wahrlich es ist billig und recht, vor Allem Dich zu loben, den wahren Gott" 2c. (ἄξιον ὡς ἀληθῶς καὶ δίκαιον, πρὸ πάντων ἀνυμνεῖν σε κ. τ. λ.). Und wie noch heute unsere Präfation, so schloß dieser Lobgesang schon in der alten Kirche mit den Worten: „Dich beten an die Thronen und Herrschaften, die Engel und Erzengel, Seraphim und Cherubim, unaufhörlich rufend: Heilig, heilig, heilig ist der Herr Gott Sabaoth, Himmel und Erde sind voll seiner Herrlichkeit, gepriesen sei er in Ewigkeit, Amen!" Uebrigens ist diese alte Präfation viel länger, als die gegenwärtigen, denen sie unverkennbar zum Vorbilde gedient hat, wie überhaupt die alte Meßliturgie viel länger war, als die jetzt in der lateinischen Kirche gebräuchliche.

Nach dem Trisagion (Sanctus) enthält weiterhin die Liturgie der apostolischen Constitutionen ein ziemlich langes Gebet, in welchem zuerst die Menschwerdung und die Wirksamkeit Christi, hierauf aber sein Leiden und die Einsetzung des Abendmahls erzählt wird. Letzteres geschieht mit den Worten: „in der Nacht, wo er verrathen wurde, nahm er Brod in seine heiligen und unbefleckten Hände, blickte zu Dir, seinem Gott und Vater empor, brach es und gab es seinen Jüngern, sprechend: dieß ist das Geheimniß des neuen Bundes, nehmet und esset davon, denn dieß ist mein Leib, der für Viele gebrochen wird, zur Vergebung der Sünden. — Ebenso, fährt die Liturgie weiter fort, mischte er den Kelch mit Wein und Wasser, heiligte ihn und reichte ihn dar mit den Worten: trinket Alle daraus, denn dieß ist mein Blut, das für Viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden. Thut dieß zu meinem Andenken."

So wurde die Consekration in die Erzählung der Einsetzung des heiligen Abendmahls eingeflochten, und gerade so geschieht es noch heute in unserer Messe, ja der Priester des 19. Jahrhunderts betet in diesem heiligsten Augenblicke fast wörtlich übereinstimmend mit dem des Urchristenthums in folgender Weise: Qui pridie quam pateretur, accepit panem in sanctas ac venerabiles manus suas, et elevatis oculis in coelum ad te Deum Patrem suum omnipotentem, tibi gratias agens, benedixit, fregit, deditque discipulis suis, dicens: accipite et manducate ex hoc omnes etc.

Ist die Wandlung vorüber, so beginnt in unserer Messe ein Gebet mit den Worten: Unde et memores, Domine, ... tam beatae passionis, nec non et ab inferis resurrectionis, sed et

in coelos gloriosae ascensionis, offerimus praeclarae majestati tuae etc.; und gerade ebenso schließt sich an die Consekration der uralten Zeit das Gebet an: μεμνημένοι τοίνυν τȣ̃ πάθȣς αὐτȣ̃, καὶ τȣ̃ θανάτȣ, καὶ τῆς ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως, καὶ τῆς εἰς ȣ̓ρανȣ̀ς ἐπανόδȣ . . . προσφέρομέν σοι τῷ βασιλεῖ καὶ Θεῷ κ. τ. λ. Die genaue Uebereinstimmung dieser Gebete ist unverkennbar. Unmittelbar nach dem Vorausgehenden flehte der Priester der alten Kirche: „wir bitten Dich, daß Du gnädig herabsehest auf die vor Dir liegenden Gaben," und gegenwärtig heißt es in der Messe an dem gleichen Platze: Supra quae propitio ac sereno vultu respicere digneris.

In der alten Liturgie stoßen wir sofort auf eine schwierige Stelle. Gott wird gebeten, seinen heiligen Geist herabzusenden auf diese Opfer, „damit er das Brod erscheinen lasse (ἀποφήνῃ) als den Leib Christi, den Kelch aber als das Blut Christi." Hieraus hat man geschlossen, daß in der alten Kirche, nicht wie jetzt, bei den Worten: hoc est corpus meum etc.; sondern erst bei ἀποφήνῃ die Wandlung eintretend erachtet worden sei. Wäre diese Bemerkung richtig, so würde allerdings in einem sehr wichtigen Punkte unsere Messe von der Liturgie der Urkirche differiren. Allein fürs Erste hat man den Ausdruck ἀποφήνῃ falsch aufgefaßt, denn er bedeutet nicht eine Verwandlung, Umgestaltung und dergleichen, sondern ein Vorzeigen, Kundthun, Erkennenlassen. Demnach soll der heilige Geist in dieser Stelle nicht das Brod in den Leib Christi verwandeln, sondern das Brod als den Leib Christi uns e r k e n n e n lassen, zu unserer U e b e r z e u g u n g bringen. Daß aber diese Deutung, obgleich die spätere griechische Liturgie ihr zu widersprechen s c h e i n t, die richtige sei, geht aus Folgendem hervor. Chrysostomus, welcher in diesen Dingen eine entscheidende Stimme hat, sagt ausdrücklich, daß die Worte: „dieß ist mein Leib" ꝛc. die Elemente umwandeln. „Nicht ein Mensch ist es," sagt er, „der Leib und Blut Christi bereitet, sondern Christus, der für uns gekreuzigt worden, thut dieß selbst. Seine Person darstellend steht der Priester da und spricht jene Worte; die Kraft aber und die Gnade kommt von Gott. Er spricht: dieß ist mein Blut, und d i e ß W o r t verwandelt das vorliegende (Brod)" [1]).

---

1) Chrysost. de proditione Judae, homil. I. Opp. ed. BB. T. II. p. 384. b.: τȣ̃το τὸ ῥῆμα μεταῤῥυθμίζει τὰ προκείμενα. Wörtlich ebenso heißt es in der zweiten Homilie über den Verrath Judä, l. c. p. 394. b. Die Liturgie

Aehnlich wie Chrysostomus erklärten sich auch die auf dem Concilium von Florenz anwesenden Griechen ausdrücklich dahin, daß nach ihrem Glauben schon mit den Worten: „dieß ist mein Leib“ rc. die Wandlung eintrete [1]).

In der Liturgie der alten Kirche folgte jetzt eine Reihe von Gebeten für die Kirche, für alle Klassen des Clerus, für alle Verstorbenen und Lebendigen. Diese Fürbitten sind jetzt in der lateinischen Messe getheilt, so daß die für die Lebendigen vor der Consekration verrichtet werden, während die für den Verstorbenen denjenigen Platz beibehielten, welchen sie schon in der uralten Liturgie inne hatten. Auch die Erinnerung an die Martyrer findet sich in letzterer, wie bei uns noch mit beinahe gleichlautenden Worten: *τῶν ἁγίων μαρτύρων μνημονεύσωμεν, ὅπως κοινωνοὶ γενέσθαι τῆς ἀθλήσεως αὐτῶν καταξιωθῶμεν.*

Daran schloß sich die heilige Communion, auf welche wieder einige Gebete folgten, bis der Diakon endlich die Versammlung mit den Worten: „gehet im Frieden“ entließ.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß dieser Cultus des Urchristenthums in eben dem Grade vom protestantischen Gottesdienste abweicht, als er mit dem katholischen übereinstimmt, und es ist nur ein einziger Punkt im Cultus, wo der Protestantismus auf eine der katholischen Kirche abgehende Aehnlichkeit mit dem Urchristenthum Ansprüche erheben kann; ich meine den Empfang des Abendmahls unter beiden Gestalten.

Es ist wahr, gewöhnlich wurde in der alten Kirche das Abendmahl unter beiden Gestalten gespendet, aber keineswegs war die alte Kirche der Ansicht, daß nicht schon unter einer Gestalt allein die volle Abendmahlsgnade und Wirkung empfangen werden könne. Vielmehr von der Ansicht, daß auch der Empfang unter einer Gestalt schon den vollen Segen vermittle, ausgehend, spendete die Kirche des Urchristenthums bereits allen denen, die nicht während der Messe selbst communicirten, nur die Gestalt des Brodes, z. B. den Gefangenen, den Kranken, die nicht zur Kirche kommen konnten und dgl.

---

der katholischen Armenier setzt die Consekration mit aller Bestimmtheit in die Worte: „Dieß ist mein Leib“ u. s. w. Vgl. Steck, Liturgie der katholischen Armenier. S. 61, vgl. mit S. 64 u. 65.

1) Vgl. Goar, Euchologium Graec. p. 140, 141. Harduin, Collect. Concil. T. IX. pp. 613. 965. Binterim, Denkwürdigkeiten, Bd. IV. Thl. III. S. 443. Kössing, liturgische Vorlesungen. S. 440 f.

Ueberdieß war es schon um das Jahr zweihundert Sitte, daß fromme Christen das consekrirte Brod mit nach Hause nahmen, und zu Hause vor aller andern Speise genossen, wie wir aus der berühmten Stelle Tertullians an seine Frau deutlich ersehen [1]. Auch diejenigen, welche eine Seefahrt unternahmen, erhielten das consekrirte Brod als eigentliches Viaticum, und empfingen so das Abendmahl nur unter einer Gestalt [2]. Bald begegnen uns auch solche Fälle, wo das Abendmahl nicht während, sondern nach der Messe ertheilt wurde, und dann nur unter einer Gestalt.

Diese Praxis hing damit zusammen, daß wohl das consekrirte Brod nach der Liturgie noch aufbewahrt werden durfte, nicht aber der consekrirte Wein, aus Furcht, er möchte verschüttet und dadurch verunehret werden, oder auch in Gährung übergehen u. dgl.

Demnach war es in der alten Kirche Praxis, daß die, welche während der Messe communicirten, beide Gestalten, die aber, welche außerhalb der Messe communicirten, nur eine Gestalt empfiengen.

Aber es finden sich auch in der alten Kirche schon zwei Fälle, wo selbst während der Messe nur eine Gestalt mitgetheilt wurde, wie bei uns. Der eine dieser Fälle fand je während der vierzigtägigen Fastenzeit tagtäglich, mit Ausnahme des Samstages und Sonntages statt. An den andern Wochentagen nämlich wurde nur eine Missa praesanctificatoria gefeiert, wie bei uns am Charfreitage. Es wurde also an diesen Tagen gar kein Wein consekrirt, und Priester und Laien zusammen empfingen nur das heilige Brod, und so ist es auch jetzt noch in der griechischen Kirche.

Der andere Fall trat bei der Kindercommunion ein, denn den Kindern wurde das Abendmahl nur unter der Gestalt des Weines gereicht, weil für sie der Genuß der Hostie schwieriger, eine Verschleuderung und Verunehrung des heiligen Brodes aber leicht möglich gewesen wäre [3].

Es war demnach in allweg die Communion unter einer Gestalt schon in der Urkirche nicht selten, wenn sie gleich nicht die Regel war, und niemals war der Wahnglaube vorhanden, daß

---

1) Tertull., ad uxorem Lib. II. c. 5: »non sciet maritus, quid secreto ante omnem cibum gustes.«

2) Ambros., Orat. de obitu fratris.

3) Vgl. Liebermann, institutiones theol. T. IV. p. 411 et 368.

die volle Kraft des Abendmahls an die beiden Gestalten gebunden sei[1]).

Dieser Behauptung widerspricht es nicht, wenn Papst Leo der Große ausdrücklich den Empfang unter beiden Gestalten den Gläubigen anbefahl. Zu seiner Zeit nämlich wollten manichäisch Gesinnte den Genuß des consekrirten Weines als unerlaubt hinstellen, weil der Wein an sich etwas Sündhaftes sei, und dieser ketzerischen Ansicht gegenüber drang der große Papst darauf, daß im Abendmahl auch der Kelch genossen werde.

Derselbe Grund aber, der in der ältesten Kirche schon die längere Aufbewahrung des consekrirten Weines verhinderte, derselbe Grund war es auch, der später die Communion unter einer Gestalt in die Praxis rief.

Um nämlich das Verschütten des consekrirten Weines zu verhüten, ward es seit dem sechsten Jahrhundert in manchen Kirchen gebräuchlich, und im neunten sehr häufig, Röhren (fistulas) an die Kelche zu befestigen und aus diesen den consekrirten Wein zu saugen. In anderen Gegenden wurde die Hostie in den hl. Wein eingetaucht und so angefeuchtet in einem Löffel dem Communikanten gereicht, wie dieß jetzt noch bei den Griechen geschieht. Wieder in anderen Kirchen aber kam die Gewohnheit auf, nur das heilige Brod den Gläubigen zu reichen[2]), und diese Gewohnheit fand an den großen Scholastikern und ihrer Concomitanztheorie[3]) kräftige Vertheidiger, lange bevor sie durch kirchliche Vorschrift allgemein eingeführt wurde. Erst als im vierzehnten und fünfzehnten Jahrhundert häretische Parteien den Empfang des heiligen Kelches für absolut nöthig erachteten, trat die Kirche auf dem Concil von Constanz mit der Bestimmung hervor, daß außer dem Messe lesenden Priester selbst Niemand das heilige Abendmahl unter einer andern Gestalt als der des Brodes empfangen sollte[4]). Also nicht blos den Laien, sondern auch den Priestern,

1) Vgl. Trident. Sess. XXI. cap. 3 u. can. 3.

2) Nur die Gestalt des Brodes wurde z. B. gereicht bei Kreuzheeren, wenn nicht für die vielen Tausende von Communikanten Wein vorhanden war; oder in solchen Gegenden, wo gar kein Wein zu bekommen war.

3) Diese Theorie ist auch vom Tridentinum angenommen worden. Sess. XIII. cap. 3. Eine gute Vertheidigung derselben findet sich bei Bellarmin, Disput. de Sacram. Eucharistiae, Lib. IV. c. 21.

4) Die Gründe, warum die Kirche den Kelch entzog, hat schon der Catechismus romanus, Pars II. cap. IV. quaest. 64 sehr gut angegeben. Liebermann (l. c. p. 412) hat diese Gründe mit Verstärkung wiederholt: »Primum ma-

wenn sie außerhalb ihrer eigenen Messe communiciren, ist der Kelch versagt. Mit andern Worten: nur wenn das Abendmahl zugleich Opfer ist, werden beide Gestalten von dem Priester empfangen. Ist es aber nicht Opfer, sondern Sakrament, so wird es nur unter einer Gestalt genossen [1]).

Dabei behielt sich übrigens die Kirche vor, in einzelnen Ländern auch den Genuß des Kelches zu gestatten, wie z. B. derselbe den Calixtinern gewährt wurde, jedoch unter der ausdrücklichen Bedingung, daß sie die Communion unter beiden Gestalten nicht für absolut nöthig erachteten.

Sofort kam die Frage, ob den Laien der Kelch wieder gestattet werden solle, auch auf dem Concil von Trient vor, und dieses überließ die Entscheidung dem Papste [2]). Da nun Kaiser Ferdinand I. von der Gewährung des Kelches große Erwartungen in Beziehung auf Wiedergewinnung der Protestanten hegte, so gab Pius IV. die Communion unter beiden Gestalten in den Erblanden des Kaisers, in Bayern, und in den Erzbisthümern Mainz und Trier zu; da aber der gehoffte Erfolg gar nicht eintrat, erlosch diese Praxis bald wieder, und im Jahre 1623 wurde sie selbst in Böhmen wieder aufgehoben. Nur der König von Böhmen empfängt noch jetzt bei seiner Krönung beide Gestalten, und ebenso der Diakon und Subdiakon beim päpstlichen Hochamt [3]).

Es ist nicht unsere Aufgabe, die hier einschlägigen dogmatischen

---

xime cavendum erat, ne sanguis Domini in terram funderetur, quod quidem facile vitari posse non videbatur, si in magna populi multitudine eum ministrare oportuisset. (Adde, quod major sit irreverentia in effusione sanguinis, qui rursus colligi nequit, quam si consecratus panis decideret). 2) Cum sacra Eucharistia aegrotis praesto esse debeat, magnopere timendum erat, ne, si diutius vini species asservaretur, coacesceret. 3) Permulti sunt, qui vini saporem ac ne odorem quidem perferre ullo modo possint. Accedit 4) quod in pluribus provinciis summâ vini penuriâ laboratur. 5) Quod maxime ad rem pertinet, convellenda erat eorum haeresis, qui negabant, sub utraque specie totum Christum esse.«

1) Davon, daß das Blut hauptsächlich zum Opfer des neuen Bundes gehöre, für das Sakrament aber vorzüglich der Leib sei, davon handelt ausführlich Binterim, Denkwürdigkeiten Bd. IV. Thl. II. S. 48. Auch auf dem Tridentinum (d. h. in den Verhandlungen) kam diese Ansicht zur Sprache. S. Harduin, Collect. Con. T. X. p. 337 sq. Vgl. auch Augusti, Denkwürdigkeiten, Vorrede zu Band VII.

2) Sessio XXII. am Schlusse.

3) Kössing, liturg. Vorlesungen. S. 545.

Fragen zu erörtern, was schon Bellarmin in trefflicher und ausführlicher Weise gethan hat [1]); wir wollten vielmehr nur zeigen, daß auch im Urchristenthum die Communion unter einer einzigen Gestalt keine Seltenheit, und daß es stets Ehrfurcht vor dem heiligen Blute war, was zur Nichtreichung des Kelches Veranlassung gab.

In der That ist auch durch dieses Vorenthalten des Kelches den Gläubigen keineswegs irgend eine Gnade vorenthalten, denn diese kann, wie selbst einsichtige Protestanten, z. B. Clausen in seiner Symbolik [2]), zugeben, nicht von der Pluralität oder Quantität der Materie abhängig sein. Ja, Luther selbst muß der Ansicht gewesen sein, daß unter einer Gestalt schon der ganze Christus und die volle Gnade genossen werde; sonst hätte er nicht sagen können: „wenn ein Concil uns beide Gestalten geböte oder erlaubte, so würden wir dem Concil zum Trotz nur eine nehmen" [3]). Er konnte dieß nur in der Ueberzeugung sagen, daß unter einer Gestalt nicht weniger Segen als unter beiden empfangen werde.

Es wäre auch in der That eine höchst mechanische Ansicht, wenn man die Gnade des Sakraments in zwei Theile spalten wollte, wovon der eine an die Gestalt des Brodes, der andere an die des Weines gebunden sein sollte; eine Ansicht, die an den Wahn anstreift, als ob mit der größeren Hostie mehr Gnade empfangen werde als bei der kleinen.

Es ist darum keineswegs zuständig, daß uns die Protestanten der Verstümmelung des heiligen Abendmahls anklagen, und sie könnten nur dann auf die Aehnlichkeit ihrer Abendmahlsform mit der der alten Kirche uns gegenüber ein Gewicht legen, wenn die Form höher stünde, als das Wesen, die Ceremonie des Urchristenthums mehr werth wäre, als der urchristliche Glaube, und das Plus der Ceremonie das Minus des Andern aufzuwiegen vermöchte.

Aber nicht einmal die Vollständigkeit der Ceremonie ist es, deren sich die Protestanten rühmen dürfen; denn auch sie weichen in manchen Punkten von der Form des ersten Abendmahles ab. Bei diesem ward das Brod gebrochen, bei ihnen nicht; dort wurde die Feier

---

1) Bellarmin, Disput. de Sacram. Eucharistiae. Lib. IV. c. 21 sqq.

2) Clausen, Symbolik. S. 634. Vgl. Brischar, Controversen Sarpi's und Pallavicini's, Thl. II. S. 130.

3) Meßordnung v. J. 1526 in Luther's Werken, Jenaer deutsche Ausgabe, Thl. III. S. 338 a.

Friede sei mit Euch"; worauf die Antwort: „und mit Deinem Geiste" erfolgte. Die Antwort hat sich in unserer Messe noch ganz, der Gruß nur im Anfange einer bischöflichen Messe erhalten.

Als Vorbereitung auf die Darbringung der Opfer erscheint jetzt der Friedenskuß. Uebrigens hatte er nur in der morgenländischen Kirche an diesem Platze seine Stelle, während er im Abendlande erst vor der Communion eintrat, wie man aus Augustin sehen kann [1]. Auch diese sinnvolle Ceremonie ist in den feierlichen Hochämtern der katholischen Kirche bis auf den heutigen Tag noch gebräuchlich, und es soll dieses φίλημα durch den gesammten im Chore anwesenden Clerus hindurch gehen, nicht aber auf die beiden Leviten allein beschränkt werden, wie dieß in einigen Diöcesen per abbreviaturam geschieht.

An dieser Stelle der Liturgie reichte ein Subdiakon dem Priester Wasser zum Händewaschen und auch dieß ist in unserm Ritus nicht verloren gegangen.

Nun erfolgte die Opferung. Die Gläubigen brachten ihre Gaben an den Altar, wo sie ihnen ein Diakon abnahm. Anfangs bestanden diese Gaben aus Brod und Wein, wovon ein Theil ausgesondert, consekrirt und zum heiligen Abendmahl gebraucht wurde, während der andere Theil den Clerikern und Armen zum Unterhalt diente. Mit der Zeit wurden nicht mehr Brod und Wein in natura, sondern dafür ein Geldstück (für Priester und Arme) geopfert, und so entstand das Meßstipendium und das in manchen Gegenden jetzt noch übliche zu Opfergehen, welches, wo es vorkommt, noch immer gerade an diesem Platze der Liturgie einzutreten hat.

Der Opferung folgt ein Lob- oder Preisgebet, welches zum Theil bis auf das Wort unserer Präfation entspricht. Der Bischof intonirte nämlich: ἄνω τὸν νοῦν, d. i. „aufwärts den Geist", womit das Volk mit ἔχομεν πρὸς τὸν κύριον antwortete. Es ist dieß unverkennbar unser sursum corda — habemus ad Dominum. Darauf sang wieder der Bischof: „dem Herrn wollen wir Dank sagen" (εὐχαριστήσωμεν τῷ κυρίῳ) und die Antwort lautete: „es ist billig und recht" (ἄξιον καὶ δίκαιον). Ein Blick in unser Missale zeigt, daß unser Gratias agamus Domino Deo nostro mit der Antwort Dignum et justum est nur eine Uebersetzung dieser urchristlichen Liturgie ist. Wie dann bei uns sofort die Präfatio mit den Worten:

1) Köffing, liturgische Vorlesungen über die hl. Messe. S. 523.

Vere dignum et justum est sich anschließt, so sang an der gleichen Stelle schon die älteste Kirche in gleicher Weise: „Wahrlich es ist billig und recht, vor Allem Dich zu loben, den wahren Gott“ &c. (ἄξιον ὡς ἀληθῶς καὶ δίκαιον, πρὸ πάντων ἀνυμνεῖν σε κ. τ. λ.). Und wie noch heute unsere Präfation, so schloß dieser Lobgesang schon in der alten Kirche mit den Worten: „Dich beten an die Thronen und Herrschaften, die Engel und Erzengel, Seraphim und Cherubim, unaufhörlich rufend: Heilig, heilig, heilig ist der Herr Gott Sabaoth, Himmel und Erde sind voll seiner Herrlichkeit, gepriesen sei er in Ewigkeit, Amen!“ Uebrigens ist diese alte Präfation viel länger, als die gegenwärtigen, denen sie unverkennbar zum Vorbilde gedient hat, wie überhaupt die alte Meßliturgie viel länger war, als die jetzt in der lateinischen Kirche gebräuchliche.

Nach dem Trisagion (Sanctus) enthält weiterhin die Liturgie der apostolischen Constitutionen ein ziemlich langes Gebet, in welchem zuerst die Menschwerdung und die Wirksamkeit Christi, hierauf aber sein Leiden und die Einsetzung des Abendmahls erzählt wird. Letzteres geschieht mit den Worten: „in der Nacht, wo er verrathen wurde, nahm er Brod in seine heiligen und unbefleckten Hände, blickte zu Dir, seinem Gott und Vater empor, brach es und gab es seinen Jüngern, sprechend: dieß ist das Geheimniß des neuen Bundes, nehmet und esset davon, denn dieß ist mein Leib, der für Viele gebrochen wird, zur Vergebung der Sünden. — Ebenso, fährt die Liturgie weiter fort, mischte er den Kelch mit Wein und Wasser, heiligte ihn und reichte ihn dar mit den Worten: trinket Alle daraus, denn dieß ist mein Blut, das für Viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden. Thut dieß zu meinem Andenken.“

So wurde die Consekration in die Erzählung der Einsetzung des heiligen Abendmahls eingeflochten, und gerade so geschieht es noch heute in unserer Messe, ja der Priester des 19. Jahrhunderts betet in diesem heiligsten Augenblicke fast wörtlich übereinstimmend mit dem des Urchristenthums in folgender Weise: Qui pridie quam pateretur, accepit panem in sanctas ac venerabiles manus suas, et elevatis oculis in coelum ad te Deum Patrem suum omnipotentem, tibi gratias agens, benedixit, fregit, deditque discipulis suis, dicens: accipite et manducate ex hoc omnes etc.

Ist die Wandlung vorüber, so beginnt in unserer Messe ein Gebet mit den Worten: Unde et memores, Domine, ... tam beatae passionis, nec non et ab inferis resurrectionis, sed et

„Geplerr" gemacht habe [1]). Daß aber die Reformirten hierin sich noch weiter als die Lutheraner vom urchristlichen Gebrauche abgekehrt haben, ist bekannt.

Um zu einem weiteren Punkte vorzuschreiten, wollen wir jetzt darauf hinweisen, wie der Protestantismus die Urkirche dadurch restituirt zu haben behauptet, daß er die Verehrung der Heiligen und Reliquien verwarf. Wir könnten dagegen anführen, daß die Verehrung der Heiligen und die Hochachtung ihrer Reliquien schon in dem Begriffe der über diesseits und jenseits zugleich sich ausdehnenden Kirche, so wie in dem natürlichen Gefühle der Ehrfurcht vor sittlicher Größe und in der psychologischen Thatsache der Werthschätzung alles dessen, was geliebten Personen einst angehörte, die Grundlage ihrer Berechtigung habe; könnten darauf aufmerksam machen, daß schon im A. und N. T. Anknüpfungspunkte für die Heiligenverehrung sich finden u. dgl. [2]); doch unsere eigentliche Absicht ist nur, die dießfallsige Praxis der urchristlichen Kirche zum Behuf weiterer Vergleichung zu verzeichnen. Da begegnen wir zuerst den uralten Martyrakten über den h. Ignatius von Antiochien, von den Zeugen seines Todes selbst ums Jahr 107 verfaßt [3]). Sie erzählen uns, die wilden Thiere hätten den Leib des h. Martyrs bis auf die dickeren Knochen aufgefressen, diese Ueberreste aber seien nach Antiochien gebracht, in Linnen gelegt und als unvergleichlicher Schatz der Kirche zurückgelassen worden. Kap. 6. Im folgenden Kapitel geben sie sofort den Todestag des h. Ignatius ganz genau an, damit die Antiochener im Stande seien, je an diesem Tage zum Gottesdienste (zur Feier der γενέθλια) zusammen zu kommen und mit dem edlen Martyrer und Kämpfer Christi in geistige Gemeinschaft zu treten. Kap. 7. Daß aber in Antiochien jahrjährlich am Todestage des hl. Ignatius eine kirchliche Feier ihm zu Ehren veranstaltet wurde, wissen wir von Chrysostomus, dessen Festpredigt auf diesen Tag uns noch erhalten ist [4]).

Das zweite Beispiel, daß schon in der ältesten Kirche die Heiligen und ihre Reliquien verehrt worden seien, geben uns die Martyr-

1) A. a. O. S. 3155.

2) Vgl. Lüft, Liturgik, Th. I. S. 265 ff.

3) Ueber Verfasser und Aechtheit dieser Akten habe ich in den Prolegomenen zu meiner Ausgabe der Patres Apostolici gesprochen, Ed. IV. p. LXVIII sqq. und die Akten selbst dort abdrucken lassen.

4) Chrysost. Opp. ed. BB. T. II. p. 592 sq.

akten des h. Polykarp. Auch diese sind ohne Zweifel ächt und von der Kirche zu Smyrna bald nach dem Tode dieses ihres großen Bischofs selbst ausgegangen (160—170), und darum ist ihr Zeugniß gewiß auch von hohem Gewichte. Nun aber haben diesen Akten zufolge (K. 18) die Smyrnäer die Gebeine und Asche ihres heiligen Bischofs als einen die edelsten Perlen übertreffenden Schatz gesammelt und an einem würdigen Platze niedergelegt, um künftig am Todestage des hl. Märtyrs das γενέθλιον desselben feierlich zu begehen. — Ja, die Heiligenverehrung war in der christlichen Urzeit nicht nur bekannt, sondern bereits bei den Heiden denselben Mißdeutungen ausgesetzt, die sie gegenwärtig noch von den Protestanten erfährt. Die Heiden wollten nämlich den Smyrnäern den Leib Polykarps nicht geben, damit sie nicht etwa ihn statt des Gekreuzigten anbeten möchten (K. 17).

Von Polykarp wenden wir uns zu dem bekannten römischen Presbyter Cajus am Ende des zweiten Jahrhunderts, der schon von Trophäen spricht, welche den beiden Aposteln Petrus und Paulus zu Rom errichtet worden seien [1].

Um dieselbe Zeit redete auch Tertullian von einer feierlichen Begehung der natalitia martyrum [2], und ungefähr fünfzig Jahre später schrieb Cyprian, daß man die Leiden und die Tage der Martyrer durch jährliche Erinnerungsfeste feiere [3]. Von den gleichen Feierlichkeiten ist auch in seinem 37. Briefe (p. 50) die Rede.

Diese Belege genügen uns, um die Praxis des Urchristenthums zu bezeichnen, weitere Aeußerungen späterer Kirchenväter aber sind bei Bellarmin und Lüft [4]) verzeichnet.

Wenn das christliche Alterthum so deutlich sprach, so ist nicht zu wundern, daß Luther längere Zeit in diesem Punkte geschwankt, und sich bald auf die eine, bald auf die andere Seite geneigt hat, bis er endlich in den Schmalkaldischen Artikeln die Anrufung der Heiligen für einen antichristlichen Mißbrauch erklärte [5]), in einer Predigt aber sagte: „ein Stück von St. Peter oder Paul sei nicht

1) Euseb., Hist. Eccl. Lib. II. c. 25.

2) Tertull., de corona c. 3.

3) Ep. 34. p. 47.

4) Bellarmin, Disp. de sanct. beatif. Lib. I. c. 18. und de reliquiis sanct. Lib. II. c. 3. Lüft, Liturgik, Thl. I. S. 272 ff.

5) Artic. Smalc. P. II. Art. II. in fine. bei Hase, libri symbol. p. 310.

besser, als ein Stück von einem Dieb oder Galgen [1])". Doch die Schüler sind dem Meister nicht völlig treu geblieben: Oder sind nicht die Tischreden Luthers, auch Reliquien, von seiner Umgebung und seinen Freunden für fromme Seelen zur nachträglichen Verehrung gesammelt? Daß sie nicht, wie die Legende von einigen anderen Reliquien behauptet, wohlriechend sind, geben wir gerne zu und finden es bei Beachtung ihres Inhalts auch sehr begreiflich.

Aber auch noch in einer anderen Weise haben die Protestanten Reliquien gesammelt, und dieß sowohl in älterer als neuerer Zeit. Schon frühzeitig hat man von den Hausgeräthen, insbesondere der Ehebettstätte Luthers Splitter abgeschnitten, und sie als Heilmittel gegen Zahnschmerzen und andere Gebrechen gebraucht, wie uns Gottfried Arnold klagend berichtet [2]). Derselbe sagt uns, daß man den Katheder Luthers mit Gold überzogen und ihm allerlei Veneration und Superstition erwiesen habe [3]). Und noch nicht vor langer Zeit, als ein Sturmwind die Luthersbuche bei Altenstein und Steinbach (in Sachsen-Meiningen) umriß, bot der Pfarrer des letztern Ortes „allen Verehrern des heiligen Mannes" Stückchen zum Andenken öffentlich an, wenn sie sich in frankirten Briefen an ihn wenden würden. Man ging sogar im vorigen Jahrhunderte so weit, daß an einigen Portraiten Luthers Wunderzeichen verspürt werden wollten: so soll ein Bildniß Luthers zu Ober-Roßla bei Weimar zu drei verschiedenen Malen stark geschwitzt haben, eben, als der Pfarrer über den schlechten Zustand der Schulen und Kirchen sprach; ein anderes Portrait Luthers aber, zu Artern, in der Grafschaft Mansfeld, soll vom Feuer unversehrt geblieben sein, obgleich die Thüre, woran es befestigt war, zu Asche brannte [4]).

Nicht ganz so grell, aber desto häufiger und allgemeiner zeigte sich die lutherische Reliquienmanie bei Veranlassung des Reformationsfestes im Jahre 1817. Der Reformationsalmanach selbst, zu welchem Notabilitäten wie de Wette, Bretschneider, Joh. Voigt, Schuderoff u. A. Beiträge lieferten, enthält einen besondern Artikel mit der Ueberschrift: „Reliquien von Luther", und gibt feingestochene Abbildungen einer ziemlichen Anzahl dieser — freilich etwas seltsamen —

1) Walch'sche Ausg. Thl. XII. S. 1504.

2) Arnold, Kirchen- und Ketzerhistorie Thl. II. Buch XVI. Kap. 5. §. 22.

3) A. a. O. K. 15. §. 7.

4) Reformationsalmanach für Luthers Verehrer, auf das evang. Jubeljahr 1817. Herausg. v. Fried. Kayser. Erfurt. p. LXXVI.

Reliquien. Manche andere, so Luthers Löffel, haben in anderen Büchern ihre Abbildungen gefunden, und wie von der Diana von Ephesus, so hat man von Luthers Ehering Nachbildungen in Silber nicht ohne guten Nutzen gefertigt.

Also nicht die Reliquien überhaupt, wohl aber die der Heiligen, hat der Protestantismus verworfen; er hat einen frommen Gebrauch, den die Urkirche übte, abgethan, und einen andern an dessen Stelle gesetzt, zu welchem die älteste Kirchengeschichte kein Analogon bietet.

Zu den frommen Gebräuchen des Urchristenthums, welche von den Protestanten verworfen wurden, gehören auch die Fasten. Von Anfang an hat der christliche Geist nicht nur einen durch Mäßigkeit ausgezeichneten Gebrauch von Speise und Trank bewirkt, sondern er hat die Gläubigen auch angetrieben, um höherer Zwecke willen und zur Erhaltung der Herrschaft des Geistes über das Fleisch auch von Zeit zu Zeit gänzlich oder theilweise der leiblichen Nahrung zu entsagen. Es war dieß übrigens nicht eine von den Juden herübergenommene Gewohnheit; vielmehr erklärten die alten Christen ausdrücklich das alte jüdische Fasten für aufgehoben, und durch ein wahres ersetzt, das schon der Prophet Elias beschrieben habe [1]).

Ein Vorbild des Fastens durften die Gläubigen nicht in der Ferne suchen. Sie hatten es ja schon an ihrem Herrn und Meister selbst (Matth. 4, 2.); überdieß ist in der heiligen Schrift wiederholt billigend von dem Fasten die Rede, und Beten und Fasten erscheinen daselbst öfter miteinander verbunden (Matth. 6, 17. 17, 21). Unter Fasten und Gebet legten die Kirchenvorsteher von Antiochien dem Paulus und Barnabas die Hände auf, um sie zu ihrer Mission unter den Heiden einzuweihen (A. G. 13, 3); daß er unter Fasten sein Leben zugebracht habe, erzählt Paulus von sich selber (II. Cor. 11, 27); zu anhaltendem Fasten ermahnte St. Polykarp, der Schüler des hl. Johannes [2]), und auch im Pastor des Hermas [3]) erkennen wir die Fastenpraxis der alten Kirche. Zum erstenmal begegnet uns hier für das Fasten der Ausdruck *statio*, gleichsam um uns deutlich zu zeigen, was die Alten mit dem Fasten gewollt haben. Wie zur militärischen Beschützung und Sicherung die Wachposten (statio-

---

1) Barnabae epist. c. 2 u. 3. Hermas, Lib. III. Simil. V. c. 1. Justin, Dial. c. Tryph. n. 15 et 40. Clem. Alex., Strom. VI, 12.

2) Epist. ad Philipp. c. 7.

3) Lib. III. Sim. V.

nes), so sollten zur ethischen Wahrung und Sicherung die Fasten dienen.

Nach dem Zeugnisse des hl. Justin sofort wurden den Katechumenen vor ihrer Taufe Fasten auferlegt, und die Gläubigen fasteten selbst mit [1]). Uebereinstimmend hiemit erzählt Tertullian von den Täuflingen, daß sie durch öfteres Beten, Fasten, Kniebeugen und Wachen sich zum Empfang der hl. Taufe vorbereitet haben [2]).

Obgleich die alten Christen gewohnt waren, häufig zu fasten, so waren doch gewisse Zeitpunkte bestimmt, an welchen sie mit besonderem Eifer und Fleiße dieser frommen Uebung oblagen. Daß dieß z. B. zur Zeit der Taufe stattgefunden, haben wir eben gesehen. Ueberdem lag es nahe, gerade die Leidenstage des Herrn mit Fasten zu begehen, und so sind die letzten Tage der Charwoche sicherlich die ersten fixirten Fasttage gewesen. Dieß sehen wir aus Tertullian, welcher als Montanist darüber unzufrieden war, daß die katholische Kirche zu wenige Fasten vorschreibe. Als von der katholischen Kirche (oder, wie er sagt, den Psychikern) gebotene Fasttage aber erscheinen jene Tage, in quibus ablatus est sponsus, also die Leidenstage Christi [3]).

Wann die vierzigtägigen Fasten eingeführt worden seien, ist zweifelhaft. Nach einer schwierigen Stelle des Irenäus, die uns Eusebius (H. E. V. 24) aufbewahrt hat, waren zu seiner Zeit, d. h. gegen Ende des zweiten Jahrhunderts, die Quadragesimalfasten noch nicht fixirt, und mit dieser Angabe, respektive dieser Auffassung jener Stelle des Irenäus, stimmt das, was wir eben aus Tertullian anführten, völlig überein. Beide wissen nämlich wohl von dem Fasten an den Leidenstagen, nicht aber von einem vierzigtägigen Fasten. Uebrigens begegnet uns dieses doch schon bei Origenes [4]).

Uralt war der Gebrauch, am Mittwoch und Freitag zu fasten. Schon Clemens von Alexandrien spricht hievon und meint in seiner Allegorisir-Manier, das Fasten am Mittwoch (die Mercurii) sei vor-

1) Justin.; Apol. I. n. 61.

2) Tertull., de baptismo c. 20. Es ist zu beachten, daß Tertullian diese Schrift vor seinem Uebertritt zum Montanismus verfaßt hat.

3) Tertull., de jejun. c. 2. et 3.

4) Hom. X. in Levit.: „habemus quadragesimae dies jejuniis consecratos." Dieß Werk des Origenes ist nur mehr in lateinischer Uebersetzung vorhanden.

geschrieben, damit sich der Gläubige vom Geize rc. enthalte, am Freitage aber (die Veneris) faste man, um die Besiegung der Wollust anzudeuten [1]). Ja schon Tertullian nennt die Mittwoche und Freitage stationes [2]). Später wurde in der abendländischen Kirche auch am Samstage gefastet. Daß zur Zeit öffentlicher Calamitäten von den Bischöfen Fasten vorgeschrieben wurden, wissen wir von Tertullian, und er unterscheidet die pflichtigen Fasten ausdrücklich von den freiwilligen [3]).

Daß aber das Fasten nicht in die leibliche Enthaltung allein gesetzt worden sei, sagt nicht blos sehr schön der Pastor des Hermas [4]); sondern es zeigt dieß gerade auch derjenige Kirchenvater, der nach der Meinung Luthers auf das äußerliche Werk des Fastens den meisten Werth gelegt hat, nämlich Hieronymus. Er aber schreibt: „was hilft es, daß man den Leib durch Enthaltung abmattet, wenn das Herz von Hoffart nur mehr aufschwillt? Welches Lob verdienen wir wegen der Blässe durch Fasten, wenn wir vor Neid grün und gelb sind? Was ist das für eine Tugend, keinen Wein zu trinken, aber von Zorn und Haß trunken sein“? [5]).

Obgleich Hieronymus so schön und geistig vom Fasten spricht, so sagt dennoch Luther von ihm: „ich weiß keinen unter den Lehrern, dem ich so feind bin, als Hieronymo, denn er schreibet nur von Fasten, Speisen, Jungfrauschaft [6]).“ Damit zeigt Luther schon, wie sehr er dem Fasten gram gewesen sei; dieß erhellet aber auch aus anderen Stellen. Wenn man mit dem Fasten Sünde büßen und Gott versöhnen wolle, sagt er, so heiße dieß „gar in aller Teufel Namen gefastet, und Christum ins Maul geschlagen und mit Füßen getreten,“ und er wolle lieber erlauben, „daß man sich ja voll und

---

1) Clem. Alex., Strom. VII. p. 877.

2) Tertull., de jejun. c. 14.

3) De jejun. c. 2 et 13.

4) Nihil in vita tua nequiter facias; sed mente pura servi Deo, custodiens mandata ejus, et in praecepta ejus ingrediaris, neque admiseris desiderium nocens in animo tuo. — Haec si feceris, jejunium magnum consummabis acceptumque Domino. Lib. III. Simil. V. c. 1. Und: Illo die, quo jejunabis, nihil omnino gustabis, nisi panem et aquam; et computata quantitate cibi, quem ceteris diebus comesturus eras, sumptum diei illius, quem facturus eras, repones, et dabis viduae, pupillo aut inopi. Lib. III. Simil. V. c. 3.

5) Epist. 14 ad Celantiam p. 818.

6) Tischreden, Walch'sche Ausg. Bd. XXII. S. 2070.

toll söffe," als daß man so faste [1]). Dagegen würde er es sich gefallen lassen, ja er würde sehr gerne dazu helfen, „daß Kaiser und Fürsten solche Gebot macheten, daß man einen Tag oder zween in der Wochen nicht Fleisch speisete, noch feil hätte, als eine gute, nützliche Ordnung für das Land, damit man nicht sogar Alles auffresse — bis zuletzt theure Zeit muß werden" [2]).

Er gab hier der Polizei einen Rath, wie sie ihn schwerlich je von irgend einer andern Seite gehört hat, wie sie denn auch meines Wissens nirgends den Versuch machte, durch derartige privilegirte staatspolizeiliche und national-ökonomische Fasttage das Heil der lieben Unterthanen zu erwirken.

In einigem Widerspruche mit dieser Empfehlung der Fasten aus finanziell-polizeilichen Gründen stehen andere Aeußerungen Luthers, welche über die Fasten aus sanitäts-polizeilichen Rücksichten den Stab brechen. Er ist sehr besorgt, die Fasten möchten der Gesundheit des Leibes schaden, darum sagt er: „durch die Fasten wird die Lust des Fleisches nicht curirt, sondern vielmehr die Gesundheit des Leibes geschwächt [3])", und darum nennt er das „papistische Fasten eine rechte Mördergrube", weil schon viele junge Leute dadurch ihre natürlichen Kräfte verderbt hätten [4]). Insbesondere ist er dem Verbote der Fleischspeisen abhold, und sagt darum, „die Lehre von Speiseverbieten ist teufelisch und unchristlich", „eine greuliche Menschenlehre", „ein abtrünnig Ding vom Glauben, irrig, falsch, gleißnerisch [5])."

Neben den Sanitätsgründen ist es aber endlich auch eine ethische Ursache, warum Luther gegen das Fasten eifert. Zur Unterstützung seiner Ansicht, daß durch das Fasten die Lüste verstärkt werden, erzählt er eine gar artige Historie, die wir unsern Lesern nicht vorenthalten wollen. „Ein Bischof hatte eine Schwester in einem Kloster, die vom Geist der Traurigkeit und von bösen Träumen und Anfechtungen übel geängstiget ward, und sich gar nicht wollte trösten lassen. Nun zog sie zum Bruder und klagete es ihm. Der Bruder ließ ein köstlich Abendmahl zurichten, und bat die Schwester zu Gaste, und vermahnete sie, daß sie flugs essen und trinken sollte.

1) Luther's Werke, Walch'sche Ausg. Bd. VII., S. 764.
2) Thl. VII. S. 765. Thl. XXII. S. 1501.
3) Thl. IX., S. 927.
4) Thl. XXII., S. 1501.
5) Thl. XIX., S. 721.

Das thut nun die Nonne. Des Morgens fragt sie der Bischof, wie sie geschlafen hätte, ob ihr auch Träume und Anfechtungen des Nachts wären vorkommen? Nein, sagte sie, ich hab gar wohl geschlafen und keine Anfechtung gehabt. Da sprach der Bischof: Liebe Schwester, zeuch wieder heim, und warte deines Leibes wohl mit Essen und Trinken, dem Teufel zum Verdruß, so wirst du der bösen Träume und Anfechtung wohl los werden [1]." — Ich erinnere mich nicht, bei einem Kirchenvater Aehnliches gelesen zu haben.

Schließlich wollen wir noch auf den Punkt über Virginität und Ehestand eingehen, um auch hier Parallelen zwischen Luther und den Kirchenvätern zu ziehen.

Schon im N. T. wird der Stand der Virgines beider Geschlechter hochbelobt. Der Herr selbst (Matth. 9, 12) erwähnt rühmend derer, die um des Himmelreiches willen sich der Ehe enthielten, und der Apostel Paulus zieht den Stand der Virginität dem der Ehe entschieden vor, weil er fähiger mache, ungetheilt dem Herrn und seiner Sache sich zu widmen. I. Cor. 7, 1. 8. 34. 38. Seiner Empfehlung der Virginität folgten Viele der ersten Gläubigen. So schreibt der hl. Justin um's Jahr 138: unter den Christen sind Viele männlichen und weiblichen Geschlechtes aus allen Ständen, in einem Alter von 60—70 Jahren, welche von Kindheit an jungfräulich geblieben sind, derer gar nicht zu gedenken, welche von der Unzucht sich bekehrt haben [2]."

Etwa dreißig Jahre später äußerte Athenagoras: „bei uns kann man Viele finden, sowohl Männer als Frauen, welche unverheirathet bleiben, in der Hoffnung, dadurch enger mit Gott verbunden zu werden [3]."

Wie im dritten Jahrhundert dieselbe Sitte bewahrt worden sei, zeigt Minucius Felix in den Worten: „wir sind keusch in unseren Reden und unbefleckt an unserem Leibe. Sehr Viele unter uns genießen einer immerwährenden Jungfrauschaft in einem unverletzten Leibe, obgleich sie sich derselben nicht rühmen [4]."

Belege für die Hochschätzung der Virginität in den folgenden Jahrhunderten sind ebenso überflüssig, als die Bemerkung, daß man nie-

1) Thl. XXII., S. 1252.
2) Justin., Apolog. I. n. 15.
3) Athenag., Legatio n. 33.
4) Minuc. Felicis Octavius 31, 6.

mals die körperliche Reinheit allein, sondern auch die des Geistes verlangt habe, wie z. B. Prosper (Epigr. 86) sagt: „auch ein Heuchler kann Reinheit des Leibes, aber nur ein Christ Reinheit des Geistes haben."

In schroffem Gegensatze zum christlichen Alterthume behauptet nun Luther, daß Jungfräulichkeit dem Menschen nicht möglich sei. „So wenig man des Essens und Trinkens entbehren und gerathen kann," sagt er, „also möglich ist es auch, sich von Weibern zu enthalten [1])." Und in einer Predigt vom J. 1522 äußerte Luther, der Geschlechtsumgang sei für den Mann ebenso noth, als daß er ein Mann sei, und „nöthiger, denn Essen und Trinken, fegen und auswerfen, schlafen und wachen [2])." Consequent meint darum Luther, die Keuschheit geloben sei „ein greulicher Greuel [3])", und „man könne dieß eben so wenig, als geloben, kein Manns- oder Weibsbild sein zu wollen [4])". Darum hat Luther gleich den Ebioniten es zu seinem Wahlspruch gemacht: „früh aufstehen und freyen, wird Niemand gereuen [5])", und andererseits den frommen Wunsch ausgesprochen, daß die Cölibateure „Schlangen und Basilisken würden und mit ihnen leicheten [6])."

Darum ist er auch mit denjenigen Kirchenvätern sehr unzufrieden, welche der Virginität Lobreden hielten. So sagt er von Hieronymus: „St. Hieronymus schreibt viel von der Anfechtung des Fleisches. Ach, es ist eine geringe Sache! Das Weiblein im Hause kann dieser Krankheit helfen. Die Eustochia hätte Hieronymo können helfen und rathen [7])."

Daß Luther bei solchen Ansichten den Cölibat der Geistlichen im höchsten Grade verwerfen mußte, liegt am Tage; und in der That konnte er nicht Worte und grelle Farben genug finden, seinen Unwillen darüber auszudrücken. Mit Emphase spricht er von „der gottlosen Tyrannei des Cölibats [8])", vom „unflätigen Cölibat, daraus viel ungeheures Dinges kommen ist [9])", von der „schändlichen und

---

1) Thl. XXII., S. 1700.

2) Luthers Werke, Jenaer deutsche Ausg. 1555. Bd. II. S. 150 b.

3) Walch'sche Ausg. Thl. XXII., S. 1804.

4) Jenaer deutsche Ausg. Bd. II. S. 151 a.

5) Die Ebioniten verlangten, man solle so frühe als möglich heirathen. Vgl. Epist. Clementis ad Jacobum bei Coteler. Patr. Apost. T. I. p. 613 n. 7. Luthers Ausdruck findet sich in seinen Werken, Walch'sche Ausg. Thl. III. S. 848. Thl. X. S. 736. 737.

6) Walch'sche Ausg. Thl. XXII. S. 1777.

7) A. a. O. S. 1713.

8) Thl. XXII., S. 1802 f.

9) Thl. XXII., S. 1804.

schädlichen Superstition des Cölibats [1])" u. dgl. Die Protestanten legen ein Gewicht darauf, daß Luther die Ehe der Geistlichen wieder eingeführt und so die Praxis der Urkirche restituirt habe. Es ist wahr, in der ältesten Zeit gab es kein Gebot des Cölibates für den Priester, aber es kennt die ganze alte Geschichte nicht einen einzigen Fall, wo ein Priester nach Empfang der heiligen Weihe noch in die Ehe getreten wäre, vielmehr wurde es überall, wie noch heute in der griechischen Kirche, gehalten, daß ein bereits Verehelichter Priester werden konnte, ohne in seinem neuen Stande den Umgang mit seiner Frau aufgeben zu müssen. Was demnach bei den Protestanten tagtäglich statt hat, erst nach Empfang des geistlichen Amtes in die Ehe zu treten, das war dem Urchristenthum völlig unbekannt; am wenigsten aber wurde es für erlaubt gehalten, ja, es würde geradezu für eine Verletzung des biblischen Gebotes (I. Tim. 3, 2) [2]) und für ein Zeichen unwürdiger Unenthaltsamkeit erachtet worden sein, wenn ein Geistlicher nach dem Tode seiner Frau eine zweite, oder gar eine dritte und vierte sich hätte wählen wollen; wie dieß im Protestantismus sehr häufig und ohne irgend eine gesetzliche Beschränkung geschieht. Luther meint, wenn Salomo mehr denn hundert, ja tausend Weiber auf einmal gehabt, und doch so herrliche Bücher geschrieben hat, warum sollten denn dann nicht auch die Geistlichen mehrere Weiber, wenigstens nach einander haben können [3]). Wie bündig diese Argumentation sei, bedarf keiner weiteren Beleuchtung.

So hoch Luther einerseits die Ehe stellte, daß er sie den wahren geistlichen Stand, ja den „allerheiligsten und geistlichsten Stand" nannte [4]) und über die Virginität emporhob [5]); so drückte er sie doch andererseits wieder dadurch herab, daß er ihr vorherrschend nur einen weltlichen und bürgerlichen Charakter zuschrieb. „Die Ehe", sagt er, „gehet die Kirche nichts an, ist außer derselben, ein zeitlich, weltlich Ding, darum gehören sie vor die Obrigkeit [6])" und: „Ehesachen gehen die Gewissen nicht an, sondern gehören für die weltliche Obrigkeit [7])",

1) Thl. XXII., S. 1807.

2) Dieses Gebot sucht Luther in einer besondern Schrift (Thl. XIX. S. 2176 ff.) zu entfernen.

3) Thl. XXII., S. 1715.

4) Thl. XII., S. 2523. 2542. Thl. XIII., S. 370. 371. Thl. I., S. 2486 f. Thl. VIII., S. 1085 f.

5) Thl. XI., S. 714. 715. Thl. XXII., S. 1709.

6) Thl. XXII., S. 1749.

7) Thl. XXII., S. 1721.

und wiederum: „wie jetzt bei uns in Ehesachen und mit dem Scheiden zu handeln sei, habe ich gesagt, daß man's den Juristen soll befehlen und unter das weltliche Regiment geworfen, weil der Ehestand gar ein weltlich äußerlich Ding ist [1]." Ja, in der Predigt vom ehelichen Leben sagt Luther: „darumb wisse, daß die Ehe ein äußerlich leiblich Ding ist, wie andere weltliche Handthierung. Wie ich nun mag mit einem Heiden, Jüden, Türken, Ketzer essen, trinken, schlafen, gehen, reiten, kaufen, reden und handeln, also mag ich auch mit ihm ehelich werden und bleiben, und kehre dich an der Narren Gesetze, die solches verbieten, nichts [2])."

Durch solche Aeußerungen hat Luther die Ehe ebenso sehr heruntergesetzt, als er sonst die Virginität erniedrigte, und hat ihr jenen heiligen und religiösen Charakter genommen, der ihr in der Kirche von Anfang an bis heute zuerkannt wurde. Eine natürliche Folge hievon war es, daß Luther wiederum im Gegensatz zur Urkirche die Scheidung a vinculo und die Wiederverheirathung der Geschiedenen ohne große Schwierigkeit zugab.

Ich weiß, es ist strittig, ob das neue Testament nicht wenigstens im Falle des Ehebruchs eine Scheidung mit Wiederverheirathung gestatte, aber ich will in diese exegetische Frage nicht eintreten. Uebrigens gestehen selbst Protestanten, daß die katholische Auffassung im Rechte sei, und Christus in keinem Falle die Wiederverheirathung erlaubt habe [3]). Daß die alte Kirche die Worte Christi so verstand, erkennen wir aus dem Pastor des Hermas. „Wenn ein Mann," sagt dieser, „eine ehebrecherische Frau hat, welche nicht Buße thun will, so soll er sie entlassen, und für sich allein bleiben. Entläßt er aber die Frau und nimmt eine andere, so ist er selbst ein Ehebrecher." Und etwas später: „will die (ehebrecherische oder in Götzendienst rückfällige) Frau nicht Buße thun, so lebe nicht mehr mit ihr, sonst nimmst du Theil an ihrer Sünde. Darum ist es Gebot, daß ihr nicht weiter heirathet; und es gilt dieß sowohl vom Manne als von der Frau" [4]).

Das Gleiche treffen wir bei Justin und Tertullian. Ersterer sagt ganz allgemein, wer eine geschiedene Frau heirathet, ist ein Ehe-

1) Thl. VII., S. 668.
2) Jenaer deutsche Ausg. Thl. II., S. 158 a.
3) Vgl. Olshausen, Biblischer Commentar. Bd. I. S. 211.
4) Pastor Hermae, Lib. II. Mandat. 4. c. 1.

brecher [1]; Tertullian aber macht es als Montanist den Orthodoxen zum Vorwurf, daß sie nach dem Tode eines Gatten Wiederverheirathung erlauben [2]. Wie würde er bei seinem Rigorismus geeifert haben, wenn die Kirche sogar noch bei Lebzeiten des einen Theils dem andern eine neue Ehe erlaubt hätte? Auch in dem vierten Buch gegen Marcion, Kap. 34 spricht er sich dahin aus, daß Christus im Falle des Ehebruchs zwar die Scheidung, aber nicht die Wiederverheirathung gestattet habe.

Daß einzelne Bischöfe des Alterthums Geschiedene wieder heirathen ließen, ist richtig; aber schon Origenes erklärt dieß für einen Mißbrauch und für eine Verletzung des göttlichen Gebotes [3], und auch Cyprian sagt ausdrücklich: uxorem a viro non recedere, aut si recesserit, innuptam manere [4]. Auch die apostolischen Canonen (Can. 48) gebieten, denjenigen aus der Kirche auszuschließen, der seine Frau entlassen und eine andere geheirathet hat [5].

So bleibt denn kein Zweifel, daß in der ältesten Kirche die Wiederverheirathung Geschiedener nicht erlaubt gewesen sei. Diese Praxis aber mißbilligte Luther. Da er nämlich die Ehe nicht für ein Sakrament, sondern für ein äußerlich Ding und eine Hanthierung ansah, wie Essen, Kaufen und dergleichen, so fiel auch der innere Grund der Unauflöslichkeit hinweg. Ja, bei seinen Ansichten von der Unmöglichkeit, die Fleischeslust zu besiegen, mußte er eigentlich die Wiederverheirathung Geschiedener geradezu f o r d e r n , weil der Naturtrieb befriedigt werden müsse. Er ging hierin so weit, als es immer nur möglich schien. Zunächst wurden nur Ehebruch und bösliches Verlassen des Gatten, nicht aber eine Krankheit, welche eheliche Beiwohnung unmöglich macht, von Luther als Scheidungsgründe anerkannt [6]. Doch bald ward er auch hierin milder, und wollte in dem Falle, wenn die kranke Frau damit zufrieden sei, dem Manne die Verheirathung mit einer andern gestattet wissen [7]. Auch mit

1) Justin., Apol. I. n. 15.

2) De Monogamia c. 9.

3) Tract. 7 in Matth. n. 3. Opp. ed. BB. T. III. p. 647.

4) Testim. Lib. III. c. 90.

5) Ausführlicher handeln von diesem Gegenstande Moy, Geschichte des Eherechts und Bellarmin, Disp. de matrim. sacram. c. 16 sq.

6) Walch'sche Ausg., Thl. VII. S. 672. 673. Thl. XXII. S. 1732 f. S. 1743 u. S. 1746.

7) Thl. XXII. S. 1756. Im Jahre 1522, in der Predigt von ehelichem Leben gestattete er in diesem Falle die Wiederverheirathung noch nicht. Jenaer Ausg. II. S. 156 b.

denen, die über Impotenz des Gatten klagen, hatte Luther weit größeres Mitleid, als das canonische Recht. „Wenn ein tüchtig Weib zur Ehe," sagt er, „einen untüchtigen Mann zur Ehe überkäme, und könnte doch keinen Andern öffentlich nehmen, und wollt auch nicht gerne wider Ehre thun; sintemal der Pabst hie viel Zeugen und Wesens ohn Ursach fordert, solle sie zu ihrem Mann also sagen: siehe, lieber Mann, du kannst mein nicht schuldig werden, und hast mich um meinen jungen Leib betrogen, dazu in Fahr der Ehre und Seelen-Seligkeit bracht; und ist für Gott keine Ehe zwischen uns beiden. Vergönne mir, daß ich mit deinem Bruder oder nächsten Freund eine heimliche Ehe habe, und du den Namen habst, auf daß dein Gut nicht an fremde Erben komme, und laß dich wiederum williglich betrügen durch mich, wie du mich ohn meinen Willen betrogen hast. Ich hab weiter gesagt, daß der Mann schuldig ist, solches zu verwilligen, um ihr die eheliche Pflicht und Kinder zu verschaffen. Will er das nicht thun, so soll sie heimlich von ihm laufen in ein ander Land, und selber freyen [1])."

Solchen Rath gab Luther auf öffentlicher Kanzel, und redete einer bisher seit Gründung der Kirche unbekannten Laxheit das Wort. Ja er geht darin noch weiter, und erlaubt sogar in dem Falle, wenn eine Frau längere Zeit dem Manne die eheliche Pflicht weigert, statt der Frau die Magd zu benützen. „Als man wohl findet," sagt er, „so ein halsstarrig Weib, das seinen Kopf aufsetzt, und sollt der Mann zehnmal in Unkeuschheit fallen, so fragte sie nicht darnach. Hie ist's Zeit, daß der Mann sage, willst du nicht, so will eine Andere, will die Frau nicht, so komme die Magd. So doch, daß der Mann ihr zuvor zwei- oder dreimal sage und warne sie [2])."

Daß Luthers Laxheit in Ehesachen Fürsten gegenüber [3]) mitunter noch weiter ging, wollen wir hier nicht weiter berühren, und mit der Bemerkung schließen, daß die Ehescheidungspraxis, wie sie noch jezt in der protestantischen Kirche besteht, eine starke Abweichung von der Urkirche offen zu Tage legt.

---

1) Predigt vom ehelichen Leben, Jenaer Ausg. Thl. II. S. 151.
2) A. a. O. S. 156 a.
3) Vgl. Walch, Thl. XXII. S. 1726.

3.

Die Unionsversuche am Ende des 17. Jahrhunderts, und Leibnitzen's Theilnahme an denselben [1]).

Den Anstoß zu den berühmten Unionsverhandlungen, deren wir hier gedenken wollen, gab Bossuet, damals Bischof von Condom, seit 1681 Bischof zu Meaux, durch seine berühmte Exposition de la doctrine catholique sur les controverses, welche er im Jahre 1668 zum Unterricht des Herrn von Angnau französisch verfaßte und Anfangs in mehreren Abschriften circuliren ließ. Dieselbe trug viel zur Conversion des Marschalls von Turenne bei, wurde im Jahre 1671 zum erstenmal gedruckt, dann fast in alle Sprachen übersetzt, durch Fleury in's Lateinische (1678), in's Deutsche zu Straßburg im Jahre 1680. Bossuet wollte in dieser Schrift den Protestanten zeigen, daß die Lehren der katholischen Kirche nichts weniger als unchristlich seien, und daß ihr Abscheu vor denselben nur von Vorurtheilen und Mißverständnissen herrühre, daß sie also ohne ihr Gewissen zu beschweren zur alten Kirche, welche ihre Vorfahren verlassen, zurückkehren könnten. Dieser Vorgang Bossuets entzündete im Osten Deutschlands den Bischof Spinola zu gleichem oder noch größerem Eifer für die Union. Christoph Rojas oder Roxas, aus dem berühmten Geschlechte der Spinola aus Spanien, ein Franziskaner, war Beichtvater der Gemahlin des Kaisers Leopold I. (einer spanischen Prinzessin), zugleich Titularbischof von Thina in Croatien, später, seit 1686, Bischof von Wienerisch-Neustadt und Liebling des Kaisers. Es gelang ihm, den Letzteren für die Sache der Union

---

1) Aus der Neuen Sion 1849; mit Verbesserungen. Vgl. Guhrauer, Gottfr. Wilhelm Freiherr von Leibnitz, eine Biographie in 2 Theilen.

zu gewinnen, und von ihm autorisirt reiste Spinola schon im Jahre 1675 an mehrere protestantische Höfe Deutschlands, namentlich an den des großen Churfürsten von Brandenburg, um die Gemüther der Fürsten für die henotischen Gedanken und Plane günstig zu stimmen. Einige Jahre später, 1679, kam er zu gleichem Zwecke auch an den Hof von Hannover. Der damalige Herzog Johann Friedrich war selbst schon vor einiger Zeit katholisch geworden, und unter seinen Auspicien waren hier von seinem Hofgeistlichen, dem gelehrten Capuziner P. Denis, dem apostolischen Vicar Nicolaus Steno, Bischof von Titiopolis (der früher ein protestantischer Arzt gewesen war), und dem eifrigen Baron von Reck verschiedene Schriften über die Religionscontroversen veröffentlicht worden. Ihnen gegenüber hatte der große Leibnitz, der an dem gleichen Hofe lebte, mehrfach den Protestantismus vertheidigt, aber auch er gehörte zu den warmen Freunden der Union, und gerade er hatte, wie es scheint, den Bischof Spinola zur Reise nach Hannover veranlaßt. Bald darauf wandte sich Leibnitz an die zwei großen französischen Theologen Bossuet und Huetius, welche durch ihre Stellung als Erzieher des Dauphins dem König nahe standen, und bat sie, auch Ludwig XIV. für die Union zu gewinnen. Bossuet entsprach seinen Wünschen und erwiederte: „daß der König Ludwig XIV., von der Sache benachrichtigt, weit entfernt, sich zu widersetzen, diesen Gedanken Geschmack abgewinnen (goûterait ces pensées) und sie begünstigen werde." In einem Briefe an Huet aber, der Leibnitzen seine Demonstratio evangelica überschickt und ihn zur Conversion ermahnt hatte, sprach Leibnitz seine Unionshoffnungen also aus: „So glückliche Zeitumstände glaube ich wahrzunehmen, daß ich beinahe hoffe, man könnte eine gewisse Einigung treffen, ebenso ehrenvoll für die römische Kirche, als nicht drückend für den andern Theil. Und dieß urtheile ich nicht ohne Grund. Denn ich kenne viele treffliche Männer unter allen Parteien. In keiner Gegend Deutschlands aber werden die Religions-Controversen mit mehr Mäßigung und Urtheil behandelt, als in dem Gebiete von Braunschweig-Lüneburg. Und da die Fürsten, welche jetzt regieren, in Weisheit von keinem übertroffen werden, und vor Allem mein Herr (Herzog Johann Friedrich von Hannover) mit den übrigen Gaben der Natur und des Glücks eine ungewöhnliche Gelehrsamkeit und ein gediegenes Urtheil verbindet, zudem diese Bestrebungen mit großer Freude befördert, so müßte man, dünkt mir, wenn ich so große Gelegenheiten zu Thaten erwäge, häufig die Nachlässig-

keit oder den Willen derjenigen anklagen, welchen die Sorge für die Sache der Kirche obliegt. Jetzt aber, da ich den Papst Innocenz XI. wegen seines heiligen Lebenswandels, seines vortrefflichen Willens und seiner Weisheit loben höre, erhebe ich mich wieder zu einiger Hoffnung. Dazu kommt des Kaisers glühende Frömmigkeit und des größten Königs (Ludwigs XIV.) höchste Tugend. Daher wird entweder jetzt etwas geschehen, oder ich fürchte, wenn wir die Gelegenheit vorübergehen lassen, wird der allgemeine Jubel noch auf einige Jahrhunderte hinausgeschoben. Daher wünsche ich, daß auch Du deine Entwürfe mit denen des berühmten Bischofs von Condom verbindest [1]." — Leider starb der unionsfreundliche Herzog Friedrich von Hannover schon in demselben Jahre 1679. Dieß, sowie die bald darauf erfolgte Wegnahme von Straßburg durch Ludwig XIV. und Anderes lenkte auf einige Zeit die Gedanken wieder von der Unionsangelegenheit ab. Der neue Herzog von Hannover, Ernst August, Bruder des Johann Friedrich, war lutherisch, seine Gemahlin, die Herzogin Sophie, reformirt: da sich aber beide für die Union interessirten, so erschien Spinola im Frühjahre 1683 zum zweitenmale in Hannover, eben von Chur-Brandenburg kommend, und bot den Protestanten für den Fall der Union, freilich nur als Privatmann, ganz extravagante Zugeständnisse an. Die Macht ihrer Fürsten in Kirchenangelegenheiten sollte ungeschmälert in stato quo bleiben, den Geistlichen die Ehe, ja sogar die zweite Ehe erlaubt, das Concil von Trient aber vorderhand bis zur Entscheidung eines neuen allgemeinen Concils suspendirt werden, d. h. die Protestanten sollten bei ihrer gegenwärtigen Lehre verbleiben dürfen, bis ein neues allgemeines Concil Anderes bestimme. Außerdem solle der Papst die Protestanten, nachdem sie zuvor die nöthigen Erklärungen gegeben und ihn als ersten Patriarchen und Primas (jedoch nicht jurisdictionis) anerkannt hätten, vom Ketzernamen feierlich frei sprechen, sie aber sollten sich die Neukatholischen nennen, u. dgl. — Der Herzog von Hannover und die übrigen welfischen Fürsten wiesen diese Anträge nicht von der Hand, und die theologische Facultät ihrer gemeinsamen Universität Helmstädt, an welcher seit Georg Calixtus ein toleranter Geist herrschte, nahm in irenischem Sinne an den Verhandlungen Antheil. Dieser Helmstädter Richtung gehörte überdieß auch der erste protestantische Geistliche des Herzogthums Hannover an, Gerhard

1) Guhrauer, a. a. O. Thl. I, S. 362 f.

Molanus, Abt zu Lokkum [1]) und Präsident des Consistoriums zu Hannover, der ein Schüler des berühmten Calixt war, und längere Zeit in Helmstädt Theologie vorgetragen hatte. Ihn, den Hofprediger Hermann Barkhausen, sowie die zwei Helmstädter Calixt d. j. und Meyer, beauftragte jetzt Ernst August, mit Spinola zu verhandeln. Molanus war die Seele dieser Conferenz, und man fand sich zum Verwundern schnell einig. Nur Calixt war etwas hartnäckiger, als seine Collegen. Aber noch vor Ablauf des Jahres 1683 vereinigten sich die vier genannten protestantischen Theologen in der Denkschrift: **Regulae circa Christianorum omnium ecclesiasticam unionem**, deren Tendenz dahin geht: die Protestanten sollen sich in die Gemeinschaft der katholischen Kirche und in die Unterordnung unter den Papst zurückbegeben, dagegen solle vor der Hand jeder Theil bei seinen Glaubens-Ansichten bleiben, bis ein neues Concil, auf welchem aber auch die protestantischen Superintendenten, gleich den Bischöfen, eine Stimme haben müßten, definitiv darüber entscheide. Diese einstweilige Verschiedenheit aber könne die Kirche dulden, wie sie die Differenzen der Thomisten und Scotisten u. drgl. tolerire. — Mit dieser Denkschrift der Hannover'schen Theologen ging Spinola, der damit einverstanden war, nach einem kurzen Aufenthalt an einigen andern Höfen, nach Rom, und die Propositionen wurden daselbst mit großem Beifall begrüßt. Papst Innocenz XI., mehrere Cardinäle und Ordensgenerale, namentlich der damalige Jesuitengeneral, Pater Noyelles, und andere ansehnliche Theologen gaben dem Plane im Ganzen ihre Zustimmung, und waren also damit einverstanden, daß der Anschluß der Protestanten an die Kirche einstweilen und vor Vereinigung aller Differenzen erfolge. Aehnliches, sagten sie, sei ja auch in Betreff der Griechen geschehen [2]). Damit aber Spinola fernerhin noch besser für die Union zu wirken vermöge, gab ihm jetzt der Papst förmlich Auftrag hiezu, und zwar darum, weil seither manche Protestanten Anstoß daran genommen hatten, daß der Henotiker nur vom Kaiser bestellt war. Dagegen vermied es Innocenz, sich jetzt schon über einzelne Concessionen, die er den Protestanten

---

1) Lokkum oder Lockum ist ein Dorf im hannöver'schen Amte Calenberg, Sitz einer lutherischen Abtei. Der Abt ist Direktor der calenbergischen Landschaft.

2) Diese Vergleichung war unrichtig, denn die Griechen unirten sich gerade **quoad fidem**, und durften nur im Ritus und in der Disciplin ihren alten Gebrauch behalten.

machen wolle, bestimmt auszusprechen, weil er bei seinem eben ausgebrochenen Streite mit Frankreich, dem s. g. Regalienstreit, und bei der neu hervorgetretenen gallikanischen Richtung (die vier propositiones waren eben aufgestellt worden) von Frankreich her bittern Tadel jeder seiner Schritte zu gewärtigen hatte. — Nachdem dieß Alles dem Spinola mitgetheilt war, kehrte er gegen Ende des Jahres 1684 wieder nach Wien zurück, und theilte das Ergebniß seiner Sendung durch Briefe seinen Mitunterhändlern in Hannover und anderwärts mit. Namentlich ergriff der Herzog von Hannover die Unionssache, zum Theil aus politischen Gründen, um desto leichter Churfürst zu werden, mit sehr großem Eifer und wirkte für sie auch bei andern lutherischen Fürsten, während manche eifrige und angesehene Katholiken sich über das Benehmen Roms wunderten, das seiner Zeit die Interims verworfen habe, jetzt aber selbst noch viel weiter gehen und noch viel mehr zugestehen wolle, als in diesen enthalten war. Zu denen, welche dem Unionswege Spinola's und Molanus' nicht zustimmten, gehörte auch Leibnitz, weil nach seiner Meinung keine Union möglich sei ohne vorhergehende Verständigung in den Glaubenspunkten. Hierauf machte er auch den Molanus und Andere, namentlich aber seinen Herzog aufmerksam, und beschrieb diesem den Unionsweg, den er (Leibnitz) für besser halte, mit folgenden Worten: „Ein meditativer Mann, welcher von der Reunion nicht entfernt ist, müßte eine Exposition des Glaubens aufsetzen, die ein wenig mehr auf das Einzelne einginge, als die des Herrn von Condom, d. i. Bossuets [1]), darin er suchte sich auf das schärffste und aufrichtigste über die streitigen (Glaubens-) Artikel zu erklären, indem er die zweideutigen Ausdrücke, sowie die einer scholastischen Chikane, vermiede und nur in natürlichen Ausdrücken redete. Und diese Explication würde er dem Urtheile einiger gelehrten Bischöfe unter den Gemäßigtsten unterwerfen, wobei er sowohl seinen Namen als seine Partei verheimlichte. Und um sie zu einem günstigern Urtheil zu stimmen, würde er suchen, seine Exposition durch die Autoritäten einiger gelehrten Männer in der römischen Kirche zu unterstützen. Aber während er ein Urtheil verlangte, würde er nicht fragen, ob sie seiner Ansicht seien, sondern nur, ob sie glaubten, daß man seine Meinung in der Kirche dulden werde [2])." Leibnitz

1) In Frankreich wird jeder Bischof nur nach seinem Sitz genannt, z. B. der Bischof von Straßburg heißt Monseigneur de Strasbourg.

2) Dieser Brief steht bei Guhrauer, Thl. II, S. 31.

meint weiter, wenn diese Exposition die Approbation zunächst mehrerer Bischöfe und Gelehrten, dann aber auch Roms bekomme, so habe man damit eine sichere dogmatische Grundlage für die Union gewonnen, der Herzog aber könne am leichtesten eine derartige Approbation eines solchen Buches erwirken. Dabei blieb Leibnitz nicht beim leeren Projectenmachen stehen, sondern arbeitete jetzt selbst eine für den bezeichneten Zweck eingerichtete Schrift aus, welche als Seitenstück zu der Bossuet'schen Exposition bei den Unions-Verhandlungen zu Grund gelegt werden könne. Es ist dieß die berühmte unter dem Titel **Systema theologicum** [1]) erst in diesem Jahrhundert gedruckte Schrift des großen deutschen Philosophen, deren Original, von Leibnitzens eigener Hand geschrieben, ungefähr ein Jahrhundert lang in der Bibliothek zu Hannover verborgen (vielleicht versteckt) lag [2]). Die erste Nachricht davon gab Herr von Murr im Jahre 1797. Als aber Hannover, als Theil des Königreichs Westfalen, unter französische Herrschaft kam, bat der Oheim Napoleons, Cardinal Fesch, die westfälische Regierung im Jahre 1810 um Mittheilung dieses Manuscripts, und erhielt es auch zugesandt. Dasselbe ward sodann im Jahre 1819 auf Veranstaltung des gelehrten Abbé Emery, Superiors des Seminars von St. Sulpice zu Paris, zum erstenmal, lateinisch mit französischer Uebersetzung, zu Paris gedruckt, lateinisch mit deutscher Uebersetzung aber erschien es zu Mainz, von den Herren Doctoren Räß und Weis (jetzt Bischöfen von Straßburg und Speier) besorgt. Cardinal Fesch hatte das Heimgeben des Entlehnten vergessen, und nach seinem Tode i. J. 1839 kam das interessante Manuscript in den Besitz seines Neffen Joseph, des früheren Königs von Spanien. Von da an wurde es in der französischen Nationalkirche zu Rom, St. Ludwig, aufbewahrt, und dadurch Herr Lacroix, Priester an dieser Kirche und Vorsteher der französischen frommen Institute zu Rom, veranlaßt, das Originalmanuscript mit der Ausgabe v. J. 1819 genau zu vergleichen und in Folge hievon eine neue viel correctere Ausgabe zu veranstalten, welche i. J. 1845 zu Paris erschien [3]). Unterdessen hatte Joseph Buonaparte auf Andringen Han-

1) Dieser Titel rührt nicht von Leibnitz selbst her, sondern von einem Bibliothekar, der das Autographon so überschrieb.

2) Dasselbe ist nicht bloß ein Bruchstück, wie Dr. Pertz behaupten wollte, sondern ein ganzes **Compendium Theologiae**, wovon höchstens ein paar Seiten fehlen.

3) Diese neue Ausgabe von Lacroix wurde in der Tübinger theologischen

novers i. J. 1843 die Originalhandschrift wieder zurückgegeben, und es ward dadurch Dr. Grotefend zu Hannover in Stand gesetzt, auch die Lacroix'sche Edition mit dem Original zusammenzuhalten und einer genauen Prüfung zu unterstellen. Das Resultat veröffentlichte er in den Göttinger gelehrten Anzeigen 1846. Bd I. S. 705—719, und es besteht dasselbe aus ungefähr 150 Varianten oder eigentlichen Textesverbesserungen nebst einer Anzahl bedeutender Correkturen. Im Besitze aller dieser Hülfsmittel hat endlich Dr. Haas i. J. 1860 die neueste correkteste Ausgabe nebst deutscher Uebersetzung bei Laupp in Tübingen erscheinen lassen.

Der Herzog von Hannover ging jedoch nicht auf den von Leibnitz projectirten Unionsweg ein, vielmehr schien dem Politiker auch eine bloß äußere Einigung möglich und erwünschlich, und als Untergebener des Fürsten fühlte sich Leibnitz verpflichtet, in dessen Sinn von nun an für die Union thätig zu sein. Nach Spinola's Tod im Jahre 1695 beauftragte der Kaiser seinen Nachfolger im Bisthum Wienerisch-Neustadt, den Grafen von Buchheim, mit Fortführung des Unionsgeschäftes. Derselbe kam deßhalb im Jahre 1698 mit einem Theologen aus dem Franziskaner-Orden nach Hannover, aber weder seine Bemühungen, noch der Versuch des Kaisers, über die Union in seiner eigenen Residenz Wien, im Jahre 1700, verhandeln zu lassen (Leibnitz war zu diesem Zweck fast 3 Monate lang in Wien), führten zu einem nennenswerthen Resultate. Viel größere Wichtigkeit hatten die während der gleichen Zeit gepflogenen Verhandlungen zwischen Leibnitz und Bossuet, wozu der Briefwechsel des Erstern mit dem französischen Historiker Pelisson über die Toleranz und die Unterschiede in der Religion eine Art Vorspiel und Einleitung bildete. Sobald Bossuet von dem Unionswege Nachricht erhielt, welchen Spinola und Molanus einschlugen, verhehlte er nicht, daß er ihn für völlig falsch halte, und sprach sich in seinen **Reflexions sur l'écrit de M. Molanus** offen dahin aus: daß eine solche vorläufige bloß äußere Einigung ohne Verständigung im Dogma unausführbar sei, und offenbar die Ordnung umkehre, welche von der Vernunft, von der Gerechtigkeit und der der Religion schuldigen Ehrfurcht verlangt werde. Zugleich erklärte er auf's Bestimmteste, daß die katholische Kirche niemals von einem Punkte der festgesetzten Lehre

---

Quartalschrift 1848 von Dr. Kuhn recensirt, und dabei die Geschichte des merkwürdigen Buchs ausführlicher besprochen.

und im besondern von derjenigen, welche das Tridentinische Concil festgesetzt habe, abgehen werde. Mit dieser Entschiedenheit im Principe verband übrigens Bossuet eine große Freisinnigkeit und Milde in dem, was nicht unmittelbar mit dem Dogma zusammenhing. Er wollte z. B. auf den Namen und die Autorität des Concils von Trient Verzicht gethan wissen, wenn man nur von dessen Beschlüssen die Lehre entlehnte, welche dem von den Lutheranern dem Papste vorzulegenden Glaubensbekenntnisse zu Grunde liegen sollte. Weiterhin, meinte Bossuet, sollte den lutherischen Theologen die Form der Retractation erlassen werden, die der Declaration und Explication sollte hinreichen u. drgl. Als Molanus diese Schrift Bossuets gelesen hatte, richtete er an denselben seine **Explicatio ulterior methodi reunionis ecclesiasticae**, worin er über die Zugeständnisse Bossuets seine Freude bezeugte, aber nach dem Willen seines Fürsten darauf bestand, daß das Tridentinische Concil schlechthin bei Seite gestellt werden müsse. Es ist nicht zu zweifeln, daß Molanus für seine Person mit Bossuet sich hätte verständigen können; über manche Punkte, z. B. über die Autorität des Urtextes, über die Vulgata, die Tradition, Unfehlbarkeit der Kirche und der allgemeinen Concilien, sowie über den Primat waren sie wirklich mit einander in's Reine gekommen; allein nach und nach trat Molanus immer mehr von den Verhandlungen zurück, und diese wurden zuletzt nur mehr von Bossuet und Leibnitz geführt. — Im Grunde war Leibnitz derselben Ansicht, wie Bossuet, daß man sich vor Allem über die Glaubenspunkte verständigen müsse; da er aber jetzt nicht in eigenem Namen, sondern im Auftrag seines Herzogs mit Bossuet verhandelte, mußte er den Spinola'schen Plan vertheidigen, und gerieth dadurch in eine falsche Stellung. „Er mußte, sagt Guhrauer, um Bossuet mit Erfolg zu bekämpfen, die (polemischen) Waffen des Protestantismus hervorholen, während Bossuet dadurch, daß er den irenischen Standpunkt festhielt, ihre Schärfe abzustumpfen suchte. So schlagend seine (Leibnitzens) Einwürfe gegen das Tridentinische Concil, vom historisch-kritischen und theologischen Standpunkte eines Protestanten waren, so siegreich und glänzend seine Vertheidigung des Princips der Reformation — das Alles schlug Bossuet mit der einfachen, ehrlichen Frage nieder: aber warum wollt Ihr zu uns kommen? Diese richtigere Stellung, fährt Guhrauer fort, welche Bossuet gegen Leibnitz einnahm, war es, was ihm unläugbar ein moralisches und logisches Uebergewicht über Leibnitz verschaffte, welcher seine schiefe, ver-

wickelte, unconsequente Position nicht zu überwinden vermocht hat. Will Leibnitz die Frage in das subjective Gebiet theologischer und gelehrter Controverse oder gar diplomatischer Unterhandlung hinüberführen, so hält ihm Bossuet die Objectivität und Würde der Kirche, deren dienendes Organ er ist, entgegen. Schrieb Leibnitz, den 8. Januar 1692, „„man habe sich den Ufern der Bidassoa genähert (Anspielung auf den Pyrenäischen Frieden), um eines Tages auf die Insel der Conferenzen überzugehen““ — oder: „„es müsse einen Unterschied geben zwischen Advocaten, welche plaidiren, und Vermittlern, welche negotiiren; die einen bleiben in einer verstellten Entfernung und in künstlichen Zurückhaltungen, die andern aber lassen in ihren Schritten erkennen, daß ihre Absicht aufrichtig und geneigt sei, den Frieden zu erleichtern““ — so antwortete der Bischof von Meaux [1]), den 12. August: „„Was die Zuvorkommenheit (les avances) betrifft, die Sie von unserer Seite über die Dogmen der Lehre zu erwarten scheinen, so habe ich Ihnen oft geantwortet, daß die Verfassung der römischen Kirche keine andere duldet, als auf expositorischem und explicatorischem Wege — die Angelegenheiten der Religion lassen sich nicht wie die weltlichen Angelegenheiten behandeln, welche man oft beilegt, indem jede der beiden Seiten etwas nachgibt, weil es Dinge sind, deren Herren die Menschen sind. Die Angelegenheiten des Glaubens aber hängen von der Offenbarung ab, über welche man sich gegenseitig erklären kann, um sich einander besser zu verstehen; aber dieß ist auch die einzige Methode, welche von unserer Seite zum Ziele führen kann. Es würde der Sache gar nichts nützen, wenn ich andere Wege einschlüge; und es hieße den Gemäßigten am unrechten Orte machen (faire le moderé mal-à-propos). Die wahre Mäßigkeit, welche man bei solchen Dingen beobachten muß, besteht darin, den Stand, worin sie sich befinden, nach der Wahrheit zu sagen; indem jede andere Willfährigkeit, welche man suchen könnte, nur dazu diente, Zeit zu verlieren, und in der Folge noch größere Schwierigkeiten entstehen zu lassen.““ Häufte Leibnitz die Schwierigkeiten in Betreff des Concils von Trident in noch so hohem Maaße, mit so bewunderungswürdigem Aufwand von Gelehrsamkeit und Schärfe, daß er sich darin als protestantischen Theologen ersten Ranges bewährte, so blieb Bossuet doch zuletzt die Frage übrig, was ihm diese Ausflucht helfen werde, weil man nichts desto weniger

1) Bossuet war im Jahr 1681 Bischof von Meaux geworden.

die Transsubstantiation, das Opfer, die Oberhoheit des Papstes nach göttlichem Recht, die Bitte der Heiligen und die für die Verstorbenen, alles Dinge, welche in den vorhergehenden Concilien festgesetzt seien, werde glauben, wo nicht, man alle Concilien, welche die Christenheit bis zur Reformation sieben bis achthundert Jahre gehalten, werde aufheben müssen. Bossuet war es, welcher zuerst und von seiner Seite im Jahre 1694 den Briefwechsel mit Leibnitz auf einmal abbrach, von der Unmöglichkeit überzeugt, zum Ziele zu gelangen. Nach einer fünfjährigen Pause war es Leibnitz, welcher noch einmal, auf den Wunsch des Herzogs Anton Ulrich [1]), mit Bossuet wieder anknüpfte; er wünschte seine Meinung über die Schrift des römischen Controversisten Veron: „„Ueber den Unterschied dessen, was zum Glauben gehört, und was nicht,““ zu Gunsten des Herzogs kennen zu lernen. Bald concentrirte sich der aufgesammelte Streitstoff um die besondere Frage: ob das Tridentinische Concil das Recht gehabt habe, die Apokryphen in den Canon der heiligen Schrift aufzunehmen, und deßhalb das Anathema gegen die Protestanten zu schleudern, oder nicht? Die Durchführung seiner These bildet die Glanzseite für Leibnitz in diesem Streite. Sagt doch der Cardinal von Bausset [2]) selbst: „„man könne nicht genug die Erudition, welche Leibnitz in den Briefen an Bossuet vom 14. und 24. Mai 1700 entwickelte, bewundern! man finde darin über diesen Theil der historischen Kritik der Bibel gelehrte und tiefe Untersuchungen.““ Er gesteht, die Briefe Lebinitzens brächten selbst einen katholischen Leser in die Gefahr, das Concil von Trient zu beschuldigen, daß es einigen Büchern der Bibel nur deßhalb den Charakter der Canonicität aufgedrückt habe, um die Protestanten für die Verwegenheit zu bestrafen, womit sie sich angemaßt, aus dem Verzeichniß der heiligen Bücher einige zu streichen, welche die abendländische Kirche seit zwölf Jahrhunderten darin gelassen hatte. Bossuet setzte diesen Briefen eine Abhandlung vom 17. August 1701 entgegen, in welcher er zwei und sechszig Gründe für das Decret des Tridentiner Concils über den Canon zusammenstellte, und am Schlusse die Erwartung und Forderung aussprach, diese Gründe als unwiderleglich gelten zu lassen.

---

1) Herzog Anton Ulrich von Braunschweig-Lüneburg, ein Verwandter des Herzogs von Hannover, wurde nachmals, im Jahr 1710, katholisch. Vrgl. Theiner, Geschichte der Zurückkehr der regierenden Häuser von Braunschweig und Sachsen in den Schooß der katholischen Kirche, 1843.

2) In seiner Biographie Bossuet's.

Doch Leibnitz ertheilte keine weitere Antwort darauf, sondern brach den Briefwechsel, und jetzt für immer ab. Bossuet überlebte diese Epoche nur noch einige Jahre. Er starb im April 1704 [1])."

Sein Schlußurtheil über die Debatte zwischen Leibnitz und Bossuet gibt Guhrauer, wie uns scheint, ganz richtig, in folgenden Worten: „Man darf sagen, daß, was die persönliche Würde und Haltung anlangt, solche in den Briefen Bossuets ganz zu dessen Vortheile spricht. Von allen katholischen Gegnern Leibnitzens ist Bossuet vielleicht der einzige, welcher sich der entferntesten, leisesten Insinuation zu seiner Bekehrung enthielt. Sein Vortrag hält die Mitte zwischen dem, nicht selten hochfahrenden Tone eines Arnauld, und dem süßlich höfischen Pelissons; und nur das Bewußtsein seines hohen kirchlichen Berufs verbreitet über seine Sprache den Ton einer ruhigen, affectlosen, bisweilen imponirenden Würde. Doch Leibnitz, welcher, bei allen höchsten Begabungen, hier einmal nicht die ihm gebührende Stelle einnahm, welchem überhaupt die religiöse Weihe bei diesem von ihm diplomatisch aufgefaßten Verkehre abging, und der sich von der falschen Stellung, die ihm zuertheilt war, von vorn herein beengt fühlte, Leibnitz wurde durch den planvollen Ernst, die Festigkeit und die Enthaltung von aller persönlichen Annäherung, wie auch aller Zudringlichkeit, tiefer aufgeregt, als durch die hitzigen, unruhigen Ausfälle des hypochondrischen Arnauld, dem er durch Ruhe und philosophische Würde imponirt hatte. An den höflichen und höfischen Ton der Diener oder Nachahmer des Hofes Ludwigs XIV. gewöhnt, mißfiel ihm die Kälte des Bischofs von Meaux, und was er seinen hohen Ton nannte. Schon im Anfang wurde Leibnitz persönlich und sprach gereizt (in seinem Briefe vom 8. Januar 1692): „„von jenen Manieren des Disputs, jener Miene der Superiorität, jenem verletzenden Stolz, jener Sprache der Sicherheit, womit jeder Theil bei Disputationen Parade mache, und welcher abzulegen sei."" In diesem Lichte suchte Leibnitz auch später Bossuet bei Andern zu schildern, wobei er die Verhältnisse nicht immer richtig, noch vollständig angab." So weit Guhrauer; wir fügen bei, daß gerade die Gereiztheit Leibnitzens und die Unbehaglichkeit, womit er das Uebergewicht Bossuets fühlte, die Unionsverhandlungen nothwendig erfolglos machen mußte. Leibnitz erblickte in Bossuet immer mehr den Gegner, dem zu widerstehen die eigene Ehre gebiete, und nicht mehr den Col-

1) Guhrauer, a. a. O. S. 57 ff.

legen, mit welchem verbunden ein gemeinsames Werk vollführt werden sollte. Darum sind die späteren Briefe Leibnitzens keineswegs irenisch, sondern in einem gegen die katholische Kirche und ihre Institutionen heftigen Tone gehalten, und da somit Leibnitz aus der Rolle des Henotikers immer mehr in die des Polemikers verfiel, war das gänzliche Abbrechen der Correspondenz mit Bossuet das Beste, was er thun konnte. Dazu kam, daß die deutschen Fürsten gerade wiederum sehr von politischen Angelegenheiten in Anspruch genommen wurden, der Herzog von Hannover aber von seinem Unionseifer immer mehr nachließ, je mehr seit der englischen Revolution vom Jahr 1688 seinem Hause Aussichten auf den einstigen Besitz des englischen Thrones erwuchsen. So sind leider mit dem Anfange des 18. Jahrhunderts schöne Unions-Hoffnungen zu Wasser geworden; aber noch trauriger ist es, daß in den seither verflossenen anderthalb hundert Jahren keine neuen Unionsversuche gemacht wurden oder gemacht werden konnten. Wohl haben wir in unseren Tagen von einem **Hutterus redivivus** [1]) gehört, aber ein **Leibnitzius redivivus** oder **Molanus redivivus** ist in deutschen Gauen wenigstens nirgends gesehen worden.

---

1) Hutter, Leonhard, † 1616 als Professor der Theologie zu Wittenberg, war ein so eifriger Vertheidiger der lutherischen Orthodoxie, daß er den Namen **Lutherus redivivus** erhielt. Seine stockfutherischen loci theologici gab in unsern Tagen Prof. Dr. Carl Hase in Jena neu heraus unter dem Titel **Hutterus redivivus**. Hiernach wird der Sinn unserer obigen Worte klar sein.

4.

Biographien.

I. Der Kirchenhistoriker Fleury [1]).

Unter den großen französischen Kirchenhistorikern nimmt der Abbé Claude Fleury einen ausgezeichneten Rang ein. Einer Zeit angehörend, in welcher die französische Literatur nach allen Seiten hin einer hohen, die Theologie insbesondere aber der höchsten Blüthe sich erfreute, welche sie je in diesem Lande genoß, war Abbé Fleury ein Zeitgenosse Bossuet's, Fenelon's, Massillon's, Mabillon's, Montfaucon's, Dupin's und insbesondere der Kirchenhistoriker Godeau, Natalis Alexander, Tillemont und Choisy. Neben solchen Männern sich einen Namen, und zwar einen bleibenden Namen erwerben, war schwierig; aber Fleury hat auch das Schwierige geleistet, und viele seiner großen Zeitgenossen noch übertroffen.

Geboren am 6. Dezember 1640 zu Paris, der Sohn eines aus Rouen stammenden Advokaten, erhielt Fleury seine Bildung im College von Clermont bei den Jesuiten, und war diesen sein ganzes Leben hindurch dafür dankbar. Nach dem Willen seines Vaters widmete er sich der Rechtswissenschaft, wurde schon mit 18 Jahren Parlamentsadvokat (1658) und gewann in neunjähriger Praxis zu Paris bereits einen bedeutenden Namen. Da sich aber seine tiefe Innerlichkeit und Religiosität durch solche Beschäftigungen nicht befriedigt fand, so trat jetzt Fleury in den geistlichen Stand und wurde 1672 Hofmeister der Prinzen von Conti, welche Ludwig XIV. zu Gespielen des Dauphin gewählt hatte. Sein Eifer gefiel dem Könige dermaßen, daß er ihm bald darauf (1680) auch die Erziehung seines natürlichen Sohnes, des Prinzen von Vermandois, Admirals von Frankreich, anvertraute. Nach dessen baldigem Tode aber, im

---

1) Aus der Quartalschrift 1845. Heft 3.

Jahre 1684, belohnte Ludwig unseren Fleury mit der Abtei Locdieu, Cisterzienserordens, in der Diözese Rhodez. Fünf Jahre später jedoch rief ihn der König wiederum an den Hof und ernannte ihn zum Sousprecepteur [1]) seiner Enkel, der Herzoge von Bourgogne (Vater Ludwigs XV.), von Anjou (König Philipp V. von Spanien) und Berry. Im Jahre 1696 wählte ihn die französische Akademie zu ihrem Mitgliede, und zehn Jahre später, als die Erziehung der drei Prinzen vollendet war, verlieh ihm der König auch das reiche Benediktiner-Priorat Argenteuil bei Paris (1706). Fleury aber war uneigennützig genug, um aus Achtung gegen die kirchlichen Canonen nicht zwei Stellen zugleich besitzen zu wollen, und verzichtete deßhalb auf Locdieu. Im Jahre 1716 wurde er nach dem Tode Ludwigs XIV. an den Hof zurückgerufen und von dem Regenten (Orleans) zum Beichtvater des jungen Königs Ludwig XV. ernannt, legte aber schon 1722 wegen hohen Alters diese Würde wieder nieder, und starb bereits im folgenden Jahre, den 14. Juli 1723, in einem Alter von 82 Jahren, hochgeschätzt wegen seiner Kenntnisse und Tugenden, seiner Frömmigkeit, Sittenreinheit und Bescheidenheit.

Er war am Hofe ein Einsiedler geblieben, fern von allem weltlichen Treiben und Jagen, nur mit Studien und Uebungen der Frömmigkeit beschäftigt. Darum konnte er auch ein großer Schriftsteller werden, und besonders waren es zwei Werke, die ihm in dieser Beziehung bedeutenden Ruhm erwarben, nämlich seine (freilich gallikanische) Institution au Droit ecclésiastique, und seine große Kirchengeschichte. Das erstere Werk wird jetzt noch in Frankreich, das letztere aber in der ganzen civilisirten Welt vielfach gebraucht und benützt.

Vorläufer der Kirchengeschichte Fleury's waren der historische Katechismus (Catéchisme historique) vom Jahre 1679 und die zwei berühmten Abhandlungen über die Sitten der Israeliten und der Christen (Moeurs des Israelites, Paris 1681, und Moeurs des Chrétiens, 1682). Aber noch manche andere Schriften gingen aus der Feder des fleißigen Abbé hervor [2]), bis er endlich im Jahre 1691 den ersten Band seiner großen Kirchengeschichte

1) Précepteur der Prinzen war Fenelon.

2) Nämlich das wichtige Werk über Wahl und Methode der Studien (Traité du choix et de la méthode des Etudes, Paris 1686), darauf im Jahre 1688 erschien die moralische Abhandlung Les devoirs des Maîtres et des Domestiques, und schon früher (1685) die Lebensbeschreibung der seligen Marguerite d'Arbuoze, abbesse et reformatrice du Val-de-Grâce.

(Histoire ecclésiastique) erscheinen ließ. In mäßigen Zwischenräumen kamen die zahlreichen Fortsetzungen, bis im Jahre 1720 der zwanzigste Quartband die eigene Arbeit Fleury's beschloß. In diesen zwanzig Bänden hatte er die Kirchengeschichte von der Himmelfahrt Christi bis zum Jahre 1414 erzählt. Seine Darstellungsweise dabei ist höchst einfach, nur referirend, sehr selten raisonnirend, der Styl fast immer elegant und concis, die Erzählung außerordentlich ruhig, ferne von aller französischen Wortmacherei, ohne Tiraden und rhetorische Ergüsse. Aber auf der anderen Seite hat Fleury auch nicht in trockener Gelehrten- oder Schulmanier geschrieben, sondern für Gebildete aus allen Ständen; darum legt er seinen gelehrten Apparat nirgends zur Schau, vermeidet kritische und chronologische Untersuchungen, und wo er sie selbst führen mußte, gibt er nur das Resultat, ohne den Leser mit dem Wege bekannt zu machen, auf dem er es gefunden. In dieser Rücksicht bildet er einen wahren Gegensatz zu dem zweiten größten französischen Kirchenhistoriker, dem Dominikaner Natalis Alexander. Letzterer schreibt in der Manier der damaligen Schule, vielfach geradezu in syllogistischer Form, ohne Vermeidung der hieraus entstehenden Härte und Steifheit. Fleury dagegen ist der angenehme Erzähler, in einem abgerundeten, glatten, freundlichen und durchsichtigen Style. Jener schrieb dasjenige nieder, was er in den gelehrten Conferenzen bei dem jungen Abbé Colbert, dem Sohne des Ministers, vor den ersten literarischen Notabilitäten vorgetragen hatte, Fleury dagegen hatte das ganze gebildete Publikum, nicht eine Akademie von einigen ausgewählten Gelehrten vor Augen. Jener Dominikaner hatte seine Stärke nicht in der fortlaufenden Erzählung der Geschichte, sondern in den gelehrten Untersuchungen einzelner historischer Punkte und Fragen, in den Dissertationen nämlich, die er jedem Jahrhunderte beigegeben hat. Fleury dagegen hat, wie wir sagten, solche gelehrte Untersuchungen, namentlich kritischer und chronologischer Natur, vermieden. Allerdings hat auch er seinem Werke acht Dissertationen beigegeben, aber diese sind mehr Uebersichten, als kritische Detailuntersuchungen, wie sie Natalis liebte. Im Ganzen ist Letzterer offenbar gelehrter, in vielen Dingen accurater und ein weit schärferer Kritiker als Fleury; aber dieser ist unvergleichlich angenehmer, für die Mehrzahl weit brauchbarer, an mitgetheiltem historischem Material reicher und in der eigentlichen Geschichtserzählung (die Dissertationen abgerechnet) viel ausführlicher. Besonders anziehend

sind seine trefflichen und häufigen Auszüge aus den wichtigsten Werken der Kirchenväter und den interessantesten Martyreratten, so wie die gelungenen und concreten Sittenschilderungen, welche Fleury mit feinem Takte und vielem Geschicke seinem Werke einverleibt und diesem dadurch viel Lebendigkeit und Anschaulichkeit gegeben hat.

So konnte es nicht fehlen, daß Fleury's Kirchengeschichte schon bei seinen Zeitgenossen ein hohes Ansehen gewann und von vielen Seiten die günstigsten Beurtheilungen erlebte, wie denn z. B. Voltaire von ihr sagte: son histoire de l'Eglise est la meilleure, qu'on ait jamais faite; et les Discours préliminaires (d. i. die acht Dissertationen) sont fort au-dessus de l'histoire [1].

Doch fehlte es auch nicht an Gegnern und Tablern. Die Einen, wie Abbé Langlet und Herr Longuerue, griffen Fleury als Gelehrten an, indem Ersterer dessen Kirchengeschichte mehr für eine Sammlung von historischen Auszügen, als für eine zusammenhängende Geschichte erklärte, Letzterer aber damit unzufrieden war, daß sich Fleury zu sehr von Labbe's Conciliensammlung und den Annalen des Baronius abhängig gemacht habe [2]. Beide Vorwürfe sind nicht grundlos, denn in der That ist Fleury's Werk fürs Erste keine eigentliche pragmatische Geschichte, ist mehr nur referirend, als wissenschaftlich reproduzirend, so daß sie uns mehr die Kenntniß der Thatsachen, als den Geist der Kirchengeschichte vermittelt. Fürs Andere aber hat Fleury die gleiche annalistische Methode, wie Baronius, eingeschlagen, und bei weitem den größten Theil seines Materials aus ihm und aus der Conciliensammlung Labbe's geschöpft, ja, häufig ist seine Erzählung nur ein Auszug aus dem Einen oder dem Andern.

Andere Gegner Fleury's waren mit seiner theologischen und canonistischen Richtung nicht zufrieden, und machten ihm insbesondere eine ungerechte und blinde Vorliebe für die Disciplin der alten Zeit, eine nur wenig verhehlte Abneigung gegen Rom, vorherrschende Aufnahme solcher Berichte, die für den heiligen Stuhl und die Päpste ungünstig sind, sowie eine unkluge Aufdeckung, ja mitunter unwahre Aufzählung der Fehler, Schwächen und Sünden vieler Kirchenhäupter zum Vorwurfe. Von dieser Seite erschienen eine Reihe Streitschriften gegen Fleury's Kirchengeschichte, auch noch nach dem Tode des Verfassers, und es wurde sogar eine förmliche

1) Vgl. Biographie universelle, T. XV. p. 64.
2) Vgl. ibid. l. c.

Anklageschrift des Werkes, an Papst Benedikt XIII. und die französischen Bischöfe gerichtet, von einem Anonymus veröffentlicht. Bald erfuhr man, daß der gelehrte Carmelite Honoratus a. S. Maria ihr Verfasser sei, und wir können uns nicht verhehlen, daß neben einzelnem gerechtem Tadel viele übertriebene und unbillige Vorwürfe gegen Fleury von ihm gemacht worden seien.[1]). Eine gemäßigtere, wenn gleich strenge Kritik erschien von dem Jesuiten Lanteaume im Jahre 1736 zu Avignon, und in der That gaben und geben die gallikanischen Ansichten Fleury's manchfache Veranlassung zu Tadel und Berichtigung. Doch wäre es falsch, sich Fleury als fanatischen Gallikaner zu denken oder ihn mit Richer, Launoy u. A. gleichstellen zu wollen; vielmehr war er weit passiver, ruhiger und gemäßigter, als diese, und sein Werk hat darum selbst bei entschiedenen Gegnern des Gallikanismus Lob und Billigung gefunden, wie denn z. B. Döllinger davon also urtheilt: „seine große Kirchengeschichte ist eine einfache nüchterne, verständige und gewissenhaft sorgfältige Erzählung der Begebenheiten[2]).

Unerachtet der vielen oben genannten Angriffe ließen doch die unläugbaren Vorzüge der Fleury'schen Kirchengeschichte bald eine Fortsetzung derselben wünschen, und diesem Geschäfte unterzog sich der Oratorianer Jean Claude Fabre, der zwar sehr viele Kenntnisse erworben, auch zuvor schon ausführliche historische Studien, besonders über das fünfzehnte und die folgenden Jahrhunderte gemacht hatte, aber lange nicht den guten Geschmack Fleury's besaß, den Stoff nicht gehörig auszuwählen verstand, und unendlich viel Ueberflüssiges aus der Profangeschichte in solchem Umfange aufnahm, daß er in

---

1) In lateinischer Uebersetzung ist die Anklageschrift mitgetheilt am Schlusse des 51. Bandes der von P. Parode ꝛc. besorgten lateinischen Ausgabe Fleury's. Aug. Vind. 1772.

2) Döllinger, Handbuch der Geschichte der chr. K. Bd. 1. Abth. I. S. XIII. Von Fleury's Werk wohl zu unterscheiben ist das schändliche Buch Abregé de l'histoire ecclésiastique par Mons. Fleury. II. Tom. Berne (eigtl. Berlin) 1766. Dieses unchristliche Werkchen wurde nach den Angaben und auf Befehl des K. Friedrich II. von Preußen von dem Sorbonner Doktor, Abbé de Prades, der sich längere Zeit bei K. Friedrich aufhielt, verfaßt. Die berüchtigte Vorrede aber, um derentwillen das Buch im Jahre 1766 zu Bern verbrannt ward, rührt unstreitig vom König selbst her. Unter solchen Umständen erklärt es sich, warum dieser Abregé (in deutscher Sprache) den 4. Supplementband der Werke Friedrichs II. einnimmt (Köln. Aug. 1789). Vgl. auch die Vorrede zum ersten dieser Supplementbände.

16 Quartbänden nur bis zum Jahre 1595 vorschritt, also in so vielen Bänden nicht einmal zwei Jahrhunderte zu Ende brachte. Wüßte man nicht gewiß, welchem Stande der Fortsetzer Fleury's angehört habe, so könnte man ihn leichtlich für gar keinen Theologen erachten, denn man findet bei ihm weit eher die Beschreibung einer Schlacht, als die Darstellung und Beurtheilung eines Lehrbegriffs, oder die Entwicklung eines eigentlich theologischen Punktes. Weiterhin fehlt es ihm auch an der gehörigen Schärfe des Geistes (dagegen hatte er eine um so schärfere Zunge und Feder), sowie an der nöthigen Anwendung der Kritik. Seiner Richtung nach war er ein übertriebener Gallikaner, der mit einer gewissen Wollust Alles sammelte, was er den Päpsten Nachtheiliges auftreiben konnte, und nur ihre Ankläger und Lästerer, nicht aber auch ihre Vertheidiger gehörig zum Worte kommen ließ. Das Einzige, was demnach an Fabre meines Erachtens gelobt werden kann, ist seine große Erudition, aber sogar diese hat Pagi bestritten, und ihn häufiger Plagiate aus Spondanus bezüchtigt [1]).

Viel günstiger urtheilte Anfangs über Fabre der gelehrte Carmelit Alexander a S. Joanne de Cruce zu Augsburg, welcher das Fabre'sche Werk ins Lateinische übersetzte, und damit die von P. Bruno Parode unternommene lateinische Uebertragung Fleury's vervollständigte. Ja, er häufte Lobsprüche auf Lobsprüche, spricht von einem opus incomparabile u. dgl. und auch das Augsburgische Generalvikariat, welches der lateinischen Uebersetzung die Approbation gab, stimmte in diese unbedachten Urtheile ein [2]). Aber nach ein paar Jahren schlug der gelehrte Carmelit selbst einen ganz anderen Ton an, spricht von häufiger incuria Continuatoris, von seiner Befangenheit, von seinen iniquis calumniis gegen die Kirchenoberhäupter, von den vielen Lügen, die er aus häretischen Berichten geschöpft habe u. dgl. und schreibt ihm selbst einen calumniandi impetus zu [3]).

Neben Fabre betheiligte sich auch Abbé Goujet, der redselige und unkritische Fortsetzer der Nouvelle Bibliotheque des auteurs eccl. von Dupin, an der Continuation der Fleury'schen Kirchengeschichte, und insbesondere ist der lange Discours sur le renouvelle-

1) Breviar. gest. Roman. Pontif. T. V. ad ann. 1459. n. 9. ad ann. 1467 n. 29.

2) S. diese lat. Uebers. Augustae Vindel. 1767. T. XXV. p. XXXVIII sqq. und die Approbatio auf dem ersten Blatte.

3) Ebendaselbst T. LI. p. 604—606.

ment des Etudes, et principalement des Etudes ecclésiastiques depuis le XIV. siècle, an der Spitze des 13. Bandes der Fortsetzung, oder des 33. des ganzen Werks, aus seiner Feder. Die sehr ausführliche **Table général des matières** aber ist von Rondet gefertigt, und bildet den 37. und letzten Band des ganzen Werkes. Eine weitere Fortsetzung von Fabre unterblieb, auf höheren Befehl, ja schon seine beiden letzten Bände durften mehrere Jahre nicht gedruckt werden, bis sie eine Ueberarbeitung erhielten.

Dagegen unternahm es der vorhin genannte Carmelit P. Alexander, auch das Werk Fabre's wieder fortzusetzen, und erzählte in der That in 35 Oktavbänden die Geschichte der Kirche von 1596 bis 1765 inclusive. Noch einen weiteren, in der ganzen Serie den 86. Band fügte nach seinem Tode († 1794) sein Ordensgenosse P. Benno bei, bis 1768 gehend. Zuvor schon hatte P. Alexander das Werk Calmet's: **Introductio in historiam ecclesiasticam, seu historiam Veteris et Novi Testamenti** in lateinischer Uebersetzung, 5 Oktavbände groß, der lateinischen Ausgabe Fleury's ꝛc. als Einleitung beigegeben, so daß nunmehr das Ganze aus 91 Bänden und zwei Bänden **Indices** besteht. Aber auch die Fortsetzung P. Alexanders konnte sich bei ihrem großen Mangel an Geist und Geschmack kein Ansehen erwerben, und es war mehr der gute Wille zu loben, als Geschick und Tüchtigkeit zu erkennen.

Unter solchen Umständen, da die Fortsetzungen Fleury's so wenig befriedigten, war es natürlich, daß die Nachricht, man habe eine von Fleury selbst verfaßte und handschriftlich hinterlassene Fortsetzung seiner Kirchengeschichte vor Kurzem in Frankreich wieder aufgefunden, großes Aufsehen machen mußte. Schon Daragon, Professor an der Universität von Paris, der nach dem Tode des Herrn de la Bigne, des Neffen Fleury's, in den Besitz der hinterlassenen Manuscripte des Letztern gekommen war, gab im Jahre 1769 von der Existenz dieser Fortsetzung Nachricht, welche den 21. Band der Fleury'schen Kirchengeschichte bilden sollte. Später jedoch kamen die Manuscripte Fleury's, und damit auch das gegenwärtig uns interessirende, durch Kauf in den Besitz der königlichen Bibliothek von Paris, der dieselben noch heutigen Tags angehören.

Daß Fleury seine Kirchengeschichte fortsetzen wollte, darüber kann kein Zweifel sein, indem er im zwanzigsten Bande selbst eine neunte Abhandlung versprach, welche an den Anfang des nächsten, also 21. Theils gestellt werden sollte. Dieser neunte Discours sollte sich

über die Erneuerung der Wissenschaften seit dem 14. Jahrhundert, also über denselben Gegenstand verbreiten, worüber, wie wir eben sahen, Abbé Goujet später eine Abhandlung schrieb. Aber Alter und Tod hinderten Fleury sowohl an Abfassung dieses Discours wie an Fortsetzung der ganzen Kirchengeschichte, und es ist völlig unrichtig, wenn man in einer anderen Schrift Fleury's, nämlich dem Discours sur les libertés de l'Église Gallicane, die fragliche neunte kirchenhistorische Abhandlung entdeckt haben wollte. Die Verschiedenheit des Gegenstandes beweist die Irrthümlichkeit dieser Vermuthung aufs Genügendste [1].

Aber wenn auch Fleury von diesem 9. Discours auch nicht einen Buchstaben geschrieben hat, so hat doch schon die bloße Ankündigung desselben für uns den Werth, daß wir dadurch von der Absicht Fleury's, seine Kirchengeschichte fortzusetzen, Kunde erhalten haben.

Wenden wir uns nun zur näheren Betrachtung dieser Fortsetzung selbst. Obgleich ich die Mängel der Fleury'schen Kirchengeschichte nie verkannte, so freute ich mich doch in hohem Grade über die Nachricht, daß durch die neuaufgefundenen Manuscripte Fabre's Arbeit endlich entbehrlich werde, und von Frankreich selbst her wurde dieß auf's Bestimmteste öffentlich versichert. Es dauerte übrigens längere Zeit, bis ich meinen Wunsch, einen Abdruck dieser Fortsetzung zu Handen zu bekommen, in Erfüllung gehen sah, welche Verzögerung außer andern Ursachen auch darin ihren Grund hatte, daß die fragliche Fortsetzung nicht appart, sondern nur in Verbindung mit einem neuen Abdrucke der g a n z e n Kirchengeschichte Fleury's abgegeben wurde. Endlich sehe ich mich aber doch im Stande, über den neuaufgefundenen Theil referiren zu können. Derselbe besteht aus vier Büchern, dem 101. bis 104. des Ganzen, und geht von Eröffnung des Constanzer Concils (1414) bis zum Schlusse der fünften Lateransynode im Jahre 1517, oder bis zum Auftreten Luthers. Diese Fortsetzung schließt sich somit ganz enge an das vorausgehende Buch an, welches noch die Ankunft des Papstes Johann XXIII. in Constanz erzählte. Anders hatte es aber Fabre gemacht, der die ganze Geschichte der Kirche und der Welt vom Jahre 1400 wiederholen und noch ausführlicher als Fleury besprechen zu müssen glaubte, um mit seiner Arbeit beginnen zu können.

Von den vier neuen Büchern Fleury's aber enthält das e r s t e

---

1) Vgl. Biogr. univ. T. XV. p. 65.

(oder Buch 101 des Ganzen) die ganze Geschichte des Concils von Constanz in specie. Das zweite (Buch 102) beginnt dann mit dem Kreuzzuge gegen die Hussiten, unter K. Sigismund, erzählt hierauf die Verhandlungen mit den Griechen, geht sofort zur Geschichte des Concils von Basel über, und führt diese, sowie die Geschichte der Synode von Ferrara und Florenz bis zur letzten Sitzung von Florenz und bis zur Union der Griechen mit Rom fort.

Das dritte Buch (103) enthält den Rest der Geschichte des Basler Concils, die Absetzung des Papstes Eugen IV., die Wahl des Herzogs Amadeus von Savoyen zum Papste (Felix V.), die Neutralitätsstellung Deutschlands, den endlichen Wiederanschluß der Deutschen an P. Eugen durch die sogenannten Fürstenconcordate, die Union der Armenier, die Beendigung des abendländischen Schisma's durch die Auflösung der Basler Synode und allgemeine Anerkennung des rechtmäßigen Papstes Nicolaus V., des Nachfolgers Eugens IV. u. dgl. Auch die Versuche, Griechenland gegen die Türken zu retten, werden in diesem Buche besprochen.

Das letzte oder 104. Buch endlich beginnt mit dem Tode Julians von Medicis, erstreckt sich über das Pontifikat der Päpste Sixtus IV., Innocenz VIII., Alexander VI., Pius III., Julius II. und theilweise Leo X., erzählt unter Anderem die Vertreibung der Juden und Mauren aus Spanien, die Entdeckung der neuen Welt, die Geschichte Savonarola's, die Wirksamkeit des Cardinals Ximenes, den Bauernaufstand in Deutschland, und zum Schlusse die Verhandlungen der fünften allgemeinen Synode im Lateran und den Abschluß des Concordates zwischen Papst Leo X. und K. Franz I. von Frankreich 1516.

Es ist klar, die Fleury'sche Kirchengeschichte konnte durch diese Fortsetzung einen recht passenden Abschluß erhalten, denn sie geht jetzt vom Beginn der christlichen Kirche bis auf die große Kirchentrennung des sechzehnten Jahrhunderts, und enthält nun die alte und mittlere Zeit vollständig. Aber eine ganz andere Frage ist die nach dem Werthe dieser Fortsetzung, und ich bedaure, hierüber nicht am günstigsten urtheilen zu können. Fürs Erste steht die geringe Ausführlichkeit, welche der Geschichte des 15. Jahrhunderts in diesen vier Büchern gegeben ist, in keinem Verhältnisse zur sonstigen Vollständigkeit und Ausführlichkeit Fleury's. Obgleich das 15. Jahrhundert reicher an wichtigen Ereignissen ist, als irgend eines der vorangegangenen, und namentlich die Geschichte der Hussiten, der Constanzer

und Basler Synode u. dgl. in sich schließt, so ist doch diesem so ereignißreichen Jahrhundert kaum die Hälfte, ja kaum ein Drittheil von dem Raume gewidmet, den im Durchschnitt jedes frühere Seculum einnimmt.

Aber es sind nicht so fast die einzelnen Fakta kürzer als sonst referirt, sondern gar manche Thatsachen und Begebenheiten dieses Jahrhunderts, z. B. die Wiener oder Aschaffenburger Concordate, sind gar nicht erwähnt, viele andere kaum berührt worden, z. B. die Geschichte der Inquisition. Zudem hat nur das Alleräußerlichste der historischen Erscheinungen, nur das äußere Faktum hier seine Erzählung gefunden, während das innere Getriebe der Geschichte gänzlich verdeckt bleibt. Bei einem Concil z. B. besteht das, was Fleury hier gibt, in nichts Anderem, als in Auszügen aus den Schlußakten der einzelnen Sitzungen, und es ist, als ob man einen Protokollauszug lesen würde. Diese Referate und Auszüge werden dann so kalt, so ohne alle Beurtheilung neben einander gestellt, daß der Leser davon so unangefochten bleiben kann, als ob er ein Rechenbuch vor sich hätte. So wird z. B. bei der Geschichte Husens kein Wort für, kein Wort gegen die Synode gesagt, keine Untersuchung über Recht oder Unrecht geführt, keine Anklage erhoben und keine beseitigt.

Kälte und Passivität, sowie Mangel an Pragmatismus sind wir freilich sonst schon an Fleury gewöhnt, aber die vier neuen Bücher leiden an diesen Gebrechen doch noch mehr als die alten, und überdieß muß die Unvollständigkeit, Mangelhaftigkeit und abnorme Kürze der Geschichte des 15. Jahrhunderts Jedermann auffallen. Den Schlüssel zur Erklärung dieser Erscheinung aber glaube ich in Folgendem gefunden zu haben. Ich kann mich nämlich nicht überzeugen, daß Fleury diese Fortsetzung als druckfertig hinterlassen habe. Wäre dieß der Fall gewesen, so würden seine Verehrer dieß ihnen gar wohl bekannte Manuscript dem Publikum gewiß nicht vorenthalten haben, um so weniger, je mehr sich dieses nach einer Fortsetzung Fleury's sehnte.

Es scheinen mir aber die vorliegenden vier Bücher nichts Anderes zu sein, als der Entwurf zu einer Geschichte des fünfzehnten Jahrhunderts, ein Entwurf, den Fleury sofort weiter ausführen wollte. Um das Material zu der Geschichte dieses Jahrhunderts zu sammeln, las der Abbé zuerst die Conciliensakten, den Raynaldus und ein paar andere Schriftsteller, machte daraus Auszüge, stellte diese natürlich chronologisch zusammen, und behielt sich vor, durch weitere Lektüre der Quellen 2c. das Mangelnde zu ergänzen. Diese Ergänzung aber

unterblieb wegen Alter, Krankheit und Tod des Verfassers. So erklärt sich die Unvollständigkeit dieser vier Bücher, ihre Kürze, und der skizzenhafte Charakter derselben vollkommen.

Es erklärt sich aber auch noch etwas Anderes, nämlich das Faktum, daß diese Fortsetzung über hundert Jahre ungedruckt blieb. Hätten die Erben Fleury's nicht bestimmt gewußt, daß das in ihre Hände gekommene Manuscript von dem gelehrten Abbé selbst nicht für druckreif erklärt worden sei, sie würden dasselbe gewiß, wie wir schon bemerkten, veröffentlicht haben, zumal da die berühmte Kirchengeschichte des Erblassers dadurch ihre gehörige Abrundung und den passendsten Schluß gewonnen hätte. Man wende nicht ein, das Manuscript dieser vier Bücher sei eben damals verloren gegangen und erst neu wieder aufgefunden worden. So verhält sich die Sache keineswegs. Herr de la Vigne wußte, daß und welche Manuscripte er von seinem Oheim besitze, Professor Daragon aber gab ja ausdrücklich und öffentlich, wie wir sahen, von der Existenz dieser Fortsetzung Nachricht, und erklärte seine Absicht, dieselbe drucken lassen zu wollen. Warum er dieß dennoch nicht that, ist uns unbekannt, dagegen muß es auffallen, warum er lieber eine minder bedeutende Reliquie Fleury's über das Droit Public de France, als die Fortsetzung der berühmten, allverbreiteten Kirchengeschichte drucken ließ. Wahrscheinlich hat er bei genauerer Untersuchung des fraglichen Manuscripts die Mangelhaftigkeit desselben gefunden.

Um nun unsere Ansicht kurz zusammenzufassen, so geht sie dahin, daß diese vier neu herausgegebenen Bücher lange den Werth nicht haben, den die Ankündigungen erwarten ließen. Aber auch die neue, uns vorliegende Ausgabe der ganzen Kirchengeschichte Fleury's, die einzige, welche auch die vier neuen Bücher enthält [1]), ist lange nicht so trefflich, als man nach dem Avertissement des Verlegers oder Herausgebers erwarten sollte. Der Druck ist keineswegs besonders schön und namentlich für die Größe der Lettern zu compreß, auch nicht selten von röthlicher oder grauer Farbe. Die in der Vorrede gepriesene Genauigkeit der Correctur aber habe ich so wenig gefunden, daß viel eher über Nachlässigkeit in dieser Beziehung geklagt werden könnte. Statt Gerson z. B. lesen wir Thl. VI. p. 344ª Person,

1) Histoire ecclésiastique par l'Abbé Fleury etc. Augmentée de quatre livres.... publiés pour la première fois d'après un manuscrit de Fleury appartenant à la Bibliothèque royale; avec table général des matières. Paris, Didier, libraire-éditeur. 1840. Sechs Bände im größten Oktav.

statt Fonseca (ibid. p. 369) Nonseca und auf der nämlichen Seite Fouseca, statt Carillo auf S. 454 Cavillo u. dgl. mehr. Das dem sechsten und letzten Bande beigegebene Register ist ziemlich unvollständig. Der Preis der Ausgabe beträgt 60 Francs.

Obgleich wir, wie gezeigt, den Werth der fraglichen vier Bücher nicht gar hoch anschlagen können, so wäre doch zu wünschen, daß ein besonderer Abdruck dieser Fortsetzung zur Ergänzung der verschiedenen ältern Ausgaben der Kirchengeschichte Fleury's veranstaltet würde.

II. Der Kirchenhistoriker Tillemont [1]).

Je mehr ein um die Wissenschaft hochverdienter Mann seinen eigenen Werth in Bescheidenheit einhüllt; desto mehr ist es Pflicht derer, die vielfachen Nutzen aus seinen gelehrten Werken schöpfen, seinem Namen vor der Welt Anerkennung zu verschaffen. Solche ward auch dem Bescheidensten unter den Bescheidenen, dem frommen Priester und großen Kirchenhistoriker Tillemont, durch seine Freunde und Bewunderer schon bei seinen Lebzeiten, und noch mehr nach seinem Tode zu Theil. Fast sind anderthalb Jahrhunderte verflossen, seitdem er das Zeitliche gesegnet, und noch hat sein Name nicht blos einen guten, sondern auch einen allbekannten Klang, wie in seinem Vaterlande so auch bei uns. Selten dagegen finden sich unter den Deutschen genauere, oder auch nur einigermaßen vollständige Kenntnisse der Lebensverhältnisse des gelehrten Mannes, und nur etwa ganz kurze Notizen sind in deutschen Werken, wie in Jöcher's bekanntem Gelehrtenlexikon, über Tillemont anzutreffen.

Diesem Mangel soll gegenwärtige biographische Skizze nach Kräften abhelfen. Sie gründet sich zunächst auf eine alte französische Lebensbeschreibung Tillemonts, die seinen Freund und mehrjährigen Lebensgenossen Michael Tronchay, nachherigen Canonikus zu Laval († 1733) zum Verfasser hat, und zuerst 1706 zu Nancy, fünf Jahre später erweitert zu Cöln, beidemal anonym erschienen ist. Der letztern Ausgabe, die uns vorliegt, sind Tillemont's 85 moralische Betrachtungen und 12 Briefe frommen Inhalts beigegeben [2]).

---

1) Aus der Quartalschrift 1841. Heft 2.

2) Der Titel lautet: Vie de M. Lenain de Tillemont. Avec des reflexions sur divers sujets de morale, et quelques lettres de piété. A Cologne MDCCXI.

Nebst diesem Buche benützten wir hauptsächlich den 46sten Band der Biographie universelle, ancienne et moderne (Paris 1826.), den fünften Band von Querard, La France littéraire (Paris 1833.), und die Nouvelle Bibliotheque von Du-Pin Bd. 18. der zweiten oder Amsterdamer Ausgabe in Quart.

Ludwig Sebastian Le Nain de Tillemont stammt aus einem adelichen Hause Frankreichs, und erblickte am 30. Novbr. 1637 zu Paris in der Pfarrei Saint André des Arcs das Licht der Welt. Sein Vater war Jean Le Nain, ein Staatsbeamter, Maître-des-requêtes, ein frommer, rechtschaffener und gelehrter Mann, dem seine nicht minder ausgezeichnete Frau Marie Le Ragois mehrere Kinder gebar, von denen der gleichzeitige Dupin rühmt, daß sie die Tugenden ihrer Eltern nachgeahmt hätten, und unter welchen, außer unserem Historiker, sein jüngerer Bruder, Petrus Le Nain, einer der ersten Trappisten und Subprior von La Trappe, durch seinen Lebensernst, durch seinen Eifer für Aufrechthaltung der strengsten Regel, und durch seine Geschichte des Cistercienser-Ordens sich einen nicht unbedeutenden Namen erworben hat [1]). Eine Schwester war an H. Portail verheirathet, über dessen Tod sie der dritte Brief Tillemont's in dem Anhange der Biographie von Tronchay tröstet. Aus dem 5ten, 6ten und 10ten Briefe lernen wir zwei Nichten Tillemonts kennen, von denen die eine damals Novizin im Kloster la Conception zu Paris, die andere an H. Charpentier verheirathet war.

Das adeliche Geschlecht, dem Tillemont entstammte, führt den Familiennamen Le Nain, Tillemont aber hieß ein Landhaus dieser Familie in der Nähe von Paris, zwischen Montreuil und Vincennes, in welchem unser Kirchenhistoriker viele Jahre seines Lebens zubrachte, und wovon er sich selbst, wie aus seinen Briefen zu ersehen, den Beinamen Tillemont gab, unter dem er auch der ganzen theologischen Welt bekannt geworden ist, während sein Bruder, der Trappist, blos den Namen Le Nain führt.

Schon als Kind und Knabe zeichnete sich Tillemont, wie Tronchay bezeugt, durch hervorstechende Gutmüthigkeit aus, und Dupin sagt von ihm, daß er schon mit der Muttermilch Tugend, Religiosität und Frömmigkeit eingesogen habe.

---

1) Siehe Du-Pin, Nouv. Bibl. T. XIX. p. 327—335. und Biographie universelle T. XXIV. p. 75. Pierre Le Nain ist geb. zu Paris 1640 d. 25. März, ward Priester 1667, Trappist 1668, starb d. 14. Dezbr. 1713.

In einem Alter von 9—10 Jahren ward Tillemont von seinen Eltern jenen frommen und gelehrten Männern (les solitaires de Port-Royal) übergeben, die sich am Kloster Port-Royal angesiedelt hatten, aus christlichem Eifer Schulen (les petites écoles des solitaires de Port-Royal) daselbst errichteten, und bald darauf in der Geschichte des Jansenismus eine große Rolle spielten. Es waren dieß hauptsächlich Nicole und de Sacy, die Freunde des Jansenisten-Hauptes Antoine Arnauld, und selbst Jansenisten, denen Tillemont die Fundamente seiner gelehrten Bildung verdankte, mit denen er auch fortwährend in dankbarer Verbindung blieb. Ja, um ihnen nahe zu sein, siedelte er sich später selbst zu Port-Royal an, und trat in den Verein der Messieurs de Port-Royal ein, ein Umstand, um deßwillen er selber vielfach für einen Jansenisten erklärt wird. Mit Ausnahme dieser äußern Verbindung mit jansenistischen Gelehrten, seinen Lehrern, konnte ich jedoch nichts finden, was auf irgend eine Theilnahme Tillemont's an dem bekannten theologischen Streite hinwiese; vielmehr ist erweislich, daß er bis an seinen Tod niemals mit der antijansenistischen Partei in eigentlichen Conflikt kam, daß er die größte Liebe zum Frieden überall an Tag legte, der Kirche mit der größten Innigkeit anhieng, die tiefste Abneigung gegen alle Spaltung und Trennung stets hegte und bethätigte, und auch — einzig historischen Studien und praktischer Frömmigkeit hingegeben, weder Lust noch Beruf in sich fühlte, an dem großen dogmatischen und kirchenpolitischen Streite Theil zu nehmen. Dazu bemerken wir noch, daß er am Ende seines Lebens noch in Verbindung mit Bossuet stand, und von ihm in der Quietistischen Sache um Rath gefragt wurde, zum deutlichen Zeichen, daß Bossuet in ihm einen orthodoxen Priester erblickte.

Unter den Händen seiner berühmten, aus Neigung und Frömmigkeit eifrigen Lehrer machte der junge Tillemont bedeutende Fortschritte in den Wissenschaften; besonders zog ihn frühzeitig das Studium des Titus Livius an, in dem Grade, daß schon jetzt die Lehrer seinen Beruf für Geschichte ahneten, und seinen guten Geschmack in der Bevorzugung dieses Historikers lobten. Sie machten ihn nebenbei mit Quintilian und Cicero bekannt, damit er an ihnen und andern Rednern die Regeln der Beredsamkeit und des guten Ausdrucks erlerne. Logik lehrte ihn innerhalb zweier Monate täglich in einer Stunde Nicole, der seine hohe Tüchtigkeit hiezu durch sein bald hernach erschienenes, unter dem Namen Logique de Port-

Royal berühmtes Werk, öffentlich an den Tag legte. Tronchay hat behauptet, Tillemont habe nach diesem Buche selbst damals Logik gehört; aber die Biographie universelle weist nach, daß besagtes Lehrbuch erst 1662 erschien, als Tillemont die Schule von Port-Royal schon verlassen hatte, und sich im Seminar zu Beauvais befand.

Nach Beendigung des Studiums der Logik las Tillemont die Werke neuerer Philosophen, über die er auf Verlangen seiner Lehrer Bemerkungen schrieb.

Gleich darauf unternahm er die kolossale Kirchengeschichte des Baronius zu lesen, und in der Beschäftigung hiemit erzeugte sich bei ihm die Sehnsucht, jene uralten Quellen kennen zu lernen, aus denen Baronius schöpfte. Interesse für und Liebe zu historischen Quellenstudien ergriff jetzt den kaum heranblühenden Jüngling, und blieb seine treue Begleiterin für alle künftige Zeit seines Lebens. Verbunden hiemit zeigte sich nun auch das kritische Streben, jedem Gegenstand der Erkenntniß auf den Grund zu gehen, und nicht zu rasten, bis er von allen Seiten erfaßt und geprüft wäre. Dieß gab dem Jüngling Veranlassung, tausend und tausend Fragen an seine Lehrer zu richten; und so gelehrt diese auch waren, kamen sie dadurch doch oft in die Enge, so daß Nicole später unter Freunden sagte: er habe dem Tillemont nicht mehr ohne Zittern begegnen können, aus Furcht, er möchte wieder eine Bedenklichkeit haben, die er nicht auf der Stelle zu lösen vermöchte.

Mit der Lektüre des Baronius verband Tillemont einige Zeit lang das Studium der scholastischen Theologie nach den Commentaren des berühmten Wilhelm Estius über die Sentenzen des Lombarden. Von da wandte er sich zum Studium der heiligen Schrift und der Kirchenväter, und faßte jetzt schon, in einem Alter von 18 Jahren, den Plan, Alles zu sammeln, was er an Notizen über die Apostel und apostolischen Männer auffinden könnte, und es nach der Methode des Usserius in seinen Annales sacri zu ordnen, die ihm besonders gefallen hatte. Dieß sollte jedoch Alles nur zu seiner eigenen Belehrung dienen, denn Niemand war damals weiter als er von dem Gedanken entfernt, als Schriftsteller auftreten zu wollen. Den entworfenen Plan theilte er sofort seinen Lehrern mit, und diese fanden sich dadurch in der Ueberzeugung bestärkt, daß Tillemont ein eigenthümliches Talent für's Studium der Geschichte und für Aufhellung ihrer Schwierigkeiten besitze. Sie riethen ihm deßhalb, diese Arbeit über die apostolische Zeit hinaus auszudehnen, und so setzte

er sich dann nachgerade die Geschichte der sechs ersten Jahrhunderte zum Gegenstand der sorgfältigsten und umfassendsten Quellenforschung.

Noch immer hatte Tillemont keine Standeswahl getroffen; denn reiflich erwog er die Gefahren eines jeden Lebensverhältnisses und die großen und schweren Pflichten eines jeden Berufs. Schon war er in dieser Unentschiedenheit 23 Jahre alt geworden; da redete ihm der Bischof von Beauvais, **Choart de Buzanval**, zu, dem geistlichen Stande sich zu widmen, und Tillemont begab sich nun im Jahr 1660 in das bischöfliche Seminar zu Beauvais, wo man ihn mit vieler Achtung behandelte. Namentlich hatten der gelehrte Canonikus Godefroi Hermant, und der Professor Hallé am Seminar große Zuneigung zu dem jungen Manne, und solche Achtung vor seinen historischen Kenntnissen, daß sie den wissenseifrigern Seminaristen den Rath gaben, genaueren Umgang mit Tillemont zu suchen. Ja diese gelehrten Veteranen sogar selbst verlangten wiederholt über historische Punkte Aufschluß von ihrem Eleven. Doch diese Auszeichnung beängstigte die Bescheidenheit und zarte Gewissenhaftigkeit Tillemont's, der hierin eine gefährliche Klippe für seine Demuth zu entdecken glaubte. Um dieser zu entgehen, beschloß er Beauvais zu verlassen, und setzte hievon seinen alten Lehrer De-Sacy in Kenntniß, der ihn von solch voreiligem Schritte zurückhielt. Tillemont blieb, nahm sich aber vor, künftig Niemanden mehr Auskunft auf geschichtliche Fragen zu geben, damit er nicht ferner zum Stolze gereizt werde; ein Entschluß, gegen dessen gutgemeinte Fehlerhaftigkeit abermals Sacy ankämpfte, mit der Mahnung, seine Kenntnisse in Bescheidenheit und Dienstfertigkeit Andern zu öffnen.

Warum Tillemont gerade ins Seminar von Beauvais gegangen war, hat unverkennbar seinen Grund in der Stellung des dortigen Bischofs und des Canonicus Hermant zu den **Messieurs de Port-Royal**. Hermant war, wie die **Biographie universelle** ausdrücklich sagt, ein Freund Arnauld's, also auch Nicole's, Sacy's &c. Aehnliches läßt sich vom Bischofe erschließen, wenigstens war er einer der vier Prälaten, welche die Bulle Alexanders VII. zu unterschreiben sich weigerten (1665), und darum in Anklagestand versetzt wurden, drei Jahre später jedoch, durch den sogenannten Frieden Clemens des IX. sich wieder mit dem Kirchenoberhaupte verständigten.

Dieser Bischof von Beauvais nun war einer der Bewunderer Tillemont's, so daß er einst äußerte: „ich könnte keinen größern Trost auf Erden finden, als wenn ich hoffen dürfte, in diesem jungen

Manne meinen Nachfolger im Bisthume zu sehen." Doch Tillemont war nicht der Mann, dem solche Plane gefielen, und sein ganzes folgendes Leben hat gezeigt, wie er recht absichtlich jede hierarchische Stelle vermied.

Nach beendigtem Curse von 3—4 Jahren verließ Tillemont das Seminar, ohne noch eine Weihe, außer der Tonsur, genommen zu haben, und begab sich jetzt in die Wohnung des Canonikus Hermant. Bei diesem väterlichen Freunde verweilte er wieder 5 bis 6 Jahre in Studien und frommen Uebungen, bis ihn die zudringliche Liebe des Bischofs gänzlich aus Beauvais vertrieb, und er mit Zustimmung seines Vaters nach Paris zurückkehrte, in einem Alter von etwa 32 Jahren. Hier in Paris lebte er ungefähr zwei Jahre mit seinem Freunde und früheren Mitschüler zu Port=Royal, Thomas du Fossé, einem auch in der Geschichte der Gelehrsamkeit bekannten Manne [1]). Die Sehnsucht nach größerer Einsamkeit zog ihn aber bald aus Paris weg auf das Land, in die Pfarrei St. Lambert, zwischen Chevreuse und Port=Royal. Auf den Rath Sacy's ließ er sich jetzt 1672 das Subdiakonat geben, im Dezember des folgenden Jahres ward er Diakonus, in der Fastenzeit 1676 Priester. Sacy nämlich, i. J. 1668 aus der Bastille, wohin ihn der antijansenistische Eifer des französischen Hofes (Ludwig XIV.) geschickt hatte, wieder befreit, hatte die Spiritual=Direktion von Port=Royal übernommen, und wünschte sie einst an Tillemont abgeben zu können. Deßhalb hatte er ihm gerathen, die heiligen Weihen zu empfangen. Um Herrn De Sacy nahe zu sein, ließ sich jetzt Tillemont eine kleine Wohnung im Hofe der Abtei Port=Royal erbauen, und wurde so jetzt einer der s. g. Messieurs oder Solitaires de Port-Royal. Doch noch nicht volle 2 Jahre hatte er hier gewohnt, als er sich mit den übrigen berühmten Personen, welche diese Einsamkeit bewohnten, genöthigt sah, selbe zu verlassen und eine andere Stätte zu suchen, J. 1679. Er zog sich nun auf das Landgut seiner Familie, eine Meile von Paris, Tillemont mit Namen, zurück, wovon schon oben die Rede war, und wo er sich bis ins letzte Jahr seines Lebens aufhielt, so lange nämlich, bis Krankheit ihn nöthigte, eines Arztes willen in die benachbarte Hauptstadt sich bringen zu lassen.

Um die Zeit, als Tillemont Port=Royal verlassen mußte, bat der

1) Er ist der Fortsetzer des berühmten Bibelcommentars von Sacy, und anderer theologischer Werke. S. Du-Pin, Nouv. Bibl. T. XVIII. p. 258.

Herzog von Montausier den Herrn De Sacy, das Leben des hl. Ludwig zu beschreiben. Sacy gewann Tillemont, Notizen für dieses Unternehmen zu liefern, und zwei Jahre arbeitete letzterer daran, las zahllose Memoiren und Manuscripte, deren Quintessenz er im Auszug an Sacy übergab. Doch Sacy starb, ohne das Werk zu Stande gebracht zu haben, und Tillemont säumte nicht, dem neuen Unternehmer, Filleau de la Chaise, mit voller Bereitwilligkeit seine betreffenden Sammlungen einzuhändigen. Das Werk erschien 1688, und was daran gut ist, soll größten Theils auf Rechnung Tillemont's kommen [1]).

Nachdem er die Arbeiten zur Geschichte des hl. Ludwig beendigt hatte, unternahm er im Jahre 1681 eine Reise nach Flandern und von da nach Holland. Im ersten besuchte er seine Freunde von Port-Royal, besonders Arnauld, die sich, um Verfolgungen zu entgehen, hieher zurückgezogen hatten. Arnauld war aber hier nicht müßig gewesen, und hatte nicht blos die Reformirten, hauptsächlich ihren Theologen Jurieu in Schriften bestritten; es gelang ihm auch, die Gunst und den Beifall der beiden katholischen Prälaten in der unduldsamen reformirten Republik Holland für seine theologischen, angeblich augustinianischen Ansichten zu gewinnen. In Holland bestanden nämlich wohl noch zwei katholische Kapitel zu Utrecht und Harlem, aber die Staaten ließen keine Bischöfe dieser Diözesen mehr wählen, und so wurden jetzt diese von zwei Bischöfen in partibus geleitet, Utrecht von Peter Cobbe, Erzbischof von Sebaste, Harlem von Johann Neercassels, Bischof von Castoria. Diese Männer nun hatte Arnauld gewonnen, und durch ihn wahrscheinlich wurde auch Tillemont mit ihnen bekannt, denn Tronchay sagt, daß er in Holland den Bischof von Castoria und die übrigen katholischen Notabilitäten besucht habe, und mit großer Achtung aufgenommen worden sei.

Im folgenden Jahre wäre Tillemont fast Pfarrer geworden, wahrscheinlich zum Nachtheil der Kirchengeschichte. Der Pfarrer von St. Lambert nämlich, in der Nähe von Paris, war gefährlich krank geworden, und wünschte Tillemont zu seinem Nachfolger, um seiner Gemeinde einen tüchtigen Hirten zu geben. Letzterer hatte ja mehrere Jahre in St. Lambert gewohnt, und sicher sind seine Tugenden dem guten Pfarrer nicht verborgen geblieben. Das Benefi-

---

1) S. Biogr. univ. T. 46. p. 55. u. T. 14. p. 536.

cium war unbedeutend an Einkommen und Ansehen, und eben darum hoffte der Pfarrer, Tillemont werde es annehmen. Die Freunde sprachen zu, Alles kam in Ordnung, und schon hatte Tillemont sein Landhaus verlassen, um von der Pfarrei Besitz zu nehmen. Aber sein Vater war damit nicht einverstanden, warum — ist uns unbekannt, und auf seinen Rath zerschlug sich die Sache wieder, Tillemont kehrte in seine Einsamkeit zurück, und zu Allem hin ward der alte Pfarrer wieder gesund.

Als Tillemont mit seinen historischen Sammlungen schon weit vorgeschritten war, und ein gut Theil des Gesammelten bereits geordnet hatte, bestimmten ihn seine Freunde, den ersten Band seiner Kirchengeschichte erscheinen zu lassen. Dieser fiel aber in die Hände eines wunderlichen Censors, der sich an Kleinigkeiten stieß und sie nicht passiren lassen wollte, z. B. daß es nicht gewiß sei, daß ein Esel und ein Ochs in dem Stalle waren, worin Christus geboren wurde, daß die Magier wahrscheinlich erst nach Mariä Reinigung gekommen seien, daß Maria, die Frau des Cleophas, eine wahre Schwester der hl. Jungfrau gewesen sein möge u. dgl. Alles dieß wollte der Censor nicht durchgehen lassen, Tillemont aber verstand sich zu keiner Aenderung hierin, und zog es vor, sein Manuscript gänzlich zurückzunehmen. Dieß gab Veranlassung zu einer Aenderung in der anfangs eingeschlagenen Ordnung der Materien. Tillemont schied nämlich nun das Ganze in zwei Haupttheile, wovon der eine mehr das Politische und Bürgerliche, der andere mehr das eigentlich Kirchliche enthalten sollte, und beschleunigte nun den Druck der ersten Partie, die keines Imprimatur von Seite eines theologischen Censor's bedurfte. So erschien im Jahre 1690 der erste Quartband seiner Kaisergeschichte, der bis Vespasian reicht mit dem Titel: Histoire des empereurs et autres princes qui ont régné dans les six premiers siècles de l'Eglise: des persécutions qu'ils ont faites contre les Juifs; des écrivains profanes et des personnes illustres de leur temps, justifiée par les citations des auteurs originaux; avec des notes. Par le sieur D. T. Paris. Ch. Robustel, 1690 [1]).

Wie wir sehen, gab Tillemont dieß Werk anonym heraus, was

1) Wer das Werk nicht selbst einsehen kann, und doch den Inhalt eines jeden Bandes näher kennen lernen möchte, findet Aufschluß bei Du-Pin, Nouv. Bibl. T. XVIII. p. 260 ff.

ihm Bescheidenheit zu gebieten schien. Deßungeachtet wurde der Autor in Bälde bekannt und von allen Seiten mit Lob überhäuft. Im folgenden Jahre 1691 erschien der zweite, 1692 der dritte, 1697 der vierte Band, der fünfte und sechste aber wurden erst nach des Verfassers Tode 1701 und 1738 gedruckt, und sie führen die Kaisergeschichte fort bis auf K. Anastasius, der im Anfang des 6ten Jahrhunderts regierte. Eine neue, jedoch weniger correkte und nicht vollständige Ausgabe, wahrscheinlich ein Nachdruck, erschien zwischen 1707 und 1739 bei Fricx in Brüssel in 16 Duodezbändchen.

Die ersten Bände dieses Werks erregten allgemein die Sehnsucht, das Hauptwerk, die eigentliche Kirchengeschichte gedruckt zu sehen. Von vielen Seiten wurden Wünsche deßfalls laut, und der Kanzler Boucherat insbesondere drang in Tillemont, und bestellte ihm einen andern theologischen Censor. So passirte das Werk ohne allen Anstand die Censur, und nach Erscheinung des dritten Bandes der Kaisergeschichte trat jetzt Anno 1693 der erste Band der Kirchengeschichte an's Licht mit dem Titel: **Mémoires pour servir à l'Histoire ecclésiastique des six premiers siècles justifiées par les citations des auteurs originaux: avec une chronologie et des notes. Paris, Ch. Robustel. 1693.** in 4., abermals ohne den Namen des Verfassers. Dieser erste Band umfaßt die Zeit Christi und der Apostel. Der zweite Band erschien im folgenden Jahre 1694, enthaltend die Geschichte der Schüler Jesu und der Apostelschüler, sowie die Geschichte der Kirche bis 177, nebst einem langen Sendschreiben an den Oratorianer P. Lamy über das Abendmahl Christi und die zwei Gefangenschaften des Täufers Johannes. Sofort kam 1695 der dritte, 1696 der vierte Band an's Licht; ersterer reicht von 177 bis 253, letzterer beschäftigt sich mit dem hl. Cyprian und mit dem Reste des dritten Jahrhunderts.

Mehr als diese vier ersten Bände erschien nicht bei Lebzeiten Tillemonts; aber er hatte Manuscript zu noch weitern 12 Quartbänden zurückgelassen, und diese wurden nun nach seinem Tode gedruckt, zwischen den Jahren 1698 bis 1712. Im Einzelnen umfaßt der 5te Bd. die Verfolgung des Diocletian und Licin &c., der 6te die Geschichte der Donatisten bis auf Augustin, die der Arianer bis Theodosius d. Gr., die des Nicänerconcils &c. &c., der 7te die Biographieen berühmter Männer zwischen 328 und 371, mit Ausnahme des Athanasius, der 8te die Geschichte des hl. Athanasius und jener Heiligen, die zwischen 378 und 394 starben, so wie die Geschichte

der Priscillianisten und Messalianer. Der 9te Band ist den hl. hl. Basilius d. Gr., Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa und Amphilochius gewidmet. Der 10te enthält die Biographieen der hl. hl. Ambrosius, Martinus, Epiphanius und anderer Heiligen am Ende des vierten und Anfang des fünften Jahrhunderts; der 11te die des hl. Chrysostomus und seiner Zeitgenossen; der 12te die des hl. Hieronymus und seiner Zeitgenossen; der 13te enthält die Geschichte des hl. Augustin, der Donatisten und Pelagianer; der 14te die des hl. Paulinus, des hl. Cyrill von Alexandrien rc. und des Nestorianismus; der 15te die des hl. Germanus von Auxerre, des hl. Hilarius von Arles rc., des hl. Leo I. und des Eutychianismus; der 16te endlich die des hl. Prosper rc.

Das Ganze endigt mit dem Jahre 513; es sind also nicht volle sechs Jahrhunderte von Tillemont bearbeitet worden. Den Stoff zu den fehlenden 87 Jahren hatte er zwar gesammelt, aber Krankheit und Tod hinderte ihn, denselben zu ordnen.

Nach seinem Verscheiden brachte Herr Le Nain die vorgefundenen Handschriften nach dem Hauptsitze der Mauriner, St. Germain des Pres, und bat den Pater General, dem gelehrten Dom Coustant, der sich als Mitarbeiter an der Edition des hl. Augustin, und als Herausgeber der Werke des hl. Hilarius von Poitiers einen großen Namen erworben hatte, die Fortsetzung der **Mémoires** Tillemont's aufzutragen. Aber Coustant gewann nach einer genauen Untersuchung die Ansicht, dieses Werk gehe über seine Kräfte, und schickte alle Papiere wieder zurück [1]).

Fast zwei Menschenalter später unternahm ein anderer Mauriner Johann le Saint die Ausarbeitung einer Fortsetzung der Tillemont'schen Memoiren. Viele Jahre war er damit beschäftigt, und sein Manuscript für einen Band soll den Beifall mehrerer Pariser Gelehrten erhalten haben. Das Unternehmen mißlang aber dennoch, mitunter wegen Saint's Kränklichkeit, und er starb 1768 ohne daß etwas von seiner Arbeit gedruckt worden wäre [2]).

So sind denn Tillemont's Memoiren bis auf den heutigen Tag unfortgesetzt geblieben, und wir müssen nur froh sein, daß wenigstens diejenigen Bände gedruckt wurden, zu welchen beim Tode des Verfassers das Manuscript fertig lag.

---

1) Tassin's Gelehrtengesch. der Congr. v. St. Maur. 2 Bd. S. 36.
2) Tassin a. a. O. S. 573.

Unter diesen ist, wie wir hier nicht unbemerkt lassen wollen, der dreizehnte Band, das Leben des hl. Augustin enthaltend, vor dem 8ten im Jahre 1702 erschienen, und zwar aus folgendem Grunde. Wie vielen andern Gelehrten bei ähnlichen Veranlassungen hatte Tillemont den Maurinern bei ihrer Herausgabe der Werke Augustins seine Biographie dieses Kirchenlehrers mitgetheilt, und jede Benützung derselben unter der einzigen Bedingung gestattet, daß sein Name dabei nicht genannt werde. So erschien denn im Jahre 1770 im eilften Bande der Mauriner-Ausgabe eine Vita S. Augustini, eine lateinische Uebersetzung des Tillemontischen Manuscripts; wie ausdrücklich bestimmt, ohne Nennung seines Namens. Damit ihm aber nun doch die gebührende Ehre bleibe, ließen die Exekutoren seines schriftlichen Nachlasses die Vie de S. Augustin, also den 13ten Band, bald nach dem Erscheinen der Mauriner-Biographie drucken.

Ueber den Werth der Tillemontischen Mémoires ist in der gelehrten Welt nur eine Stimme, und nur ein einziger Pseudonymus ist mir bekannt, der denselben zu läugnen wagte. Aber schon aus der Methode Tillemont's erhellt der Werth seiner Arbeit. Er stellte nämlich je über einen Punkt die betreffenden Worte der alten Quellen und späterer Scribenten auf eine so geschickte Weise zusammen, daß diese Mosaik immer das möglichst vollständige Bild jedes Gegenstandes liefert. Alles ist also aus den Quellen geschöpft, und die Quellen sind in aller Vollständigkeit benützt, und aus Quellenstellen 2c. die ganze Erzählung zusammengefügt. Genaue Citate am Rande geben an, woraus jedes einzelne Sätzchen entnommen sei, und jedes Wort, das Tillemont selbst beifügte, ist sorgfältig zur Unterscheidung mit Klammern umschlossen. Willst du nun wissen, was die Quellen über jeden Punkt sagen; gehe zu Tillemont, und du findest ihre Aussprüche gesammelt, freilich in französischer Uebersetzung, nicht in der Quellensprache. Bedarfst du dieser, die Citate erleichtern dir die Quellenbenützung.

Einen jeden Band beschließt eine Partie Noten; ein bescheidener Name für die gelehrten, oft sehr interessanten und scharfsinnigen Dissertationen über einzelne Punkte, die in der Geschichtserzählung nur kurz berührt, nicht vollständig erörtert werden konnten. Hier ist dann Tillemont nothwendig von seiner Mosaik-Manier abgegangen, und hat sich selber zu sprechen erlaubt. Hier hauptsächlich hat er aber auch gezeigt, daß er nicht blos zum Compilator geschaffen sei,

daß er vielmehr in hohem Grade jene Eigenschaften besitze, die einen kritischen Historiker zieren müssen.

Auch sein Styl ist durchweg der historische, durchsichtig, präcis, einfach und leichtverständlich. Will man etwas daran tadeln, so kann es nichts anderes sein, als daß er zu gleichförmig ruhig dahin fließt, und niemals einen höheren Schwung gewinnt. Er ist ein Gleichbild des immer ruhigen, bescheidenen Autor's.

In der Diathese des Stoffes hat Tillemont einen Weg eingeschlagen, den auch Neuere wieder — wohl unabhängig von ihm — betreten zu müssen glaubten. Wie wir Weltgeschichten in Biographieen besitzen, so ist Tillemont's Werk eine Kirchengeschichte in Biographieen, oder eigentlich Monographieen, denn fast durchaus sind es berühmte Kirchenmänner oder auch Häresiarchen, deren Leben er aufs sorgfältigste beschrieben hat, und damit zugleich die Geschichte ihrer Zeit. Gieng es nicht an, das zu Sagende in die Form der Monographie einer Person zu fassen, so hat Tillemont einen ganzen Gegenstand monographisch behandelt; so daß jetzt sein Werk uns als eine Sammlung tüchtiger Monographieen erscheint. Diese Methode haben schon bei seinen Lebzeiten Manche getadelt, und den Wunsch gegen den Verfasser ausgesprochen, er möchte doch den reichen Stoff in die Form von Annalen zertheilen. Selbst der gelehrte Du Pin war in seiner Nouvelle Bibliotheque etc. so thöricht, diese Meinung und solche Wünsche zu theilen. Doch Tillemont konnte sich nicht entschließen, einem rohen Empirismus solches Opfer zu bringen, und wir danken es ihm bis auf den heutigen Tag, daß er solchen Zumuthungen sein Ohr verschloß. Wer denn aber doch eine Chronik haben will, für den ist am Ende jedes Bandes durch die Chronologie, ou abregé des principales choses qui regardent l'histoire ecclésiastique et civile, dequis l'an — jusqu'en —, mises selon l'ordre des temps gesorgt. Er mag sich damit begnügen, und wir haben nicht die Zersplitterung so gründlicher Monographieen zu beklagen. Uebrigens bot Tillemont alle seine Manuscripte Jedem an, der sich zu einer annalistischen Registrirung derselben entschließen wollte; ihn selbst hielt sein besserer historischer Genius davon zurück.

Oben gedachten wir eines Briefes an den Oratorianer Lamy, der dem zweiten Bande der Mémoires beigegeben sei. Damit verhält es sich nun näher folgendermaßen. P. Lamy hatte in seiner Harmonie der Evangelien die Behauptung aufgestellt, Christus habe

bei der Einsetzung des Abendmahls das jüdische Paschalamm gar nicht genossen, der Zeit nach noch nicht genießen dürfen. Diese neue Ansicht glaubte Tillemont in der 26sten Note zur Geschichte Christi im ersten Bande seiner **Mémoires** untersuchen zu müssen, und sprach sich sofort gegen Lamy's Hypothese aus. Mit gewohnter Humanität theilte Tillemont dem P. Lamy vor dem Drucke seine polemische Note mit, und Lamy antwortete darauf in seiner Abhandlung über das alte Pascha der Juden. Tillemont glaubte nun nicht schweigen zu dürfen und antwortete in einem sehr bescheidenen Schreiben an Lamy, welches er dem zweiten Bande seines kirchenhistorischen Werkes anhängte, und wovon Nicole sagte: „es sei ein Muster, wie Christen mit einander disputiren müßten." Vergebens hatte Bossuet den Tillemont zu einer schärfern Polemik zu bereden gesucht, und vergebens ihm vorgestellt: „er brauche ja nicht immer vor Lamy auf den Knieen zu liegen"; seine dießfallsigen Worte fanden aber bei seinem sonstigen Verehrer kein Gehör.

Einen eigentlichen Gegner seiner **Mémoires** fand Tillemont an dem Abbé Faydit de Riom in Auvergne. Dieser eitle Mann hatte einige Zeit vorher ein Büchlein geschrieben, eigentlich eine Predigt gegen Innocenz XI. mit kirchenhistorischen Reflexionen und Noten, worin er unter Anderm die Aechtheit des Briefwechsels Jesu mit Abgar Uchomo vertheidigte [1]. Von diesem Büchlein nahm Tillemont nicht gehörig Notiz. Dadurch beleidigt, ließ Faydit seine **Mémoires contre les Mémoires de M. Tillemont** unter dem Namen **Datyfi de Romi** (dem Anagramm seines Namens) erscheinen. Selbst zu Gesicht ist mir dieses **Opus** nicht gekommen, aber einstimmig wird versichert, daß die Polemik darin eine sehr ungerechte und injuriöse gewesen sei, wenn auch zugestanden werden müsse, daß Faydit einiges Gute gesagt habe. Alle 14 Tage sollte eine neue Lieferung dieser kritischen Blätter ans Licht treten, aber die Freunde Tillemont's vereitelten deren Erscheinen, und allgemein sprach sich Unwille gegen den inhumanen Verfasser aus. Dieser aber hatte seine gereizte Leber noch nicht zu beruhigen vermocht, und schrieb nun eine Polemik: **Eclaircissement sur la doctrine et l'histoire ecclésiastique de deux premiers siècles**, sein drittes **Opus**, das leider jetzt ebenso verschollen ist, als die beiden ersten, und als seine späteren Schriften.

---

1) Siehe über ihn Du-Pin, Nouv. Bibl. T. XIX. p. 307. und Mosheim, Uebers. des Orig. c. Celsum. Vorr. p. 24. u. 25. Not. 1. Mosheim sagt von ihm kurz: er habe viel Thörichtes geschrieben.

Tillemont's Memoiren aber hatten von Anfang an sich eines großen Ruhms zu erfreuen, und noch war die erste Auflage nicht bis zur Hälfte gedruckt, als schon eine neue nöthig wurde, die bei dem Verleger der frühern zu Paris, wie jene in 16 Quartbänden, dießmal mit dem Namen Tillemont's, zwischen 1700—1713 erschien. Sie nennt sich eine verbesserte Auflage, dieß kann sich jedoch wohl nur auf die ersten Bände beziehen, welche schon erschienen waren, als der Druck der zweiten Auflage begann; und auch da kann nichts wesentliches geändert worden sein, denn der Verfasser war bereits todt, und seine Freunde voll Pietät gegen seinen literarischen Nachlaß.

Wie von der **Histoire des empereurs etc.** so erschien auch von den **Mémoires** eine Brüßlerausgabe, ja eigentlich zwei, im Format verschiedene Abdrücke. Quérard spricht in seiner **France littéraire** nur von der Duodezausgabe in 24 **Vol.** und übersieht die Quartausgabe, welche bei demselben Eugen Heinrich Fricx mit landesherrlichem Privilegium im J. 1732 erschien. Diese Jahreszahl geben wenigstens die Titelblätter aller Bände gleichmäßig an, es ist aber nicht zu verkennen, daß die letzten Ziffern erst später aufgedruckt worden sind. Dieser von Quérard übersehenen Brüßler Quartausgabe gedenken Ruttenstock im ersten Bande seiner **Institutiones historiae eccl. p. 57** (nur hält er das Format irrig für Kleinfolio, während es Hochquart ist, wie die Custoden ausweisen), Ritter im ersten Bande seiner Kirchengeschichte und Andere. Sie bestimmen die Zahl der Bände auf 10, und so viele sind es auch in der That; aber keiner dieser Herrn hat bemerkt, daß diese Ausgabe unvollständig sei, und in ihren 10 Bänden netto ebensoviel, und kein Wort mehr enthalte, als die 10 ersten Bände der Pariser Ausgabe, so daß also 6 volle Theile dieser Brüßler Edition fehlen.

Noch weniger vollständig ist die Brüßler Ausgabe in Duodez, denn in ihren 24 kleinen Bändchen ist nur der Inhalt der acht ersten Bände der Pariser Ausgabe abgedruckt; sie enthält also nur die Hälfte des Ganzen, ein Mangel, auf den weder Quérard, noch ein Anderer meines Wissens aufmerksam machte. Auch Ruttenstock und Stäudlin (in s. Gesch. u. Lit. der Kgesch. S. 216) sprechen von dieser Ausgabe, doch ohne die gehörige Genauigkeit, und ohne ihrer Unvollständigkeit nur mit einem Worte zu gedenken.

So immens die Studien gewesen sein müssen, denen die Kaiser- und Kirchengeschichte Tillemont's ihre Entstehung verdanken; so sind dieß doch nicht die einzigen Werke, welche er in seiner Abgeschieden-

heit von der Welt ausarbeitete. In seinem Nachlasse fand man noch zwei weitere Werke, das eine über die Sizilianischen Könige aus dem Hause Anjou, das andere über Wilhelm de S. Amore und seine Streitigkeiten mit den Franciscanern und Dominicanern. Wohin Ersteres gekommen sei, ist unbekannt. Letzteres aber besaß noch vor wenigen Jahren der jetzt verstorbene M. Brial [1]. Es sollte bei Ausarbeitung des 19ten Bandes der Histoire littéraire de la France zu Grund gelegt werden, fand sich aber (1838) nicht mehr vor. S. p. 215. Bd. XIX. Hist. Lit.

Weiter gedenkt Quérard einer Biographie der hl. Genovefa von Tillemont, die im Jahre 1823 oder 1825 zu Paris in Duodez erschienen sei, und eines Schreibens an den Stifter des Trappistenordens, Armand-Jean Le Boutiller de Rancé, welches nebst der Antwort dieses Mannes mehrmals nach Tillemont's Tod gedruckt wurde (zu Paris 1704, Nancy 1705, Cöln 1705) und eine Apologie Arnauld's, bald nach dessen Tod (1694) geschrieben, enthält. Ein Brief Tillemont's an Arnauld selbst ist erst in neuerer Zeit, im Jahre 1825 in den Mélanges de la société des bibliophiles français gedruckt worden.

Seine Lettres de piété dagegen und seine Reflexions morales hat uns schon Tronchay im Anhange zu seiner Biographie des Autors mitgetheilt, und wir haben bereits oben davon gesprochen.

Nicht unerwähnt dürfen wir die Gefälligkeit lassen, mit der Tillemont andere Schriftsteller in ihren gelehrten Arbeiten unterstützte. So ist ein gut Theil der von Godefroi Hermant herausgegebenen Biographien der hl. hl. Athanasius, Basilius, Gregor von Nazianz und Ambrosius aus der Feder Tillemont's geflossen. Nicht weniger verdankte ihm sein Freund Du Fossé bei seinen Vies de Tertullien et Origène, Pierre Lombert bei seiner Uebersetzung der Werke Cyprian's, der eine Biographie dieses afrikanischen Kirchenvaters von Tillemont voransteht. Von ihm sind ferner die Noten zu dem Schriftchen Arnauld's gegen die Erzählung Hegesipp's vom Tode Jakobi d. i., so wie die Noten zu Dubois Uebersetzung mehrerer Schriften des hl. Augustin. Endlich gieng er auch den Mauriner Herausgebern der Werke des hl. Hilarius von Poitiers und Augustin, so wie dem Herausgeber der Schriften des hl. Paulinus von Nola

1) Biogr. univ. T. 46. p. 57. Quérard l. c. p. 155.

(Le Brun) und andern Gelehrten freundlich an die Hand, seiner obenerwähnten zweijährigen Arbeit an der Lebensbeschreibung des hl. Ludwig, für Sacy, nicht zu gedenken. Die einzige Bedingung seiner Beihülfe war jedesmal, daß sein Name nicht genannt werde [1]).

Nach all dem kann es uns gar nicht mehr zweifelhaft sein, daß Tillemont einen eisernen Fleiß und eine sehr große Neigung für literarische Beschäftigung gehabt haben müsse. Dieß sagt uns auch Tronchay ausdrücklich, die interessante Notiz beifügend: seine Liebe zum Studium habe unserem Tillemont öfters Gewissensscrupel verursacht. Wie eine Sünde habe er es beweint, daß er zur Gebetsstunde nur mit Mühe seiner Studien-Gedanken sich habe entschlagen können. Besorgniß hierüber habe er auch gegen seine vertrauten Freunde geäußert, fürchtend, er möchte vielleicht eine gar zu große Freude am Studium empfinden.

Ueberhaupt war ihm eine zarte Gewissenhaftigkeit eigen, und ein äußerst frommer Sinn spricht sich überall in seinem stillen Leben aus. Fern von allen Händeln der Welt lebte er auf seinem ländlichen Schlößchen, ohne irgend ein Benefizium anzunehmen, deren ihm mehrere, und zwar einträgliche, ohne irgend eine Verpflichtung zur Seelsorge angetragen worden waren. Auch die beneficia simplicia, pflegte er zu sagen, sind mit weit mehr Pflichten verbunden, als man sich gewöhnlich vorstellt. So lebte er denn von einer kleinen Pension in apostolischer Einfachheit, ohne irgend ein anderes Vermögen zu besitzen. Wie der geringste Landgeistliche reiste er immer zu Fuß, den Wanderstab in der Hand, und war äußerst einfach in seinen Kleidern und Hausgeräthen, in Speise und Trank. Mit dieser Strenge gegen sich selbst, die sich auch in seinen Fasten zeigte, verband er Milde, Liebe und Höflichkeit gegen Jedermann, und besonders Wohlthätigkeit gegen die Armen. War wieder ein Quartal seiner Pension angekommen, so wurde sogleich ein Theil davon bei Seite gelegt, und einem benachbarten Pfarrer zur Austheilung unter die Armen übergeben. Außerdem ließ er allmonatlich eine bestimmte Anzahl von Armen zu sich kommen, um ihnen milde Beiträge zu reichen. Insbesondere sorgte er für die verschämten Armen, und sprach auch Andern zu, sich der Dürftigen anzunehmen.

Sein Leben war streng geregelt nach Vorschriften, die ihm seine

1) Unbegreiflich ist mir, wie ein Zeitgenosse Tillemont's, Jean Nicolas du Trallage dazu kommen konnte, unter dem Namen Tillemont's eine Landkarte Frankreichs zu veröffentlichen.

Gewissensfreunde gegeben, und nach Grundsätzen, die er sich selber fixirt hatte. Eine solche bestimmte Norm und Richtschnur für's Leben hielt er bei der Unbeständigkeit und Flatterhaftigkeit der menschlichen Natur für eine äußerst nöthige Sache. So stand er denn tagtäglich zur selben Stunde auf, nämlich um 4½ Uhr, in den Fasten um 4 Uhr. Die Zeit von da an bis Mittag, in den Fasten bis 6 Uhr Abends war getheilt zwischen Arbeit und Gebet. Nach dem Essen gönnete er sich 2 Stunden Erholung, in der Regel zu einem Spaziergang, dann schloß er sich wieder ein bis 7 Uhr Abends, wo er zu Nacht speiste. Um 9½ Uhr gieng er endlich zu Bette.

In seinem Breviergebete war er ungemein genau, er recitirte es zu den bestimmten Tageszeiten, und brach seine Studien ab, wenn die Stunde schlug. Nachts aber zur Matutin aufzustehen gestattete ihm seine Gesundheit nicht; nur in der Fastenzeit, glaubt Tronchay, habe er auch den Schlaf durch Gebet unterbrochen. Zur Messe bereitete er sich jedesmal durch eine andächtige Meditation vor. An den Werktagen las er in seiner Hauskapelle Messe; an Sonn- und Festtagen ging er in die Kirche der Pfarrei, wozu sein Wohnsitz gehörte, las da vor dem Hochamte Messe, und diakonirte bei jenem. Die Vesper sang er wieder in seiner eigenen Kapelle. An Hauptfesten aber war er fast den ganzen Tag von 4 Uhr Morgens bis 5 Uhr Abends in der Pfarrkirche. Man konnte ihn da nicht beten sehen, ohne selber gerührt zu werden.

Der fromme Mann genoß einer beständigen Ruhe, deren Schöpfer er selber war; denn Alles fieng er mit Gott an, in Allem erkannte er seine Fügung, stets war er voll Vertrauen auf ihn, und in seinem Herzen wohnte ein Friede, den nichts zu stören vermochte, wie er denn auch nichts Irdisches in das Innerste seiner Seele dringen ließ. So konnte es nicht anders kommen, als daß er mit aller Welt in Frieden lebte, jegliche Trennung im Großen und Kleinen als ein arges Uebel betrachtete, und obgleich gewöhnt, sich in nichts zu mischen, doch keine Gelegenheit vorbei ließ, um zwischen Entzweiten Frieden zu stiften.

Von seiner Demuth zeugt die Bescheidenheit, die wir an ihm als Schriftsteller vielfach bemerkten. Manche andere Belege giebt Tronchay, z. B. daß er vielfach Andere in sittlichen und wissenschaftlichen Dingen um Rath gefragt, nie in einer Gesellschaft zuerst das Wort ergriffen, und auf jede Frage mit großer Bescheidenheit geantwortet habe, ohne im Geringsten seine große Gelehrsamkeit irgendwie

zur Schau zu stellen. Wie unempfindlich er für Lobhudelei gewesen, zeigt sein Brief an den Canonikus Charlet, dem er mit der größten Feinheit und Energie die an ihn verschwendeten Lobsprüche verwies [1]). Auch den Ehrentitel Abbé hörte er nicht gerne, öfters bemerkend, er gebühre ihm nicht. Gieng ein Reicher oder Armer, ein Vornehmer oder Geringer an ihm vorüber, er war der Erste, der ihn begrüßte; und gerade mit den Ungeachteten, Gedrückten und Kranken unterhielt er sich gerne, um Worte des Trostes, der Belehrung und Ermahnung in ihre oft unbebauten Herzen zu säen. Insbesondere waren es seine Domestiken, deren christlicher Erziehung er große Aufmerksamkeit widmete. Oft sprach er zu ihnen über Gegenstände der Religion, ließ über Tisch und an den Abenden der Fastenzeit fromme Vorlesungen halten, die er selber des Nähern erklärte, an Sonn- und Feiertagen aber insbesondere versammelte er sie in seiner Hauscapelle, und erklärte ihnen das Evangelium des Tages in einer für sie passenden Weise.

Zurückgezogen von der Welt, frommen Uebungen und Studien hingegeben, eine anima candida oder Nathanaels-Seele zeigte er an sich die Wahrheit des alten Sprüchwortes: **Bene vixit, qui bene latuit.** Diese seine geliebte und musenreiche Einsamkeit manchmal zu verlassen, zwang ihn in höherem Alter seine geschwächte Gesundheit, und der Rath von Freunden und Aerzten, die ihn zum Entschlusse brachten, zur Erholung von geistiger Anstrengung alle Jahre eine kleine Reise sich zu gönnen. Aber auch diese Reisen änderten wenig an seiner Lebensweise. Er stand zur selben Früh-Stunde auf, betete zu denselben Stunden sein Brevier, las zu derselben Zeit in der Bibel, und sang oft auf der Straße, zu Fuße einherziehend, die kleinen Tagzeiten. Nur auf seine Studien mußte er verzichten, was er zu Hause bei seinen Büchern durchaus nicht vermochte. An Orten, wo er keine Geschäfte hatte, hielt er sich nur sehr kurz auf, gerne besuchte er die durch besondere Andachten berühmten oder geschichtlich merkwürdigen Plätze. Seine genaue Verbindung mit den gelehrten französischen Benediktinern veranlaßte ihn, in ihren Klöstern Wohnung zu nehmen, und recht eigentlich nahm ihn jedes Benediktinerhaus für das benachbarte in Pflicht. War ihnen ein anderer Freund Tillemont's zuvorgekommen, so beklagten sie sich förmlich über Verletzung ihres Anrechts auf den Reisenden.

---

1) **Tronchay p. 33—55.**

Gerne verweilte er auch bei den Trappisten, durch Freundschaft zum Stifter des Ordens und durch seinen jüngern Bruder Pierre mit ihnen verbunden; aber zarte Rücksicht auf La Trappe selbst, dessen Ruhe er nicht stören wollte, verhinderte öftere Besuche.

Diese Fußreisen wären jedoch nicht im Stande, Tillemont ein langes Leben zu sichern, und nicht lange, so nahm Gott seinen Diener zu sich und versammelte ihn zu den frommen Asceten der Vorzeit, deren Muster er nachgeahmt hatte. In den Fasten 1697 befiel ihn ein trockener Husten, der ihn zwar den ganzen folgenden Sommer hindurch nicht viel beschwerte, aber auch niemals verließ. Nebstdem fühlte er sich jetzt oft schwach und außerordentlich abgespannt. Doch unternahm er im Juli wieder eine Fußreise von 20 Meilen. Als er zwei derselben zurückgelegt hatte und schon sehr erhitzt war, trat er um Messe zu hören in die Kapelle Nôtre-Dame des Anges, welche, mitten im Walde an einer Quelle gelegen, sehr kühl war. Die plötzliche Erkältung zog ihm eine Ohnmacht zu; doch setzte er die Reise fort. Der Sommer verfloß ohne einen weitern besondern Vorfall, und erst gegen Ende Septembers verschlimmerte sich das Uebel. Noch ein Monat ging hin, ohne daß der Kranke ärztliche Hülfe suchte, bis er sich endlich auf Bitten Tronchay's, der seit 1690 bei ihm wohnte, dazu entschloß. Doch die Arzneien zeigten keinen Erfolg, und Tillemont begab sich nun auf Zureden seiner Freunde, besonders des Priesters Beaupuis von Beauvais, der einer seiner Erzieher gewesen, nach Paris, um näher und besser ärztliche Hülfe zu finden. Seitdem las er Erbauungsschriften für Kranke oder ließ sich daraus vorlesen, und bereitete sich mit wachsender Heiterkeit auf den Tod vor, ohne an seiner Lebensordnung bedeutendes zu ändern und ohne seine Studien aufzugeben, mit denen er sich noch zwei Tage vor seinem Tode beschäftigte. Zum letztenmale las er am ersten Adventssonntage (1697) Messe; später hinderte ihn Schwäche, selbst zu funktioniren, aber Messe in der Kirche zu hören und dabei das Abendmahl zu empfangen vermochte er noch, freilich mit großer Anstrengung, bis zum Epiphanienfeste des Jahres 1698, vier Tage vor seinem Tode. Unterdessen verschleimte sich seine Brust, Beklemmungen stellten sich ein, und der Husten wurde so heftig, daß er Nachts fast nicht mehr ruhen konnte. Mit ungemeiner Geduld, ohne alle bei Kranken so häufige Widerwärtigkeit ertrug er diese Leiden. Als er merkliche Abnahme seiner Kräfte fühlte, wünschte er Herrn Beaupuis zu sehen, von dem oben die Rede war. Dieser alte Mann machte

sich auch alsbald auf den Weg, und kam noch zeitig genug, um zu sehen, wie sein Schüler die Laufbahn beschließe, die er ihm vorgezeichnet hatte. Wenige Tage nach seiner Ankunft ließ Tillemont den Pfarrer von St. André, jener Pfarrei in Paris, in der er auch geboren war, bitten, ihm die heiligen Sterbesakramente zu reichen, und er empfing sie des anderen Tags in der Frühe, nicht im Geringsten betroffen von der Erklärung eines der Aerzte, daß sein Lebensende nahe sei. Gegen Abend fühlte er sich etwas besser, und man brachte ihn in einen Lehnsessel, in der Meinung, daß solches ihm zuträglich sei. Doch sein Zustand verschlimmerte sich aufs Neue, und um 3 Uhr Morgens ließ er sich wieder zu Bette bringen, gegen 8 Uhr bat er seine Umgebung, ihn zum Ofen zu führen, beim dritten Schritte aber sank er zusammen, athmete noch einmal leise auf — und war verschieden.

Am folgenden Samstage Abends brachte man seinen Leichnam in die Pfarrkirche von St. Andreas, des andern Tages aber nach Port-Royal des Champs, wo er beerdigt zu werden gewünscht hatte. Hier ruhete er bis zum Jahre 1711, wo sein Leichnam mit vielen andern aus der Kirche des geächteten Klosters wieder ausgegraben, und in die von St. Andreas versetzt wurde.

Tronchay erzählt, wie auch des Todten Antlitz noch voll Würde gewesen sei, und beschenkt uns mit einem Portrait des seltenen Mannes, welches seiner Biographie beigegeben ist. In einer Priestersoutane sitzt er da an dem Schreibtische in würdiger Haltung, von seinen Büchern umgeben, Nachdenken in dem freundlich ernsten Gesichte, dessen Hauptzierde die schöne hohe Stirne ist. Unter dem Bilde lesen wir nachstehende Zeilen, die in Kürze sein Wesen bezeichnen. Sie lauten:

Exemt de passion, dès sa tendre jeunesse,
Modeste, doux, égal, ami de l'Équité,
Amassant dans une humble et sainte obscurité
Les thrésors de savoir qu'avec tant de largesse
Il offre à la postérité,
Il eut Dieu pour objet, pour guide la Sagesse,
Et pour flambeau la Vérité.

III. P. Magnoald Ziegelbauer aus Ellwangen [1]).

Eine biographische Skizze.

Ich halte es für eine Pflicht der Pietät, einem Landsmanne, der seiner Zeit durch Reichthum an Kenntnissen und durch wissenschaftliche Strebsamkeit sich rühmlich hervorthat, und aus dessen Schriften ich selbst so manche Belehrung geschöpft habe, ein kleines Zeichen des Andenkens zu setzen. Diese Pflicht steigert sich, da der Umschwung der Zeiten seit der französischen Revolution mit dem Umsturze der Klöster auch die Erinnerung an manchen verdienstvollen Klostermann verwischt zu haben scheint, und sogar die Schriften so Vieler unter denselben durch die Indolenz und Ignoranz der säcularisirenden Beamten als Käsepapier verkauft oder sonst verschleudert worden sind. Unserer Zeit liegt es darum ob, das Gerettete zu benützen, und das durch jene Katastrophe fast erloschene Andenken verdienter Männer wieder aufzufrischen.

Ziegelbauer wurde im Jahre 1689 zu Ellwangen, damals der Hauptstadt der gefürsteten Propstei gleichen Namens geboren, zeigte frühe hervorstechende Anlagen, trat als Jüngling in das angesehene Benediktiner-Reichskloster Zwiefalten in Schwaben ein, und legte hier am 21. November 1707 die feierlichen Gelübde ab. Damals leitete dieß Kloster der Abt Wolfgang, in seinem Kreise ein großer Freund und Beförderer der Wissenschaften, der eine tüchtige niedere- und hohe Schule in seinem Kloster zu erhalten verstand. Sechs Jahre widmete sich hier Ziegelbauer den philosophischen und theologischen Studien, wurde sofort im Jahre 1713 zum Priester geweiht, und alsbald mit einer Professur der Philosophie von seinem Abte beauftragt. Ein harter Schlag für ihn war der Tod dieses seines Gönners im Jahre 1715. Neidisch-feindselige Klosterbrüder verfolgten ihn jezt mehrere Jahre, und trieben ihn so weit, daß er endlich nach Reichenau entfloh, und sich von da schriftlich an seine Gegner wegen Beilegung der Feindseligkeiten wendete. Es gelang ihm, von dem Abte Zwiefaltens die Entlassung und Erlaubniß zum Uebertritt in's Kloster Reichenau zu erhalten, woselbst ihm sofort ein Lehrstuhl der Theologie anvertraut wurde. Hier in der Klosterbibliothek fand er eine Handschrift der Commentare des Rabanus Maurus über den Propheten Daniel und das Evangelium Johannis, die er drucken ließ und mit Noten beleuchtete. Bisher hatte er nur Erbauungsbücher geschrieben.

1) Aus der Neuen Sion 1845. Nr. 58.

In Geschäften des Klosters Reichenau reiste Ziegelbauer nach Wien an den Kaiserhof, verweilte dort einige Monate, wurde dem gelehrten Abte Gottfried von Göttweih bekannt und von ihm gebeten, den Lehrstuhl der Moraltheologie in dem so berühmten Kloster Göttweih in Niederöstreich zu übernehmen.

Im Jahre 1733 finden wir unseren Benediktiner zum zweitenmal in Wien, um die Erziehung der Herrn von Latermann zu übernehmen und die literarischen Schätze der Hauptstadt benützen zu können. Als Früchte seiner Studien entstanden damals die beiden lateinisch geschriebenen historischen Abhandlungen: über das St. Georg-Panier, die Kriegsfahne der deutschen Ritterschaft 1735, und über den heiligen Stephanus, den Hauptpatron von Wien 1736. Bald darauf folgte ein Werklein über die unbefleckte Empfängniß, und zwei deutsche paränetische Schriften über die Erlösung und über die Leiden des Herrn.

Hier in Wien faßte Ziegelbauer den Plan zu seiner großen Literärgeschichte des Benediktinerordens, sammelte dafür mit größtem Eifer, trat mit anderen ausgezeichneten Gelehrten, z. B. Calmet, Montfaucon und Andern in Verbindung, und ersuchte sie um Beiträge, nebenbei selbst immer noch mit Ausarbeitung kleinerer Schriften beschäftigt.

Im Jahre 1737 machte er eine Reise durch Ungarn, wo er bei dem Primas, Erzbischofe von Gran, freundliche Aufnahme fand; begab sich dann von da zurück nach Melk in Oestreich, untersuchte hier den von P. Bernhard Pez, gelehrten Andenkens, gesammelten literarischen Apparat, und konnte nur bedauern, daß ihm derselbe nicht völlig überlassen werden wollte. Im Jahre 1738 erschien endlich der erste Band des **Conspectus rei literariae Benedictinae** zu Regensburg, der ihm neben seinen übrigen literarischen Leistungen einen großen, weitum geehrten Namen gab. Dieser Ruhm veranlaßte den Abt des ältesten böhmischen Klosters Brznow, unsern Pater Magnoald zu sich zu berufen, damit er eine Geschichte dieses berühmten Benediktinerstiftes verfasse. Ziegelbauer nahm den Antrag an, kam im Jahre 1740 nach Böhmen, wählte sich einige Mönche jenes Klosters zu seinen Gehilfen, und bearbeitete mit ihnen in drei Monaten das verlangte Werk [1]), welches sich einer sehr freundlichen Aufnahme erfreuen konnte. Dabei ließ er aber immer sein Haupt-

1) Epitome historica regii, liberi, exempti, in regno Bohemiae antiquissimi monasterii Brevnoviensis, vulgo S. Margarethae prope Pragam. Colon. 1740 fol.

werk nicht aus den Augen, und war so glücklich, auch in Böhmen reichliche Beiträge dafür zu finden. Nach Wien zurückgekehrt, wollte er sich wieder ganz der weiteren Ausarbeitung seines Werks widmen, aber neue Zwischengeschäfte verzögerten die Herausgabe der weiteren Bände. Ziegelbauer hatte nämlich in Wien den Grafen Philipp Josep Kinsky, Großkanzler des Königreichs Böhmen, kennen gelernt, und mit ihm über Förderung der Wissenschaften in Böhmen gesprochen. Vor Allem sollte dem böhmischen Adel Gelegenheit gegeben werden, seine wissenschaftliche Bildung im eigenen Vaterlande holen zu können. Es wurde darum der Plan zu einer adelichen Akademie in Prag entworfen, die der Leitung der Benediktiner übergeben werden sollte. Graf Kinsky trug jetzt die Sache der Kaiserin Maria Theresia vor, erhielt ihre Genehmigung, und berief nun im Anfange des Jahres 1744 unseren P. Magnoald nebst seinem Freunde P. Oliver Legipont und dem gelehrten P. Ulrich Weis in's Kloster Brznow zur Entwerfung eines ausführlichen Planes für das fragliche Institut. Da brach plötzlich der zweite schlesische Krieg aus. Friedrich II. von Preußen drang, den Friedensvertrag verletzend, unversehens mit 100,000 Mann in Böhmen ein (10. August 1744), rückte vor Prag, erhielt es schnell in seine Gewalt (17. September), und mit ihm fast das ganze Königreich Böhmen. Das Prag so nahe Kloster Brznow mußte jetzt verlassen werden, und Ziegelbauer begab sich darum mit dem Abte Benno nach Wien, um hier auf ruhigere Zeiten für Ausführung jenes Planes zu warten. Unterdessen bearbeitete er, auf Geheiß Kinsky's und Benno's, seine Bibliotheca Bohemica, worin von allen Schriftstellern über Böhmen Nachricht gegeben wurde. In einem auf 8—9 Folianten berechneten Werke sollte dann eine Sammlung dieser Schriftsteller de rebus Bohemicis selber folgen, und die Collectio Freheriana an Vollständigkeit und Richtigkeit weit übertreffen. Nebenbei in den Mußestunden verfaßte Ziegelbauer seine historisch-didaktische Abhandlung de cultu et veneratione S. Crucis in ordine S. Benedicti (von der Verehrung des heiligen Kreuzes bei den Benediktinern), und einige andere kleinere Schriften, die jedoch nicht in Druck kamen.

Unterdessen bedauerten es Viele, daß Pater Magnoald, zu sehr mit anderen Werken beschäftigt, nicht gehörig für den Fortschritt seiner Literärgeschichte des Benediktinerordens besorgt sei. Er selbst mußte häufig solche Klagen hören. Zudem wollte Niemand den Druck eines so umfassenden Werkes übernehmen, und unter den

Benediktinerklöstern Deutschlands herrschte zu wenig Gemeingeist, als daß sie den nöthigen Geldaufwand zu wagen gesonnen gewesen wären. Bitter beklagte sich hierüber Ziegelbauer in einem Briefe an seinen Freund Pater Oliver, besonders darüber entrüstet, daß sogar solche Klöster, die selbst mit Buchdruckereien versehen seien, den Druck seines Werkes zu übernehmen sich weigerten.

Unter solchen Umständen fand er es für gerathen, lieber an der Sammlung der böhmischen Geschichtschreiber fortzuarbeiten, und hatte im Jahre 1747 die Freude, von der gelehrten Mährischen Gesellschaft zu Brünn in sehr rühmvoller Weise zum Mitgliede ernannt zu werden. Er selbst begab sich jetzt nach Brünn auf die Einladung des Baron von Petrasch, welcher Stifter und Präsident jener gelehrten Gesellschaft war, übernahm die Stelle eines Sekretärs bei dieser Societät, und lebte fortan bis an seinen Tod bei Herrn von Petrasch, immer mit der Literatur sich beschäftigend. Hier verfaßte er als seine Inauguralarbeit für jene gelehrte Gesellschaft das Centifolium Camaldulense, Notizen über die Schriftsteller des Camaldulenserordens enthaltend. Im Jahre 1749 folgte die Geschichte der Kirche von Olmütz, fast eine ganze Geschichte von Mähren in sich schließend, in zwei Bänden, und zwei Werke in deutscher Sprache über die Reliquien im St. Clarakloster zu Wien, und eine Geschichte der Jagd mit moralischen Betrachtungen. Viele andere Schriften hatte er sich noch in Aussicht gestellt. Aber er starb schon am 14. Juni des Jahres 1750. Nie hat man ihn, sagt sein Freund Oliver, müßig gesehen, er hörte nur auf zu arbeiten, wenn er betete, und dadurch ist es ihm möglich geworden, so viele und zum Theil so große Werke zu verfassen. Er verband Einfalt mit Weisheit, Demuth mit Gelehrsamkeit, Schweigsamkeit mit natürlicher Rednergabe. Ein Mann aber, der so viele frühere Schriftsteller der Vergessenheit entrissen hat, soll auch unter uns nicht vergessen werden.

Am Besten hat Oliver Legipont, Benediktiner zu St. Martin in Cöln, für den Ruhm seines verstorbenen Freundes gesorgt, durch die Vermehrung, Verbesserung und Herausgabe von dessen Hauptwerk Historia rei literariae Ordinis S. Benedicti (Geschichte der Gelehrsamkeit des Benediktinerordens) in vier Foliobänden. Der erste enthält eine Abhandlung über den Ursprung der wissenschaftlichen Thätigkeit im Benediktinerorden, eine kleine Geschichte der ausgezeichneteren Schulen dieses Ordens, eine Aufzählung der berühmtesten Männer, welche aus diesen Schulen hervorgegangen sind, und der ausgezeich-

netſten Beſchützer und Patrone derſelben, eine Darſtellung der gelehrten Reiſen der Benediktiner, und eine Geſchichte der Bibliotheken und Archive dieſes Ordens. Der zweite Theil gibt eine Geſchichte der Wiſſenſchaften in dieſem Orden, im engeren Sinne, d. h. eine Geſchichte der einzelnen Disciplinen in den verſchiedenen Jahrhunderten. Daran reihen ſich im dritten Bande Biographien der ausgezeichnetſten Gelehrten des Benediktinerordens. Der vierte Band endlich iſt bibliographiſch, und enthält nach Fächern geordnet die von den Benediktinern über die verſchiedenſten Zweige des Wiſſens herausgegebenen Werke.

Dieſe Literärgeſchichte ſichert dem Pater Ziegelbauer den Dank aller nachkommenden Gelehrten, und insbeſondere iſt ſie für den Theologen von großer Bedeutung.

IV. Abbé Gerbet [1]).

Biographiſches und Leſefrüchte.

1. Biographie.

Abbé Gerbet wurde 1798 in der Stadt Poligny, im Departement Jura, geboren. Seine philoſophiſchen Studien machte er an der Akademie zu Beſançon. Im Jahr 1818 trat er in's Seminar von St. Sulpice in Paris ein, und wurde 1822 zugleich mit ſeinem Freunde, dem jetzigen Biſchofe Salinis von Amiens, zum Prieſter geweiht. Er ſchloß ſich alsbald an Lamennais an, und ſuchte insbeſondere deſſen Idee vom sens commun im Intereſſe des chriſtlichen Glaubens weiter auszubilden. Lamennais hatte nämlich die ſeltſame Anſicht, jene Reſte der Uroffenbarung, die wir bei den alten Völker finden, ſeien nicht von Außen gegeben, durch Tradition zu jenen Völkern gekommen, ſondern ſie ſeien angeborne Begriffe des allgemeinen Menſchenverſtandes. — Im Intereſſe dieſer neuen Theorie ſchrieb Gerbet: 1) des doctrines philosophiques sur la certitude dans leurs rapports avec les fondements de la théologie, 1826. 2) Coup d'oeil sur la controverse chrétienne, 1831. 3) Introduction à la philosophie de l'histoire, 1832. 1833. Die irrigen von Lamennais angenommenen Ideen abgerechnet, denen Gerbet noch mehr Schein des Wahren gab, als der Meiſter, enthalten dieſe Werke

---

1) Aus der neuen Sion, Jahrg. 1853.

einen Reichthum an tiefen Blicken und lichten Gedanken. — Als der Papst die theokratisch-revolutionäre Lehre Lamennais' über den Staat und das Verhältniß der Kirche zu demselben verwarf, war Gerbet einer der ersten Lamennäisten, der öffentlich widerrief, und als Lamennais in seinem Irrthume beharrte, sich völlig von ihm trennte durch seine Schrift: **Reflexions sur la chute de M. de la Mennais.** (Deutsch unter dem Titel: „Der Abfall von dem Lebensprincipe der Kirche und des Staates, nachgewiesen in der Lehre des Abbé Lamennais," Augsburg 1839.) Später besorgte Gerbet mit Abbé Salinis die Herausgabe einer monatlichen Zeitschrift **Le Mémorial catholique;** wichtiger aber und unvergeßlich als eines der edelsten Erzeugnisse seines Geistes und Herzens bleiben seine **Considérations sur le dogme générateur de la Piété catholique.** Dieß berühmte Werk wurde auch in's Italienische, Polnische, Englische und Deutsche (Sulzbach 1830 und 1833) übersetzt. — Wie hier das Abendmahl so wollte Gerbet später jedes andere Sakrament behandeln, und vollführte dieß bis jetzt in Betreff der Buße: **sur la Pénitence,** von welchem Werkchen im J. 1853 zu Köln und Neuß eine deutsche Uebersetzung von Lenz erschienen ist. — Während einiger Jahre verweilte Gerbet in der Erziehungsanstalt zu Juilly, die damals von seinen Freunden Salinis und Scorbiac geleitet wurde, wo er Vorlesungen über Geschichte der Philosophie hielt. Die Grundzüge seiner Vorträge wurden von seinen beiden Freunden unter dem Titel **Precis de l'histoire de la philosophie** veröffentlicht. Ein vortreffliches Handbuch. — Eine krankhafte Affection der Luftröhre veranlaßte Abbé Gerbet im J. 1838 eine Reise nach Italien zu machen, und er verblieb in Rom bis 1848. Eine Frucht seiner dortigen Studien war seine **Esquise de Rome chrétienne,** wovon zwei Bände erschienen sind (auch in's Deutsche übersetzt unter dem Titel: „Skizze des christlichen Roms," Wien, bei den Mechitaristen, 2 Bände). Dieß Werk ist kein Erzeugniß archäologischer Forschungen eines gelehrten Archivarius; Gerbet hatte einen höheren Zweck: den Sinn und die Bedeutung der ewigen Stadt wollte er seinen Lesern verständlich machen. Es ist der Erguß begeisterter Frömmigkeit und eines tiefen Denkers. — Im J. 1848 veröffentlichte Gerbet den Anfang eines Werkes über die socialen Verhältnisse und Verirrungen der Zeit, mit der Aufschrift: **Dernièrs conférences d'Alberic d'Assise;** es ist jedoch hievon fast nichts als die Einleitung erschienen. — Gerbet, gegenwärtig Bischof von Perpignan, gehört als Theolog und Denker zu

den ersten Schriftstellern Frankreichs, und zeichnet sich wie durch Geist so durch eine seltene Bescheidenheit, Anmuth und Liebenswürdigkeit des Charakters aus.

2. Die heidnischen Cosmogonien und die biblische Schöpfungsgeschichte.

Eine Parallele nach Abbé Gerbet.

Bei den Völkern des Alterthums sehen wir überall beinahe dieselben geschichtlichen Ueberlieferungen über die Urzeit der Menschheit verbreitet, nur sind sie der mythischen Specialgeschichte des einzelnen Volkes eigenthümlich angepaßt. Betrachten wir diese Erzählungen einzeln, so gewähren sie uns nur die Idee einer ausschließlichen Oertlichkeit. Stellen wir sie aber zusammen, um gleichsam mit einem Blicke die auffallende Aehnlichkeit, die zwischen ihnen besteht, zu übersehen, und vergleichen wir sodann das Ganze mit den im Pentateuch enthaltenen Denkwürdigkeiten, so erlangen wir die Ueberzeugung, daß, wenn auch jede Nation irgend einen besondern Umstand ihren Göttern, ihrem Lande zueignen konnte, doch unmöglich alle in der Erzählung derselben Thatsachen zusammentreffen könnten, wenn nicht wirklich diese Begebenheiten in irgend einem enfernten Zeitabschnitte stattgefunden hätten, wo noch das ganze menschliche Geschlecht gleichsam eine einzige große Familie bildete.

Namentlich zieht sich durch alle alten Mythologien die Lehre von einem Sündenfalle und einer dadurch nöthig gewordenen Versöhnung mit Gott durch Opfer, insbesondere durch ein blutiges Opfer, hin, und es ist diese allgemeine Anerkenntniß des Sündenfalls bei den alten Völkern um so interessanter und wichtiger, als sie ja alle von den Göttern abstammen wollen. Selbst die Meinung von einer so hohen Abkunft war nicht im Stande, das historische Bewußtsein des tiefen Falles zu verwischen.

Sehr interessant ist, wie ähnlich und doch wieder wie verschieden die heidnischen und die mosaische Erzählung über den Urzustand des Menschen sind. Die eine wie die andern schildern ihn als einen glücklichen; aber um diese Schilderung zu geben, sprechen die heidnischen Cosmogonien von einem allgemeinen

Frieden; das ist für sie das Zeichen der justitia originalis. Die mosaische Genesis sieht heller: sie bleibt nicht bei diesem äußern Zeichen stehen, sie bringt weiter in das Innere der Dinge ein, sie sagt uns, daß kein Krieg zwischen der Seele und dem Leibe bestand; das Fleisch war dem Geiste unterworfen, denn „sie waren nakt und errötheten nicht." Der Friede herrschte nicht blos unter den Menschen, sondern im Menschen. Dieser Zug hat unendlich viel mehr Tiefe, als die gewöhnlichen Schilderungen der brüderlichen Eintracht, welche die ersten menschlichen Wesen verband.

Während weiter die heidnischen Cosmogonien das Leben der ersten Menschen als eine müßige, arbeitslose Glückseligkeit darstellen, lehrt die Genesis, daß der Mensch, obgleich in einen Lustgarten gestellt, dennoch arbeiten sollte. Die Arbeit, von welcher er befreit war, das war die Arbeit im Schweiße des Angesichtes, die Arbeit gegen Disteln und Dornen; seine Arbeit war nicht ein Kampf gegen die widerstrebende Materie, sondern der Anbau und gleichsam die Erziehung einer gelehrigen Materie. In den profanen Ueberlieferungen werden fernerhin die ursprünglichen Beziehungen des menschlichen Geschlechtes zur Natur unter einem fast epikuräischen Gesichtspunkte aufgefaßt, unter dem alleinigen Gesichtspunkte der Genüsse für den Menschen. In der Genesis Mosis dagegen übt der Urmensch inmitten des Genusses einen edlen Einfluß auf die andern Geschöpfe, die ihm denselben verschaffen. Er ist der Stellvertreter Gottes in der Regierung der irdischen Elemente. Die anmuthigsten Schilderungen des goldenen Zeitalters verlieren ihre Farbe neben diesem prachtvollen Blitzstrahle der Wahrheit.

Endlich sticht die Einfachheit der mosaischen Genesis in merkwürdiger Weise gegen die Pracht von Bildern ab, welche in den alten Ueberlieferungen der andern Völker hervortritt. Diese beschreiben, jene erzählt. Man fühlt in ihr etwas Ursprüngliches; die Beschreibungen der andern dagegen verrathen eine Arbeit von zweiter Hand, wie eine Stickerei, welche man einem älteren Gewebe beigefügt hat.

3. Die Erdrevolution und der Sündenfall.

Nach Abbé Gerbet.

Wie Cuvier und andere Naturforscher durch Betrachtung der aufgefundenen Trümmer einer antediluvianischen Welt zur Anerken-

nung einer großen Erdrevolution sich hingetrieben sahen, ebenso sieht sich der denkende Theologe genöthigt, ganz auf dieselbe Weise aus den Trümmern und Ruinen der moralischen Welt auf eine große moralische Revolution zurückzuschließen, welche wir Erbsünde nennen. Cuvier sagt: „ich halte dafür, daß, wenn je Etwas auf dem geologischen Gebiete ausgemacht ist; es dieß ist, daß die Oberfläche unserer Erdkugel das Opfer einer großen und plötzlichen Revolution gewesen, deren Zeitpunkt nicht weit über fünf- oder sechstausend Jahre hinaufreichen kann." Ein Pendant hiezu ist die Aeußerung Pascals: „Ohne das Geheimniß der Erbsünde, das unbegreiflichste von allen, sind wir uns selbst unbegreiflich." Er will sagen: die Störungen und Unordnungen, die wir in unserem Innern antreffen, das Gelüsten des Fleisches gegen den Geist, mit der Prädominanz des erstern — all' dieß ist unerklärlich, ohne die Annahme einer großen primären Thatsache (Revolution), von der diese Störung ausging. Als vernünftig-sinnliches Wesen hat der Mensch allerdings eine doppelte Tendenz in sich: die zum Genusse (die sinnliche Tendenz) und die zur Pflicht und Liebe Gottes und des Nächsten (geistige Tendenz). Wäre nun der Mensch im Zustande der Gesundheit (wir sprechen hier, noch ohne die Gnade in Rechnung zu bringen, und setzen den Menschen hypothetisch in den Status naturae purae), so würde sich zwar die eine wie die andere Tendenz in ihm geltend machen, aber so, daß die eine durch die andere nicht gestört würde, denn darin besteht ja eben die Gesundheit, daß jede Lebensverrichtung geschieht, ohne die Thätigkeit der andern Verrichtungen zu behindern, daß alle mit Leichtigkeit vor sich gehen, und zwar die wichtigsten auch am leichtesten. Gerade das Gegentheil finden wir aber bei dem Menschen in moralischer Beziehung. Der Trieb des Genusses hindert die Thätigkeit des Geistes, die zu Gott zurückführen will. Obwohl diese letztere Thätigkeit die höchste und wichtigste ist, wird sie von der niedern doch immer gehindert und findet gar nicht oder nur unter beständigem Kampfe statt. Somit sind die moralischen Lebensgesetze im Menschen gestört. Es sind in ihm nicht bloß zwei verschiedene Arten von Neigungen, sondern eine Gewaltherrschaft des Egoismus über die Liebe; es gibt im Menschen nicht eine einfache harmonische Dualität (aus Leib und Seele), sondern einen krankhaften Dualismus. Dieser rührt nicht, wie manche Philosophen meinen, von der Erziehung her, denn der Gesammtzweck der Erziehung ist ja gerade der,

ein Gegengewicht gegen die Kraft des Egoismus zu bilden. Oder ist jener krankhafte Dualismus etwa nach und nach entstanden? Nein, denn alle Denkmäler bezeugen, daß die menschliche Natur, sowie wir sie in unserem Innern fühlen, nicht die Natur von heute oder gestern, sondern die aller Zeiten ist. Dieser krankhafte Dualismus erklärt sich allein aus dem Sündenfalle, wie die vorhandenen Zustände der Erdoberfläche sich aus einer großen ursprünglichen Erdrevolution erklären. Der Sündenfall ist eine Revolution, wodurch das Gleichgewicht unserer Fähigkeiten gestört worden ist.

4. Nothwendigkeit der Bußwerke und des Fegfeuers.

Nach Abbé Gerbet.

Der Glaube, daß der sündige Mensch zur Bekehrung des Herzens gewisse äußere Werke der Buße hinzufügen müsse, hat darin seinen Grund, daß Christus das Werk der Erlösung nicht durch eine einfache innere Darbringung, durch einen rein innerlichen Akt vollbracht hat, sondern sein Wille, die Menschen zu erlösen, hat sich mit der wirklichen Annahme jener Seelen- und Körperschmerzen verbunden, welche die Leidensgeschichte des Erlösers bilden. Hätte er die Welt nur durch einen innern Seelenakt (Schmerz 2c. 2c.) erlöst, so würde für den einzelnen Sünder auch nur ein innerer Akt, innere Reue nöthig sein, wodurch er sich mit dem Willen Christi vereinigte. Allein wenn die freiwilligen Leiden, wie wir an Jesus sehen, zum Geheimnisse der Erlösung gehören, so scheint aus demselben Grunde, daß es auch in der Bekehrung des Sünders etwas Analoges geben müsse, damit sie in den Grenzen der beschränkten Kräfte des Menschen dem Charakter des unendlichen Sühnopfers selbst entspreche.

Aber wenn der Heiland durch seine unendlichen Verdienste für uns der Schuld genügt hat, die wir durch unsere Sünden der göttlichen Gerechtigkeit gegenüber auf uns laden, wie bleibt dann auch uns noch eine Strafe zu erleiden? So spricht der Protestant und verwirft die Bußwerke, als dem Dogma von der Wirksamkeit der Erlösung zuwider. Allein, wenn unsere Bußwerke wegen der Werke des Heilands überflüssig sein sollen, so sollte man consequent behaupten, es sei auch unnütz, Gott um Verzeihung unserer Sünden in unseren Gebeten anzuflehen, da das Gebet Christi zur

Erlangung dieser Vergebung für uns, von unendlicher Wirksamkeit ist. — In Wahrheit aber können und sollen wir uns durch innere und äußere Akte Demjenigen anschließen, was Christus für uns gethan hat; — daher Gebet, daher Bußwerke.

Wenn aber die Buße nöthig ist, so bringt uns der einfachste gesunde Menschenverstand auf die Idee einer über dieses Leben hinaus sich erstreckenden zeitlichen Abbüßung. Hat der Mensch in diesem Leben noch nicht die ganze Buße vollbracht, so vollendet er dieselbe jenseits. Die Abbüßung in dieser Welt und die in jener Welt bilden nicht zwei verschiedene Ordnungen, sondern eine und dieselbe Ordnung. Die Erde ist ein Fegfeuer und das Fegfeuer ist nur eine Fortsetzung der irdischen Buße, ihr letztes Stadium jenseits des Grabes. Auch der Beste ist nicht ohne Makeln. Wenn daher ein Gerechter seine sterbliche Hülle abstreift, ohne noch vollkommen jede allzu irdische Gesinnung abgelegt zu haben, so ist er nicht rein genug für den Himmel, aber es kann dieser Sohn Christi auch nicht der Hölle überliefert werden. Hölle und Himmel sind für ihn unmöglich. Ist es nun nicht vernünftig, zu glauben, daß Gott für ihn thue, was ein Vater für eines seiner Kinder thut, welches einige leichte Vergehen gegen die väterliche Liebe abzubüßen hat? Er verurtheilt dasselbe zu einer zeitweiligen Entfernung von sich.

5. Die alten Bußwerke waren so strenge, die neueren viel milder. Warum? [1])

Nach Abbé Gerbet.

Nicht selten haben protestantische und jansenistische Schriftsteller, wenn sie die Milde der gegenwärtigen Bußdisciplin mit der Strenge der ersten Jahrhunderte verglichen, daraus einen Vorwand hergenommen, um zu behaupten, daß der Geist der Kirche in diesem Punkte sich verändert habe. Diese Anklage gründet sich jedoch nur auf eine oberflächliche und falsche Vorstellung von den Grundsätzen, die zu allen Zeiten in Betreff der Bußwerke obgewaltet haben.

Bei Feststellung der Bußwerke kann man nämlich möglicherweise von zwei Gesichtspunkten ausgehen: a) entweder kann man die zeit-

1) Aus der neuen Sion Jahrg. 1854.

liche Strafe, welche Gott ob einer Sünde verhängt, zum Maßstabe auch für das kirchlicher Seits aufzulegende Bußwerk nehmen; oder b) man bestimmt die Größe und Art des kirchlichen Bußwerkes nach dem sittlichen Bedürfnisse des Sünders.

So ergeben sich zwei Maßstäbe für Bemessung der Bußwerke. Da jedoch Niemand weiß, wie viel zeitliche Strafe Gott auf jede Art von Sünde legt, so kann die Kirche den ersten Mäßstab nicht näher präcisiren, sondern muß ihn nur ganz allgemein halten; doch muß man im Allgemeinen an dem Grundsatz festhalten: „je größer die Sünde, desto größer auch die von der Kirche auferlegte Buße."

Weit wichtiger dagegen war für die Kirche der zweite Maßstab, in dem Grundsatze ausgedrückt: „das Bußwerk richtet sich nach dem sittlichen Bedürfniß des Büßers." Die Kirche hat ja von Anbeginn den Grundsatz aufgestellt, daß die durch sie den Sündern auferlegten Strafen medicinale seien; sie hat, um den eigentlichen Ausdruck zu gebrauchen, statt des bloßen Strafsystems das Verbesserungssystem in der tiefsten Bedeutung des Wortes eingeführt. Was sie also vom Bußwerke will, ist, daß es heilkräftig sei. Als Sünder hat der Mensch nöthig, Handlungen zu verrichten, die ein Heilmittel der Sünde und ihrer Folgen sein sollen; als schwaches Geschöpf, in seiner doppelten Eigenschaft als Mensch und Sünder, hat er nöthig, nicht entmuthigt zu werden. Die heilkräftige Buße soll dieser doppelten geistigen Nothwendigkeit entsprechen; sie soll der Art sein, daß, während sie dem Menschen Uebungen auferlegt, die in ihm die Wurzel der Sünden ertödten, sie ihn nicht im Voraus durch eine Strenge erschrecke, die ihn von der Bekehrung abhalten würde. — Die Anwendung dieses Principes ist ohne Zweifel veränderlich nach den verschiedenen Individuen und nach den verschiedenen Zeitperioden. Wenn deßhalb die Kirche in einer Zeit strengere Bußwerke auferlegt, in einer anderen mildere, so ist sie stets in ihrem Rechte, indem sie immer die medicinale Seite der Buße im Auge hat und das einzelne Bußwerk ihrem Hauptzwecke anpaßt. Dieses ist die Besserung des Sünders, nicht aber daß er hienieden schon alle zeitliche Strafe für seine Sünden abtrage. Was er je auf Erden nicht abträgt, kann, wird und muß jenseits im Reinigungsorte abgetragen werden.

Hieraus erklären sich alle zeitweiligen Veränderungen in der Bußdisciplin. In den ersten Jahrhunderten z. B. war die große Strenge gar nicht nachtheilig; denn nicht die Bußwerke schreckten die

Heiden ab, in die Kirche einzutreten, sondern die Strenge der christlichen Moral und die Gefahren, welche mit dem Bekenntnisse des Christenthums verbunden waren, das waren die Punkte, welche Manche vom Eintritte in die Kirche zurückhielten. Waren sie aber einmal bekehrt, so kamen ihnen die Bußverordnungen als etwas sehr Erträgliches vor im Vergleiche zu all' den Opfern, wozu sie sich hatten entschließen müssen, um Christ zu werden. Mit der Veränderung der Zeiten wurden aber auch in den Bußwerken Veränderungen nöthig.

Man begreift nun auch, warum die Kirche zu gewissen Zeiten an die Stelle der alten Verordnungen andere Werke zu setzen sich veranlaßt fand, die, obgleich sie für die Gläubigen im Ganzen genommen einen von der Abbüßung der Sünden verschiedenen Zweck verfolgten, doch für den Einzelnen einen Bußcharakter hatten. So geschah es zur Zeit der Kreuzzüge. Obgleich ihr allgemeiner Zweck die Befreiung der heiligen Orte war (also kein Bußzweck), so entsprachen dieselben in andern Beziehungen den innersten Bedürfnissen der christlichen Seele, waren für sie heilkräftige Bußwerke.

Es ist aber noch ein anderer Grund nicht zu verkennen, warum die Bußwerke der ersten Jahrhunderte viel strenger waren, als die der spätern. Nichts war schwerer, als den christlichen Begriff der Sünde in den Gemüthern der neubekehrten Heiden fest zu begründen. Die Kirche mußte daher auf diesen Zweck hin die größten Anstrengungen verwenden. Sie schärfte deßhalb den Begriff Sünde nicht nur im Unterrichte ein, sondern drückte ihn dem Geiste noch tiefer ein durch das Rüstzeug der canonischen Bußen. Aus derselben Ursache haben christliche Missionäre auch in neueren Zeiten bei manchen neubekehrten Völkern die alte Bußdisciplin theilweise repristinirt.

6. Beichtstühle in den Katakomben [1]).

Die Katakomben der hl. Agnes zu Rom sind nicht blos merkwürdig durch ihre Malereien, welche Werke der ältesten christlichen Kunst sind und in denen sich die christlichen Dogmen sichtlich abspiegeln; sondern es ist auch ihre Bauart sehr bedeutsam. Die

1) Aus der N. Sion 1854. Die fraglichen Stühle sind auch abgebildet in dem Prachtwerke v. Lovis Perret, catacombes de Rome. Paris 1861, T. II. pl. XIV. XVII. u. XVIII.

gründlichsten Untersuchungen über diese, wie über die andern römischen Katakomben veranstaltete vor Kurzem der Jesuit P. Marchi, der in dieser unterirdischen Welt so einheimisch war, wie kein anderer. In den Krypten der hl. Agnes-Katakomben nun bemerkte Marchi fünf aus Tuffstein gearbeitete Sitze, von denen jeder in einer Ecke angebracht ist, und zwar in der Nähe des Altars.

Die Frage, wozu sie gedient hätten, war jedoch schwer zu beantworten, denn sie paßten in Anbetracht ihrer Aufstellung und Zahl weder zu Sitzen des Bischofs, noch des Predigers oder Katecheten, noch des Diakons und der Diakonissin, wie Marchi überzeugend nachgewiesen hat. Ja, es ließ sich überhaupt gar keine in der alten Kirche als üblich bekannte Funktion entdecken, wozu diese Stühle bestimmt gewesen wären, wenn man nicht annehmen wollte, daß sie als Beichtstühle gedient hätten. Marchi wußte wohl, daß die Hypothese, schon in den Katakomben seien Beichtstühle angebracht gewesen, Bedenken erregen werde, indem man bisher von der Existenz solcher Lokalitäten in der ältesten Kirche noch keine Spur gefunden hatte. Aber Marchi wies zur Begründung seiner Hypothese auf zwei Stellen der ältesten lateinischen Kirchenschriftsteller hin. Aus Tertullian (de poenitentia c. 9) entnahm er die Nachricht, daß sich die Gläubigen, wenn sie beichteten, vor den Priestern auf die Kniee niederwarfen (presbyteris advolvi et caris dei adgeniculari). Von dieser Notiz ausgehend beleuchtete er einige Stellen bei Minucius Felix. In dessen Apologie (Octavius Januarius betitelt) macht ein Heide den Christen den Vorwurf, daß sie die pudenda ihrer Priester anbeten, und der Christ Oktavius widerlegt diese Verleumdung (c. 9 und c. 28. 29.). Marchi meint nun, diese schmähliche Anklage erkläre sich eben aus dem, was Tertullian sagt. Denken wir uns einen von Reue zerknirschten Pönitenten vor dem auf einem Stuhl sitzenden Priester auf den Knieen liegend, wie er die Hände zu ihm emporhebt, wohl auch sein Haupt voll Reueschmerz dann und wann in den Schooß des Priesters sinken läßt. Wenn nun ein Heide diese Gruppe sah, so konnte er, weil er a) vorgefaßte Meinungen über die Schändlichkeiten des christlichen Kultus überhaupt hatte, und b) weil er wohl wußte, daß in manchen heidnischen Mysterien Verehrung der Zeugungskraft und der pudenda vorkomme, — leichtlich die Vermuthung hegen, auch das was er hier sehe, sei den genannten heidnischen Mysterien verwandt. — Hienach glaubte Marchi, daß die fraglichen Stellen des Minucius Felix und Tertullians auf Sitze hinweisen, auf welchen

die Priester die Beichten der Pönitenten entgegennahmen, und daß die 5 Sitze in den Katakomben der hl. Agnes gerade in diese Kategorie gehört hätten. Wir fügen zur Unterstützung noch bei, daß Hieronymus sagt (in s. Commentar über Joel II., T. VI. p. 193 ed. Veron.): **locus aptus poenitentiae et confessioni templum est et altare**, und daß alle die fünf Sitze, von denen Marchi spricht, in der Nähe eines Altars angebracht sind.

7. Der Ablaß und die Gütergemeinschaft [1]).

Nach Abbé Gerbet.

Wenn es wahr ist, daß viele Gläubige h i n t e r den Grenzen, welche ihre Abbüßung erreichen sollte, z u r ü c k b l e i b e n, so ist es ebenfalls offenbar, daß die Heiligen darüber h i n a u s g e h e n. Alles Volk Gottes kniet um das Kreuz; indeß sind seine Reihen nicht alle gleichmäßig demselben nahe gerückt, und sie bringen ihm u n g l e i c h e Tribute freiwilliger Leiden. Im Centrum dieses heiligen Volkes, am Fuße des Kreuzesstammes selbst befindet sich eine Schaar von Seelen, deren Buße zum großen Theil nur reine Liebe ist. Sie waren so heilig, daß sie wenig abzubüßen hatten, und übten so viele Bußwerke, als ob sie die größten Sünder gewesen.

Diese überschwängliche Buße kann nicht unnütz sein. Kein einziges gut ertragenes, zumal aus Liebe getragenes Leiden kann verloren gehen im Reiche Gottes, im Hause der Liebe. Allein kommen diese Werke nur jenen Seelen zu Statten, welche sie geübt? Eine solche vereinzelte Nützlichkeit würde sich mit dem, was wir vom göttlichen Plane wissen, nicht vereinigen lassen. Alles, was gut ist für Ein Glied einer enge verbundenen Familie, ist ein Gut für alle Andern; und dieß ist in der heiligen Familie Gottes noch mehr der Fall, als in der natürlich menschlichen Familie, weil dort die Liebe größer und reiner. Können nun diese überfließenden Bußwerke der Heiligen unsere Buße ergänzen? Ja, denn die Heiligen haben selbst diesen Wunsch gehegt, sie haben darum zu Gott gebetet, sie haben für uns zu leiden begehrt (z. B. Paulus). Soll Gott diese Bitte zurückweisen? Welches Gebet soll erhört werden, wenn das der erhabensten Aufopferung es nicht wird? Und wissen wir nicht, daß in der Gottesstadt die Liebe allmächtig ist?

1) Aus der neuen Sion. 1854.

Es ist daher eine sehr christliche Idee, die Verdienste der Heiligen (und auch die Christi) zu betrachten als einen Schatz bildend zum Gebrauche für alle Gläubigen. Es ist dieß die heilige Gütergemeinschaft in der geistlichen Ordnung. Die Gemeinschaft der physischen Güter kann nicht die Grundlage der weltlichen Gesellschaft sein, weil die Anforderungen der menschlichen Natur und der Familie sich derselben widersetzen. Allein solche Grenzen und Hindernisse für die Gütergemeinschaft bestehen nicht in der Geisterwelt. Hier wirkt das Princip der Gütergemeinschaft nach seinem ganzen Wesen, und im geistlichen Reiche der Liebe ist nur derjenige arm, welcher es selbst sein will. Auf diese Idee der Gütergemeinschaft in der geistlichen Ordnung gründet sich die Lehre vom Ablaß.

Aber wie kann der Papst ihn austheilen? In einer weltlichen Gesellschaft, welche physische Gütergemeinschaft hätte, müßte immerfort eine ganz väterliche Obrigkeit vermittelst gewisser Bedingungen die Vertheilung der Producte nach den Leistungen eines Jeden regeln.

Eine ähnliche Ordnung besteht nun nothwendig auch in der Kirche in Betreff der Gemeinschaft der geistlichen Güter. Die von Christus eingesetzte höchste Auctorität ordnet die Bedingungen, welche jeder Gläubige erfüllen muß, um seinen Theil aus dem Versöhnungsschatze zu nehmen, den die Verdienste Christi und der Heiligen bilden. Sie bestimmt die Acte der Reue, der Buße, der Liebe, mit einem Worte, die guten Werke, welche man verrichten muß, um Theil daran zu nehmen.

V. Professor Dr. v. Drey [1]).

Professor Dr. von Drey wurde zu Killingen, einem Filialorte der Pfarrei Röhlingen bei Ellwangen am 16. Okt. 1777 geboren und am folgenden Tage zur heiligen Taufe gebracht, wo er den Namen Johann Sebastian erhielt. Seine Eltern waren in hohem Grade dürftig; sein Vater ein Hirte. Während der Knabe die Elementarschule in Röhlingen besuchte, bemerkte der dortige Pfarrer, P. Martin Ziegler, ein Exjesuite, von welchem Drey stets mit hoher Achtung sprach, seine hervorragenden Talente, begann ihn in den Anfangsgründen der lateinischen Sprache zu unterrichten, und

---

1) Aus der Quartalschrift 1853.

bestimmte die Eltern, denselben trotz ihrer Armuth im Herbste 1787 dem Gymnasium zu Ellwangen zu übergeben. Der wohlthätige Sinn der Einwohner Ellwangens machte, wie vielen andern armen Knaben und Jünglingen, auch dem jungen Sebastian das Betreten der wissenschaftlichen Laufbahn möglich, zumal ihn P. Ziegler an seine alten Freunde und Ordensbrüder in Ellwangen, die auch nach kürzlich erfolgter Aufhebung des Jesuitenordens noch Professoren am Gymnasium geblieben, empfohlen und durch sie seinem Schützlinge sogenannte Kosttage und Wochengelder verschafft hatte. Für die nöthigen Schulbücher aber wurde dadurch gesorgt, daß vermöglichere Gymnasisten höherer Klassen ihre entbehrlich gewordenen Exemplare zum Gebrauche überließen. Drey machte solche Fortschritte, daß er schon nach wenigen Jahren anderen Schülern als Privatinstruktor dienen und so seine äußere Lage einigermaßen verbessern konnte. Unter den Lehrgegenständen zogen ihn jezt besonders die lateinischen Historiker an, und dem Schulgange vorauseilend las er sie privatim mit allem Eifer, lernte die eingeflochtenen Reden, namentlich von Livius, auswendig, und declamirte sie auf Feld und Flur. Ein Markstein oder Holzstoß mußte als Rednerbühne dienen. Etwas später lernte er auch Horaz liebgewinnen, und es blieb dieser neben Livius sein Lieblingsschriftsteller, so daß er in späten Jahren noch in beiden mit Vergnügen las, oder auch von Andern, z. B. dem Schreiber dieser Zeilen, sich daraus vorlesen ließ. — Nach dem Studienplane der Jesuiten zerfiel ihre Lehranstalt in Ellwangen in die eigentlichen Gymnasial- und die höheren Lycealklassen. In den ersteren stand die Philologie, in den letztern Physik und Philosophie im Vordergrunde des Unterrichts. Als nun Drey in diese höhern Klassen überging, wurde er auf die Empfehlung seiner Lehrer Instruktor in dem Hause des fürstlich ellwangischen Kanzlers von Baur, und that sich auch jetzt wieder in seinen Studien mit großer Auszeichnung hervor. Mit ihm wetteiferten seine theilweise gleich talentvollen Mitschüler Diemer, Werfer und Weinschenk, trotz der Rivalität ihm innig befreundet und fortwährend von ihm aufrichtig geliebt. Der erstere starb frühzeitig als Oberamtmann in Neresheim; die beiden andern wurden Priester, und wie wir sehen werden, später mehrere Jahre lang Drey's Collegen in Rottweil. Die bedeutendsten Lehrer aber, deren Unterricht Drey in Ellwangen genoß, waren die drei Exjesuiten P. Reb, P. Wagner und P. Emer; bei dem Letztern, dem tüchtigsten unter ihnen, hörte er insbesondere Mathematik und

Physik, und erhielt durch ihn eine Liebe zu diesen Disciplinen, welche nie mehr verschwand. — Nach 10jährigem Aufenthalte in Ellwangen begab sich Drey im Herbste 1797 nach Augsburg, um dort unter Hohenbüchler, Feindl und Rose die Theologie, und unter dem damals berühmten Zallinger das Kirchenrecht zu studiren. Um sich die hiezu nöthigsten äußern Mittel zu verschaffen, übernahm er zugleich die Stelle eines Instruktors im Hause des Zollverwalters an der Wertach-Brücke, eines Italieners, durch dessen Umgang er sich in der italienischen und französischen Sprache sehr übte. Unter seinen Mitschülern aus dieser Zeit stand ihm besonders der nachmalige Dombekan von Jaumann in Rottenburg sehr nahe, und beide blieben von da an 56 Jahre hindurch enge verbunden. Auch Drey's freundschaftliches Verhältniß zu dem seligen Bischofe Peter Mirer von St. Gallen datirt sich aus dieser Zeit. — Nach zweijährigem Aufenthalte in Augsburg trat Drey mit Jaumann und Andern am 4. Nov. 1799 in das Priesterseminar der augsburger Diöcese zu Pfaffenhausen (Landgerichts Mindelheim) ein, wo der geistliche Rath Rösle damals Regens, der später berühmt gewordene augsburger Dombekan Egger aber Repetent war. — Schon in Augsburg, noch mehr im Seminar begann jenes Leiden sich zu entwickeln, welches gerade die besten Mannesjahre Drey's vielfach trübte — die Hypochondrie; angestrengte Studien und gedrückte finanzielle Verhältnisse steigerten das Uebel schon im Entstehen, und mitunter in Folge davon zeigte Drey dem jugendlichen Frohsinn seiner 70 Coalumnen gegenüber bereits ein so gesetztes Wesen, daß sie ihn deßhalb, sowie wegen seiner großen Kenntnisse scherzhaft den „Professor" nannten. Aber auch die stärksten Leiden konnten sein freundliches, sanftes und wohlwollendes Wesen nicht unterdrücken. — Im Mai 1800 drangen die Franzosen in Schwaben vor und schlugen sich bei Mindelheim, so daß man den Kanonendonner in Pfaffenhausen hörte und die Seminaristen entließ, den 11. Mai 1800. Mit mehreren Freunden flüchtete jetzt Drey mitten unter den retirirenden Oestreichern nach seiner Heimath, konnte jedoch schon im Herbste desselben Jahres nach Pfaffenhausen zurückkehren, erhielt bald nach Neujahr 1801 die Subdiakonats- und Diakonatsweihe durch den emigrirten französischen Bischof Juigny von Paris (im Auftrage des Bischofs von Augsburg), übte sich jetzt praktisch im Predigen sowohl in Pfaffenhausen selbst als in der Umgegend, und wurde am 30. Mai 1801 im Dome zu Augsburg von dem Churfürsten von Trier, Clemens Wenceslaus, der

zugleich Bischof von Augsburg und gefürsteter Propst von Ellwangen (somit Drey's Landesherr) war, zum Priester geweiht. Auf seinen eigenen Wunsch und den des ehrwürdigen P. Ziegler wurde er jetzt diesem als Vikar zugewiesen, feierte am 14. Juni 1801 in der Pfarrkirche zu Röhlingen seine erste heilige Messe und verblieb von da beinahe 5 Jahre in dem gleichen Posten als Seelsorggehülfe sowohl bei P. Ziegler als bei dessen Nachfolger Johann Nepomuk Bestlin, welcher später Drey's College als Professor der Theologie in Ellwangen werden sollte. Neben der Seelsorge zogen den jungen Priester besonders die neuen Erscheinungen auf dem Gebiete der deutschen Philosophie an, die Schriften von Kant, Fichte und Schelling, und mit der ihm eigenen geistigen Energie und Gewandtheit drang er auch in dieses Gebiet des Wissens auf eine so tüchtige Weise ein, daß alle seine spätern Arbeiten, Vorträge und Schriften das Gepräge einer gründlichen philosophischen Durchbildung an sich trugen. Ein größerer Wirkungskreis eröffnete sich dem strebenden Manne im Jahre 1806, und die Prophezeihung seiner Coalumnen in Pfaffenhausen begann in Erfüllung zu gehen. Mit Werfer und Weinschenk gemeinsam wurde er im Februar 1806 als Professor an die höhere katholische Lehranstalt zu Rottweil berufen, um hier Religionsphilosophie, Mathematik und Physik zu lehren, und die an sich so verschiedenen Fächer fanden in dem reichen Geiste des jungen Lehrers ihre schöne und würdige Vereinigung. Von da begann er unter anderm seine fleißigen meteorologischen Beobachtungen, die er bis in die letzten Tage seines Lebens fortsetzte und die ihm selbst in schmerzvollen Stunden der Krankheit eine angenehme Beschäftigung gewährten. Die andere Seite seines combinirten Lehramts aber bildete für ihn eine tüchtige Vorbereitung für seinen künftigen höheren Beruf als Professor der Dogmatik, und befähigte ihn zu jener speculativen Behandlung der Theologie, wodurch er sich in Bälde so rühmlich hervorthat. Bei Errichtung der Friedrichsuniversität in Ellwangen, welche die katholische Landesuniversität Württembergs sein sollte, wurde Drey im Jahre 1812 als ordentlicher Professor der Dogmatik, Dogmengeschichte, Apologetik und theologischen Encyklopädie an dieselbe berufen, und damit auf jenen Leuchter gestellt, wo er so lange und so rühmlich glänzen sollte. Seine Collegen waren Spegele, Bestlin, Wachter und Gratz, und mit ihnen gemeinsam erhielt er im Jahre 1813 die theologische Doctorwürde von der Universität Freiburg. Später, im Jahre 1814 trat, nach Spegele's Abgang auf die Pfarrei

Ziegelbach bei Waldsee, Herbst als Professor der alttestamentlichen Exegese in Ellwangen ein; Drey aber schrieb jetzt in den Jahren 1814 und 1815 seine ersten Abhandlungen, zwei lateinische Dissertationen über die Lehre Justin's vom tausendjährigen Reiche [1]), und über das Bußwesen der alten Kirche [2]). Ueber letztere wurden von gewisser Seite her, wie es scheint aus persönlicher Mißgunst, übelwollende Berichte nach Rom erstattet, ohne daß jedoch dem Verfasser Unannehmlichkeiten daraus erwachsen wären. — Nach dem Tode des Königs Friedrich und dem Regierungsantritte des jetzigen Königs wurde die Ellwanger Universität im Jahre 1817 wieder aufgehoben und in der Eigenschaft einer katholisch-theologischen Facultät der Universität Tübingen einverleibt. Wachter und Bestlin traten in die Pastoration zurück, Drey dagegen übersiedelte mit Beibehaltung seiner bisherigen Fächer, in Gemeinschaft mit Gratz und Herbst nach Tübingen, erhielt einen neuen Collegen an Hirscher, und gründete mit diesen dreien gemeinsam im Jahre 1819 die Tübinger theologische Quartalschrift, welche von da in ununterbrochener Reihe fortgeführt wird und gegenwärtig (1864) ihren 46. Jahrgang zählt. Ganz besonders thätig für sie war Prof. Drey, und eine Reihe von Aufsätzen und Recensionen in derselben, durch Klarheit, Präcision und Styl ausgezeichnet, sind aus seiner gewandten Feder geflossen. Schon im Jahre 1819 publicirte er überdieß die „Kurze Einleitung in das Studium der Theologie, mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt und das katholische System", ein Buch, welches unstreitig alle ähnlichen Erscheinungen der damaligen Literatur an lichtvoller Auffassung und geistvoller Behandlung des Stoffes weit überragt. Im Jahre 1823 wurde er von Sr. Majestät unserem Könige mit dem Ritterkreuze des Kronordens beehrt und einige Zeit später, ohne alles eigene Zuthun, als erster Bischof für Rottenburg in Aussicht genommen. Letzteres Projekt zerschlug sich jedoch wieder, zum Theil weil das oben berührte Schriftchen Drey's zu seinen Ungunsten wieder in Erinnerung gebracht wurde, noch mehr aber, weil es unthunlich schien, den Hrn. v. Keller, der bereits Weihbischof und apostolischer Vikar war, wieder zu beseitigen, und auf Drey wurde nun in der

1) Observata quaedam ad illustrandam *Justini* martyris de regno millenario sententiam. Gamundiae 1814.

2) Dissertatio historico-theologica originem et vicissitudinem *exomologeseos* in ecclesia catholica ex documentis ecclesiasticis illustrans. Elvaci 1815.

Weise Rücksicht genommen, daß die erste Domherrnstelle ihm vorbehalten blieb und aus deren Einkünften theils sein Professorengehalt erhöht, theils ein besonderer Hülfslehrer für ihn belohnt wurde. In die Domherrnstelle selbst aber würde er nie eingesetzt. Im Jahre 1832 veröffentlichte er seine „Neue Untersuchungen über die Constitutiones und Canones der Apostel“, wodurch eine seit Jahrhunderten schwebende Frage auf so befriedigende Weise und mit solchem Scharfsinn und solcher kirchlich-archäologischer Gelehrsamkeit gelöst wurde, daß die gelehrten Kritiker aussprachen: „die Akten darüber seien jetzt geschlossen.“ — Nach einer überstandenen sehr schweren Krankheit, die ihn im Jahre 1837 an den Rand des Grabes brachte, wurde Drey auf seinen Wunsch von dem ausgedehnten Lehrfach der Dogmatik enthoben, behielt dagegen Apologetik und Encyklopädie, und gab jetzt in den Jahren 1838 bis 1847 sein treffliches Werk über christliche Apologetik in 3 Bänden heraus. Vom wissenschaftlichen wie vom kirchlich-orthodoxen Standpunkte gleich anerkennenswerth ist es ein schönes Denkmal seines feinen Geistes sowohl wie seiner aufrichtig kirchlichen Gesinnung. Ueberhaupt hat Drey selbst damals, wo das Festhalten an der Orthodoxie in manchen Gegenden Deutschlands dem Zeitgeiste unterlag, sich doch stets als einen treuen Anhänger seiner Kirche und ihres Glaubens bewiesen, und wie bei vielen Andern hat sich auch bei ihm unter günstigeren äußeren Einflüssen durch fortschreitende Studien diese Richtung noch verstärkt und gehoben. — Mit vollem Recht wurde ihm überall große Verehrung und Hochachtung als Mensch, als Lehrer und Schriftsteller zu Theil; tausende von Schülern aus allen Gegenden Deutschlands und der deutschen Schweiz sind zu seinen Füßen gesessen und bewahren ihm bis heute ein dankbares Andenken. Insbesondere gehört der weitaus größte Theil der katholischen Geistlichkeit Württembergs zu seinen Schülern, vom hochwürdigsten Bischofe herab bis zu den Hülfsgeistlichen. So wirkte er volle 40 Jahre im Lehramt rühmlich und segensreich, — da wurde er im Jahre 1846 in den Ruhestand versetzt und zugleich mit dem Commenthurkreuz des Kron-Ordens beehrt. Aber auch im Pensionsstande blieb er fortwährend geistig, ja sogar schriftstellerisch thätig und fertigte noch eine beträchtliche Anzahl von Arbeiten theils für das Freiburger Kirchenlexikon, theils für die Tübinger theologische Quartalschrift, deren Mitherausgeber er bis an seinen Tod geblieben ist. Am 15. Juni 1851 feierte er sein Priesterjubiläum, noch rüstig an Geist und Körper; ja gerade in seinen spätern Jahren erfreute

er sich einer bessern Gesundheit als früher, und nur das Gehör hatte merklich abgenommen. Seit etwa zwei Monaten durfte er wegen Rheumatismen, die übrigens seine heitere Stimmung nur auf Augenblicke trübten, das Haus nicht mehr verlassen; dazu kam in den letzten zwei Tagen eine kleine Unpäßlichkeit, anscheinend eine Indigestion, die Niemand für gefährlich erachtete, und noch wenige Sekunden vor seinem Tode redete er frisch und kräftig (im Bette) mit den Umstehenden. Plötzlich sank er zurück, und war ohne Todeskampf verschieden, am 19. Februar 1853 Vormittags 11½ Uhr. Ein Hirnschlag hatte seinem langen und segensreichen Leben im 76. Jahre desselben ein Ende gemacht. Sein Name ist ruhmvoll eingeschrieben in die Geschichte der katholischen Wissenschaft.

Festrede am Jubiläum des Herrn Dr. von Drey in Tübingen.

Festo SS. Trinitatis 1851.

„Großes that an mir der Mächtige, heilig ist sein Name" [1]).

Ein seltenes Fest, meine Brüder, hat uns heute in diesem Gotteshause versammelt, und eine eigenthümlich gehobene und festliche Stimmung hat sich unserer Herzen bemächtigt. Es ist, als ob zu jedem von uns eine innere Stimme sage: „Bedenke, o Mensch, dieser Tag ist heilig." — Es sind heute fünfzig Jahre, daß ein damals junger Priester zum erstenmale an den Altar trat, um zum erstenmale das hochheilige Opfer des Neuen Bundes zu feiern; und heute nach fünfzig Jahren will er abermals feierlich zum Altar hinzutreten, um das Jubelfest seiner heiligen Weihe, sein goldenes Vermählungsfest mit der heiligen Kirche zu feiern.

Ja, Geliebte, ein solches Fest ist eine seltene Feier, Wenige erleben diesen Freuden- und Ehrentag, und noch Wenigere erleben ihn in einem so gesegneten und rüstigen Alter. Auch unserem verehrten Jubelpriester hätte in seinen mittleren Mannesjahren Niemand Solches prophezeit, und er selbst hätte ein so hohes Alter gar nicht zu hoffen gewagt, denn fast alle Jahre legte ihn eine Krankheit auf das Lager der Schmerzen, und wiederholt stand er am Rande des Grabes.

---

1) Luk. 1, 49.

Aber die Hand des Herrn, dem er sein ganzes Leben lang diente, hat ihn geschützt, und aus tausend Gefahren gerettet und segensreich geleitet bis heute.

Eben darum aber, weil er weiß und erkennt, daß nicht Zufall, daß nicht die Natur, daß nicht das eigene Verdienst, nein, daß die Gnade Gottes es gewesen, die ihn bis hieher gebracht, deßhalb will er heute in festlicher Feier Gott Lob und Dank und Preis und Ehre darbringen, und vor dieser zahlreichen Versammlung dem die Ehre geben, dem sie gebührt, dem dreieinigen Gotte.

Dem dreieinigen Gotte. Ja, eben heute feiern wir auch das Fest unseres Glaubens an den dreieinigen Gott. Wird es mir aber auch erlaubt sein, am Feste des dreieinigen Gottes zur Ehre eines Menschen zu reden? Allerdings, denn das ganze Leben dieses Mannes war einerseits eine stete Verkündigung des dreieinigen Gottes, und andererseits verlangt ja der Psalmist gerade, daß Gott in seinen Dienern gelobt werde [1]). Darum loben auch wir heute den dreieinigen Gott, wenn wir von seinem Diener reden, welchen er mit so zahlreichen und großen Gnaden und Gaben ausgerüstet hat.

Wollen wir aber heute zur Ehre des dreieinigen Gottes und seines so bevorzugten Dieners reden, welchen passenderen Stoff können wir da wählen und was können wir besseres thun, als wenn wir die heiligen Empfindungen, welche heute die Seele des ehrwürdigen Jubelpriesters erfüllen, hier feierlich aussprechen. Und wenn wir, Geliebte, alle diese frommen, erschütternden und zugleich erhebenden Empfindungen in einen Satz zusammenfassen, so ruft heute unser Jubelpriester, wie einst die heilige Jungfrau, im Innersten seiner Seele aus:

„Großes hat an mir gethan der Mächtige, heilig ist sein Name."

Diese Worte, wenige aber inhaltsreiche Worte, seien der Gegenstand unserer heutigen Betrachtung.

Es sind jetzt 34 Jahre, daß ich als ein Knabe, der eben der lateinischen Schule übergeben werden sollte, unserem Jubelpriester zum erstenmal vorgestellt wurde. Die Freundlichkeit seines Wesens gab mir den Muth, mit dem damals bereits hochangesehenen Manne ohne Schüchternheit zu reden. Ich freue mich, heute nach 34 Jahren wieder von dieser heiligen Stätte aus zu ihm reden zu können, nach-

1) Ps. 150, 1.

dem uns das Schicksal inzwischen immer näher geführt, mich mehrere Jahre lang zu seinem Schüler, noch länger zu seinem Collegen, bleibend aber und auf immer zu seinem dankbaren Verehrer gemacht hat. Vernehmet mich nun mit Geduld, denn ich rede zum Preise des dreieinigen Gottes, zur Ehre seines Dieners und zum Heile unserer eigenen Seele.

1. Theil.

Ja, Großes hat an ihm gethan der Mächtige, denn er hat ihn vor Tausenden auserwählt und mit seltener Gnade geführt bis heute.

Ein hohes Alter ist eine besondere Gnade Gottes, ein gesundes Alter ist eine zweifache Gnade Gottes, das gesegnete Alter eines Jubelpriesters aber, der eine so schöne Vergangenheit hinter sich hat, ist nicht blos eine dreifache, ist eine vielfache Gnade Gottes. Ein solches Alter ist, wie Salomo sagt, „eine Ehrenkrone, die auf dem Wege der Gerechtigkeit gefunden wird“ [1]); und in der That, auf dem Wege der Gerechtigkeit hat auch unser Jubelpriester diese Ehrenkrone gefunden. Darum sprach Gott zu ihm, wie einst zu Israel: „Die Zahl deiner Tage will ich voll werden lassen“ [2]).

In einem armen Dörfchen, dessen Namen wohl Niemand unter uns kennen würde, wenn es nicht sein Geburtsort wäre, zu Killingen, einem Filialdorfe der Pfarrei Röhlingen bei Ellwangen, wurde unser Jubelpriester am 16. Oktober 1777, also vor 73½ Jahren, von armen Eltern geboren. Die Zeit seiner Jugend war zwischen Studien und Entbehrungen aller Art getheilt; aber die Armuth drückte den edlen Sinn und Geist nicht nieder, vielmehr wurde der alte Satz an ihm wahr: „Je derber die Schläge des Hammers sind, desto fester und besser wird das Eisen.“ Nachdem er den Gymnasialunterricht in Ellwangen genossen, Theologie aber zu Augsburg und in dem bischöflich augsburgischen Seminar zu Pfaffenhausen studirt hatte, erhielt er arm an Hab und Gut, aber reich an Bildung des Geistes und Herzens am 30. Mai 1801 in einem Alter von 23½ Jahren in der Domkirche zu Augsburg die heilige Priesterweihe durch seinen eigenen Landesherrn, den Kurfürsten Clemens Wenceslaus von Trier, welcher zugleich Bischof von Augsburg und Fürst von Ellwangen war. Am 14. Juni 1801 aber feierte er zum erstenmale die heilige Messe.

Der arme junge Priester war unbekannt mit der Welt und

1) Prov. 16, 31.
2) II. Mos. 23, 26.

ungekannt in der Welt; aber von der Vorsehung bestimmt, einst auf den Leuchter gestellt zu werden. Sein Gesichtskreis war damals klein und enge beschränkt, er wurde Hülfspriester eines alten Pfarrers in einer Landgemeinde, seinem eigenen Pfarrorte Röhlingen; aber sein Gesichts- und Wirkungskreis sollte einst ein großer und weit ausgedehnter werden. — Sehet, geliebte jugendliche Freunde [1]), eine wohlbenützte fleckenlose Jugend hat den armen Hirtenknaben hieher gebracht, zu Ehre und Würde geführt.

Es ist ein schöner Beruf, der geistliche Vater einer einsamen Landgemeinde zu werden, ihr Freund und Rathgeber, ihr Tröster und ihre Stütze in allen Fällen des Lebens. Es ist erhebend, den Armen das Brod des Heils zu brechen, den Unwissenden das Licht des Evangeliums anzuzünden, für die Wankenden ein Stab zu sein, die Gefallenen aufzurichten, und in die Wunden, welche Satan schlug, das kostbare Oel der heiligen Sakramente einzugießen. Es ist erschütternd und erhebend zugleich, als Priester an das Lager eines Sterbenden zu treten, und ihm jenen Trost zu reichen, welcher in dieser Lage einzig und allein der wahre ist, und einzig und allein die Schrecken des Todes überwinden kann; — ja dieser Beruf ist schön und heilig, und auch auf ihn läßt sich das Wort des Apostels Paulus anwenden: „Wer nach einem solchen Amte strebt, strebt nach einem guten Werke" [2]). Auch unser Jubelpriester hat darnach gestrebt, und das Ziel seiner Wünsche in Bescheidenheit des Herzens auf eine solche Stelle gerichtet. Aber Gott hatte mit ihm einen andern Plan, denn wer sich nicht selbst unbescheiden und unberufen voranstellt, den stellt Gott voran, und wer die Ehre nicht sucht, den sucht die Ehre selber, während sie demjenigen, der oft krankhaft nach ihr haschen will, beharrlich entflieht.

Im heutigen Festevangelium sprach Christus zu den Aposteln: „Gehet hin und lehret alle Völker" [3]). Ebenso sprach er auch zu unserem Jubelpriester, und wenn wir statt „alle Völker" den Ausdruck: „alle deutschen Volksstämme" setzen, so ist jener Ausspruch Christi an ihm buchstäblich in Erfüllung gegangen. Fraget in Norden, fraget in Süden, blicket nach dem Westen oder nach dem Osten Deutschlands, vom Rheine bis nach Schlesien und von Westphalen bis tief hinein in die Schweiz, überall findet ihr

1) Die Rede wurde in der Convictskirche in Tübingen gehalten.

2) I. Timoth. 3, 1.

3) Matth. 28, 19.

Schüler dieses Mannes, überall findet ihr Priester, die ihm ein gut Theil ihrer Bildung verdanken, und theils durch seinen mündlichen Unterricht, theils durch seine Schriften, theils durch beides zugleich, in das Heiligthum der kirchlichen Wissenschaft eingeführt wurden. — Gott sprach zu ihm: „Lehre die Völker;" demgemäß wurde er im Jahre 1806 von seinen Obern zunächst zum Professor der Physik, Mathematik und Religionswissenschaft an die höhere Lehranstalt Rottweil berufen, auf welcher damals die Candidaten des geistlichen Standes für Württemberg ihre volle Bildung bis zur Priesterweihe erhielten. Nachdem er hier sechs Jahre lang segensreich gewirkt, wurde er im Jahre 1812 auf die von König Friedrich neuerrichtete zweite oder katholische Landesuniversität Ellwangen als Professor der Dogmatik berufen, und bei Verschmelzung derselben mit der hiesigen Hochschule im Jahre 1817 nach Tübingen versetzt, um auch hier Dogmatik, Apologetik und Encyclopädie der theologischen Wissenschaften, zeitweise auch Dogmengeschichte und andere theologische Disciplinen zu lehren, bis er im August 1846 mit Ehren reich bedacht, für uns aber zu frühe, in den Ruhestand trat. Mit welchem Erfolge er das Lehramt verwaltet habe, und mit welchem Ruhme er es verwaltet habe, ist auch außerhalb der Grenzmarken unseres Vaterlandes bekannt; ja es ist bekannt, daß ein Guttheil der wissenschaftlichen Blüthe, deren sich das katholische Deutschland gegenwärtig erfreut, gerade ihm auch zu danken ist. Doch wie viel er überhaupt in dieser 50jährigen priesterlichen und 40jährigen Lehrerlaufbahn gewirkt habe, zu schildern, bin ich nicht im Stande; Gott weiß es. Wie Viele er durch seinen lichtvollen geistreichen Vortrag von bangen Zweifeln befreit, und zu beseligender glaubensvoller Ueberzeugung geführt habe; ich kann sie nicht zählen, Gott hat sie gezählt. Wie Vielen er zum innern Frieden verholfen, wie Viele er gerettet, wie Viele er zu würdigen Priestern herangebildet, wie Viele er zu einem Segen gemacht hat für ihre künftigen Gemeinden; Niemand kann sie zählen, Gott hat sie gezählt. Fast die ganze Geistlichkeit dieses Landes ist einst zu seinen Füßen gesessen; mit Ehren ergraute Pfarrherrn und junge Priester; alle Stände des Clerus, vom Bischofe herab bis zum Hülfspriester; alle miteinander nennen sich seine Schüler, freuen sich, seine Schüler gewesen zu sein.

Dieser jetzt alte Baum hat viele Früchte getragen, köstliche, segensreiche und heilvolle Früchte. Dieser alte Baum, er ist kein entlaubter Stamm, um ihn her grünen und blühen seine geistigen

Söhne und Enkel; Gott hat ihm eine zahlreiche geistige Nachkommenschaft gegeben; und wohin die Kunde des heutigen Festes gedrungen ist, überall schicken heute, in allen Gauen Deutschlands und der katholischen Schweiz schicken heute edle Priester für den allverehrten Jubelgreis fromme Gebete zum Himmel empor.

Sehet Geliebte, Salomon sagt: „Die Weisheit hat in ihrer rechten Hand hohes Alter, und in der linken hat sie Ehre" [1]). Unserm Jubelpriester hat sie reichlich aus beiden Händen gespendet. Die ewige Weisheit hat ihm aus ihrer rechten Hand ein hohes glückliches Alter, und aus ihrer linken Hand hat sie ihm Ehre, wahre Ehre, in nicht gewöhnlichem Maaße zugetheilt; nicht jene eitle Ehre, wornach die Weltmenschen haschen, nicht jene vergängliche Ehre, die von der Gunst und Mißgunst eines Menschen abhängt, nicht jene trügerische Ehre, welche die innere Leere versteckt, sondern die wahre, bleibende und unvergängliche Ehre, die Gott der Herr seinen treuen Dienern gibt, jene wahre Ehre, welche seinen Namen in der Geschichte der Kirche und der kirchlichen Wissenschaft zu einem ruhmvollen gemacht hat. Sehet, darum ruft er heute in der Inbrunst seines Herzens aus: „Großes hat an mir gethan der Mächtige." Er fügt aber auch bei: „Heilig ist sein Name," und hievon im Folgenden.

2. Theil.

Wie einst Maria, die heilige Jungfrau, weil der Herr Großes an ihr gethan hatte, in die begeisterten Worte ausbrach: „Heilig ist sein Name"; so ruft auch unser Jubelpriester heute im Innersten seiner Seele, bei Erinnerung an all' das Viele und Große, welches der Herr an ihm gethan hat: „Heilig ist sein Name"; ja, heilig ist sein Name, der Name des wahren, des heiligen Gottes.

1. Diese Worte sind erstens ein Ausdruck jener Demuth und Bescheidenheit, die jeden wahren Christen und auch unseren Jubelpriester zieren. Es ist, meine Brüder, ein großer Unterschied zwischen dem Christen und dem Weltmenschen. Wenn dem Letztern etwas Großes gelingt, so schreibt er es sich, seinem eigenen Verstande, seiner Einsicht, seiner Klugheit, seiner Thätigkeit und Berechnung, seiner Ausdauer und Anstrengung zu. Der Christ aber weiß, daß ohne die Gnade Gottes keine Hand stark, kein Verstand scharf, kein Geist erfinderisch, kein Talent fruchtbar, keine Arbeit gesegnet und kein Glück dauerhaft ist. Er weiß, daß Gott das Wollen, das Kön-

1) Prov. 3, 16.

nen und Vollbringen gibt, und daß, wenn wir stark sind, dies nur daher kommt, weil Gott stark ist in den Schwachen. Er weiß dies, und spricht darum mit David: „Nicht uns, o Herr, nicht uns, sondern Deinem Namen sei Ehre“ [1]). — Sehet Geliebte, das wollte Maria, das will auch unser Jubelpriester mit jenen Worten sagen. Er will Gott seinem Herrn die Ehre geben wegen Alles dessen, was er durch ihn gewirkt, wegen all' des Segens, den er durch ihn gespendet, wegen all' der Ehre, die er ihm verliehen, wegen all' der Wohlthaten, mit denen er ihn begnadigt hat. Ja, Geliebte, der wahre Christ ist bescheiden; er gleicht der schweren Kornähre, welche in Bescheidenheit das Haupt neigt vor dem, der sie so reich ausgerüstet hat; er gleicht dem Veilchen, das anspruchslos dasteht, aber seine Wohlgerüche weitum verbreitet. — Aus der wahren Bescheidenheit fließt aber auch jene Freundlichkeit hervor, welche jeden wahren Christen auszeichnet, die wohlwollende Freundlichkeit gegen Jedermann, gegen Arm und Reich, Hoch und Nieder, Jung und Alt, jene wohlwollende Freundlichkeit, die von jeher auch ein besonderer Schmuck unseres Jubelpriesters gewesen ist, und wodurch er die Herzen aller derjenigen gewonnen, welche das Glück hatten, im Leben ihm näher zu treten. — Er hat es bei dem Vortrag seiner Wissenschaft nicht nur hundertmal mit dem Munde gelehrt, daß wir aus uns nichts sind, und Alles nur der Gnade zu danken haben; er hat diese große Wahrheit auch stets in seinem Leben geübt. Wer ihn kennt, kennt auch seine Anspruchslosigkeit, wer ihn sah, sah auch seine Bescheidenheit. Viel Anerkennung und Ruhm ist ihm in seinem Leben zu Theil geworden, er aber blieb bescheiden und demüthig, und gab Gott die Ehre. Viel Lob wurde ihm gespendet, viele Auszeichnung ihm zugewandt, und bekanntlich haben Lob und Auszeichnung schon manche an sich edle Natur verdorben; aber unser Jubelpriester blieb demüthig und bescheiden und gab Gott die Ehre.

2. Mit den Worten: „Heilig ist sein Name“ wollte Maria zweitens Gott ihren Dank ausdrücken für das Große, das er an ihr gethan. Eben so will heute auch unser Jubelpriester dem Herrn seine Dankbarkeit darbringen. „Wie soll ich dem Herrn vergelten für Alles, was er mir gethan hat“ [2]), so rief einst der Psalmist aus, und so rufen auch Sie heute, verehrter Jubelpriester. Gott hat Ihnen viel gegeben, die sieben Gaben des heiligen Geistes:

1) Ps. 113, 9. 2) Ps. 115, 12.

Weisheit und Verstand, Rath und Wissenschaft, Stärke und Andacht und Furcht Gottes, sind in reichem Maaße über Sie ausgegossen worden. Darum haben Sie auch vielfach und hundertfach Ursache, heute, zumal am heiligen Altare, mit dem großen Opfer Christi zugleich auch das Opfer Ihres Dankes darzubringen. — Unser Jubelpriester, Geliebte, gehört zu denjenigen Dienern, welchen der Herr zehn Talente anvertraut hat, und dafür dankt er ihm heute. Er danket ihm für den heiligen Beruf, zu dem er ihn auserwählt, danket ihm für den Segen, zu dessen Spender er ihn gemacht, danket Gott für die geistigen und körperlichen Kräfte, die er ihm gegeben, für die vielfache Rettung aus Krankheit und Lebensgefahr. Danket ihm auch für die zeitlichen Güter, die er in seine Hand gelegt hat, und womit er so manche Thräne getrocknet, so manchen Kummer gelindert, so mancher Noth abgeholfen hat. Er danket heute Gott für das heitere, ehrenvolle, annoch thätige, der Kirche und Wissenschaft nützliche Alter, das er ihn hat erleben lassen, und danket ihm für alle Ehre und alles Ansehen, deren er sich schon so lange, in so weiten Kreisen und in so hohem Grade erfreut.

3. Drittens sodann hat dieser Jubelgreis von jeher den Namen des Herrn geheiligt durch einen ehrwürdigen, tugendreichen Wandel, worin er uns Allen Vorbild geworden ist. An ihm ist in Erfüllung gegangen, was die Weisheit spricht im heiligen Buche: „Ein unbeflecktes Leben ist das wahre Greisenalter“ [1]). Auch dafür danket er heute Gott dem Herrn, daß er ihn so gnädig geführt hat auf dem Wege seiner Gebote, daß er ihm Kraft und Einsicht gegeben hat, die Irrwege zu vermeiden und den steilen Pfad zu wandeln, der zum Himmel führt. Während aber unser Jubelpriester hiefür Gott von Herzen dankt, wollen wir Gott von Herzen bitten, daß er auch uns Kraft und Einsicht, Stärke und Beistand verleihe im Kampfe gegen die Sünde. Und er wird uns seinen Beistand geben, wie dem Jubelpriester, wenn dabei unser eigenes Wollen und Streben eben so aufrichtig ist, wie das seinige war. Aber seht, wenn wir innerlich mit der Sünde schon einen geheimen Bund geschlossen haben, dann rufen wir nur mehr zum Schein den göttlichen Beistand an. Und darum fallen so Viele, nicht weil Gott ihnen seinen Beistand nicht sandte, sondern weil der Feind, der von Außen her auf die Festung ihres Herzens andringt, schon zuvor innerhalb dieser Festung selbst

1) Weisheit 4, 9.

geheime Bundesgenossen hat, die nur zum Schein gegen ihn kämpfen, und blos die nächste Gelegenheit abwarten, um dem Feinde die Festung ganz und gar zu überliefern. —

Aber sehet hier an einem Beispiele, wie Gott diejenigen segnet und belohnt, welche in Zucht und Ehrbarkeit, in Mäßigkeit und edler Sitte ihre Tage verleben. Im Buche der Weisheit ruft er uns zu: „Vergiß nicht mein Gesetz und bewahre mein Gebot in deinem Herzen, denn langes Leben, gute Jahre und Frieden werden sie dir bringen" [1]. Und in der That, unserem Jubelpriester hat seine Furcht des Herrn und sein tugendreicher Wandel all' das gebracht: langes Leben, gute gesegnete Jahre, und den wahren Frieden, den dreifachen Frieden, mit Gott, mit dem eigenen Gewissen und mit der Welt. Sehet, Gott hat ihn geheiligt, indem er ihn auf dem Wege der Gerechtigkeit führte, und er hinwiederum hat den Namen Gottes geheiligt, geehrt, gelobt, gepriesen und verkündet, in Rede und That, in Wort und Schrift, als Lehrer, als Priester, als Schriftsteller.

Schluß.

Und nun, meine Brüder, was ist noch übrig? — Daß auch wir Gott danken, weil er uns der Theilnahme an dem heutigen Feste gewürdigt hat; ihm danken, weil er seinen treuen, hochverdienten Diener uns so lange als Muster und Vorbild vor Augen gestellt hat; ihm danken für all' das Gute, das uns Gott durch diesen seinen treuen Knecht erwiesen hat. Mit dem Danke verbinden wir aber auch zugleich die Fürbitte, daß Gott auf das theure Haupt des ehrwürdigen Jubelpriesters auch fortan seine Gnade und seinen Segen legen möge. — Endlich empfehlen wir uns aber auch selbst in das Gebet des frommen Jubilars. Ja, hochverehrter Priester des Herrn, wie Sie vor 50 Jahren, als Sie das heilige Meßopfer zum erstenmal darbrachten, Ihre Lehrer und Wohlthäter dem Herrn im Gebete empfohlen haben, so legen Sie heute, wir flehen darum, Fürbitte ein für Ihre Schüler und Alle, denen Sie Gutes erwiesen haben. Vor Allem aber beten Sie zu Gott für unsere heilige Kirche, der Sie so lange und so treu gedient, beten Sie für geistliche und weltliche Obrigkeit, für den Frieden und die Wohlfahrt der Christenheit, „denn das Gebet der Gerechten," sagt die heilige Schrift, „vermag viel bei Gott" [2]. Amen.

---

1) Prov. 3, 1. 3. 2) Prov. 15, 29. Jacob. 5, 16.

5.

Die liturgischen Gewänder.

Fast alle Schriftsteller über Liturgik, vom Beginn des Mittelalters an, betrachten die christlichen Cultkleider als Nachahmungen der priesterlichen und hohenpriesterlichen Gewänder des A. T. Nur Walafried Strabo im Anfange des neunten Jahrhunderts macht davon eine entschiedene Ausnahme mit seiner Behauptung: in den ersten Zeiten der Kirche habe der christliche Priester in seiner gewöhnlichen Kleidung Messe gelesen [1]). Hat er damit auch nicht ganz das Richtige getroffen, so steht er doch der Wahrheit viel näher als die Andern, welche schon in der Urkirche eine der alttestamentlichen nachgebildete Costümirung der Geistlichen annahmen. Schon vor Jahren sind wir im „Kirchenschmuck" (Jahrg. II. 1858. Heft 12 S. 83 ff.) letzterer Ansicht entgegengetreten, und waren erfreut, daß eine anerkannte Autorität in diesen Dingen, Dr. Bock in Cöln, mit unserer Ansicht großentheils übereinstimmte [2]). Unterdessen haben wir diesen Gegenstand noch eingänglicher erwogen, und wollen im Folgenden die Resultate unserer Studien nicht blos über die angeregte Frage in specie vorlegen, sondern viel allgemeiner auch den Ursprung, das Alter, die Form, Geschichte und Bedeutung 2c. der liturgischen Gewänder überhaupt untersuchen. Dabei glauben wir, selbst nach den Publikationen von Dr. Bock nicht Ueberflüssiges zu thun, da er mehr die technische Seite dieses Thema's ins Auge faßte, während uns die archäologische beschäftigen soll.

I. Vor Allem müssen wir die zwei Fragen auseinanderhalten:

1) waren die Kirchengewänder der altchristlichen Zeit von den profanen überhaupt verschieden, und

1) De rebus ecclesiasticis c. 25 in der Biblioth. max. P. P. Lugd. T. XV. p. 194.

2) Gesch. der liturg. Gewänder, Bd. I. S. 421 f.

2) waren sie in der Form verschieden? Letztere Frage ist mit Nein, erstere mit Ja zu beantworten.

a) Daß die Cleriker in der Urkirche nicht in ihren gewöhnlichen Gewändern celebrirten, erschließen wir aus einer Aeußerung des Clemens von Alexandrien, dieses berühmten kirchlichen Gelehrten ums Jahr 200. Im dritten Buche seines Paedagogus c. 11 (p. 300 ed. Pott.) tadelt er die Christen seiner Zeit, „daß sie bei ihrem Austritt aus der Kirche mit der Kleidung zugleich die Sitten wechseln, und statt der Gravität und des Ernstes, so sie in der Kirche zeigten, fortan Leichtfertigkeiten aller Art sich erlauben." Wenn nun schon die Laien, und von diesen spricht Clemens, mit andern als den gewöhnlichen Gewändern in der Kirche erschienen, so war dieß gewiß noch mehr bei den Priestern der Fall.

b) Noch deutlicher sprechen die apostolischen Constitutionen, die zwar nicht von den Aposteln selbst herrühren, aber doch im dritten und vierten Jahrhundert entstanden, und die Ansicht und Praxis nicht blos ihrer Zeit, sondern vielfältig der allerältesten Kirche repräsentiren. In Buch VIII. Capitel 12 dieser Constitutionen verordnet angeblich der Apostel Jakobus d. ä., „daß der Bischof in einem glänzenden Gewande (λαμπρὰν ἐσθῆτα μετενδὺς, splendidam vestem indutus) und von Priestern umgeben, am Altare erscheinen solle." — Daß schon der Apostel Jakobus dieß angeordnet habe, ist eine dem ganzen Charakter der apostolischen Constitutionen homogene Fiktion oder Einkleidung; dagegen erhellt aus dem Ganzen deutlich, daß zur Zeit der Abfassung dieses Werkes der Bischof in einem besondern Festkleide den Gottesdienst vollzog.

c) Hiefür zeugt auch Hieronymus, wenn er in seinem Commentar zum 44. Kapitel Ezechiels schreibt: „Wir dürfen nicht mit den täglichen und für jedweden Gebrauch des gewöhnlichen Lebens bestimmten Kleidern in das Allerheiligste eintreten, sondern müssen mit reinem Gewissen und reinen Gewändern die Geheimnisse des Herrn behandeln." Und etwas später: Religio divina alterum habitum habet in ecclesia, alterum in usu vitaque communi.

Geht nun aus diesen und andern Stellen hervor, daß die Kleidung der Cleriker beim Gottesdienste von der des gewöhnlichen Lebens verschieden war, so folgt daraus doch nicht eine Verschiedenheit auch der Form nach. Wohl war der jüdische Cult ein Prototyp des christlichen, und da in der alttestamentlichen Heilsökonomie eine besondere Priesterkleidung bestand, so möchte man allerdings vermuthen,

daß auch im N. Bunde Aehnliches stattgehabt habe; allein die Gründe für werden durch die Gründe, die dagegen sprechen, weit überwogen.

a) Es wird wohl keinem Zweifel unterliegen, daß die Apostel nach dem Beispiel ihres Meisters in der landesüblichen Tracht das heilige Abendmahl feierten, die Gebete verrichteten und die Anfänge des specifisch christlichen Cultus vollzogen, wovon uns die Apostelgeschichte 2, 42. 46. 47 berichtet. Auch die Tradition weiß von keinem liturgischen Gewande der Apostel, mit Ausnahme des πέταλον oder Stirnbands, welches die Apostel Johannes und Jakobus d. j. nach Art des jüdisch-priesterlichen ציץ getragen haben sollen [1]. Allein wir müssen beachten, daß die Apostel schon darum, weil das jüdische Priesterthum an einen besondern Stamm, und noch enger ausschließlich an die Familie Aarons geknüpft war, unmöglich daran denken konnten, den Ornat der jüdischen Priester sich selbst anzueignen. Es wäre dieß auch dem Fundamentalgedanken: „das jüdische Opfer und Gesetz haben ihr Ende erreicht", völlig entgegen, eine Erneuerung dessen gewesen, was abgeschafft war. Erst nach gänzlicher Ueberwindung des Judenthums, nach dem Ende des zweiten jüdischen Kriegs, wäre eine theilweise Adoption alttestamentlicher Cultkleider möglich gewesen, und erst in dieser Zeit kann auch obige Sage in Betreff der Apostel Johannes und Jakobus entstanden sein.

b) Als die Apostel nach dem Tode des Herrn den Samen des göttlichen Wortes auch in andere Gegenden übertrugen, daselbst predigten, das Abendmahl feierten und Gemeinden gründeten, geschah auch dieß sicher in ihrer gewöhnlichen Tracht, und die von ihnen Bekehrten, die hellenistischen Juden und Ἕλληνες, waren, wie die epistola ad Diognetum c. 5 ausdrücklich sagt, in Beziehung auf Kleidung u. dgl. von den Heiden, unter denen sie wohnten, nicht im Geringsten verschieden. Von einer besondern priesterlichen Kleidung ist hier noch keine Spur zu entdecken, vielmehr muß sie durch die allgemeine Behauptung dieses Briefes, der aus dem Anfange des zweiten Jahrhunderts stammt, als ausgeschlossen erscheinen, und in der That sahen wir jüngst in der Katakombe des hl. Calixtus zu Rom ein aus der christlichen Urzeit stammendes Gemälde, einen christlichen Liturgen darstellend, der in gewöhnlicher Kleidung, (wie wir sie an Düzenden anderer Katakombenbilder sahen), Fisch und Brod opfert.

1) Euseb. hist. eccl. lib. III., 31. V., 24. Hieron. de viris illustr. c. 45. Epiphan. haer. 78, 14.

c) Weiterhin berichtet das Pontifikalbuch, daß Papst Stephanus ums Jahr 260 verbot, die Kirchenkleider auch im bürgerlichen Leben zu tragen (hic constituit, sacerdotes et levitas vestibus sacratis in usu quotidiano non uti, et nisi in ecclesia tantum, s. bei Baron. ad ann. 260, 6 und im röm. Brevier lect. IX. des 2. August). Diese wenigen Worte bestätigen sowohl unsere erste als zweite Behauptung; die letztere insofern, als das fragliche Verbot nur nöthig erscheinen konnte, wenn die Kirchenkleidung mit der profanen der Form nach identisch war, denn nur bei solcher Formgleichheit konnten Fälle vorkommen, daß einzelne Geistliche das Kirchengewand auch im gewöhnlichen Leben trugen. Jene Worte bestätigen aber auch unsern ersten Hauptsatz, daß das Kirchengewand doch von dem des gewöhnlichen Lebens wieder verschieden war und einzig und allein im Hause Gottes gebraucht werden durfte. Ja wir sind jetzt in der Lage, unsern ersten Hauptsatz noch zu vervollständigen durch die Bemerkung: daß wenn auch zunächst die Apostel und ihre Schüler den christlichen Cult in ihrer gewöhnlichen Kleidung vollzogen, doch schon in Bälde bei Consolidirung der Gemeinden aus Respekt gegen das Heilige die Praxis entstand, für den heiligen Dienst eigene und bessere Kleider zu bestimmen, die dann im profanen Leben nicht mehr gebraucht werden durften.

d) Noch weitere und kräftige Belege für unsere These werden sich uns später ergeben, wenn wir die Cultgewänder im Einzelnen betrachten. Wir werden dann finden, daß fast alle und gerade die wichtigsten Cultkleider des christlichen Alterthums in Form und Namen mit den Profangewändern des Alterthums harmonirten, während sie mit dem alttestamentlichen Priestercostüme gar keine oder nur höchst schwache Aehnlichkeit hatten. Erst in den spätern Jahrhunderten fing man an, solche Aehnlichkeiten aufzusuchen und herbeizuführen, d. h. man brachte an manchen christlichen Cultkleidern gewisse Veränderungen an, um sie den alttestamentlichen einigermaßen zu conformiren, oder nahm alttestamentliche Gewandstücke wie das Rationale ganz und gar in die Kirche herüber, und war bestrebt, selbst da Aehnlichkeiten zu entdecken, wo in der That keine vorhanden waren.

Wenn die Kirchenkleider, wie aus den oben angeführten Worten Stephans I. erhellt, nicht auch im bürgerlichen Leben getragen werden durften, so lag ihre Einsegnung von selbst nahe, denn das ist ja eben ein Theil des Begriffes der kirchlichen benedictio, daß ein Ge-

genstand fortan ausschließlich nur dem kirchlichen Gebrauche gewidmet sein solle, und die **benedictiones constitutivae** bestehen gerade darin, daß durch sie **res sive personae divino cultui destinantur.** Zu den constitutiven Benediktionen aber (im Unterschied von den **invocativae**) gehören die **benedictiones aquae, vestium sacerdotalium, mapparum altaris etc.** [1]). Die priesterlichen Gewänder stehen hier auf ganz gleicher Linie mit den s. g. **vestes altaris**, den Altardecken, Corporalien und sonstigen Paramenten, in Betreff deren die Synode von Clermont in Auvergne im J. 535 verordnete: „Leichname dürfen nicht mit Pallen und andern Kirchengeräthen, namentlich nicht mit dem Corporale zugedeckt werden, und man darf keine Kirchengeräthschaften zur Ausschmückung von Hochzeiten herleihen.[2])." Verwandt damit war das weitere Verbot, daß Frauenspersonen die kirchlichen Geräthschaften ꝛc. nicht berühren durften (c. 15 Dist. XXIV. im corp. jur. can.). Wenn wir nun von den kirchlichen Paramenten und Ornamenten überhaupt zeigen können, daß sie schon frühzeitig in der christlichen Kirche eigens geweiht wurden, so dürfen wir auch in Betreff der Cultkleider das Gleiche vermuthen. Und Ersteres können wir in der That. Der griechische Kirchenhistoriker Sozomenus (ums Jahr 450) erzählt uns im zweiten Buche c. 26 seiner Kirchengeschichte, daß im Jahre 335 die von Constantin d. Gr. auf dem Calvarienberge erbaute Kirche s a m m t den von ihm dargebrachten Kostbarkeiten und Weihegeschenken (*κειμήλιά τε καὶ ἀναθήματα*) von den eigens hiezu nach Jerusalem berufenen Bischöfen geweiht worden sei. Daß unter diesen Keimelien ꝛc. auch K l e i d e r gewesen seien, wird nun allerdings nicht ausdrücklich hervorgehoben, ist aber doch wahrscheinlich, zumal in einer Zeit und in einer Gegend (Orient), wo kostbare Kleider gar oft als Präsente gegeben wurden und werden. Und diese Wahrscheinlichkeit wächst noch, wenn wir bei Theodoret (hist. eccl. lib. II. 27) lesen, daß Kaiser Constantin d. Gr. dem Bischof Makarius von Jerusalem eine *ἱερὰ στολὴ* zum Geschenke gemacht habe. Heißt diese Stola nicht gerade deßhalb *ἱερά*, weil sie für den gottesdienstlichen Gebrauch eingesegnet war? Und werden nicht aus demselben Grunde die Kirchenkleider auch vom römischen Pontifikalbuch (in der oben angeführten Stelle über Papst Stephanus) **vestes sacratae** genannt? Auf eine Benediktion der Kirchenkleider

1) Vgl. G a v a n t u s, thes. rit. ed. M e r a t i, Venetiis 1749. p. 491.
2) S. m. Conciliengesch. Bd. II. S. 379 f.

weisen ferner auch die zahlreichen Dekrete der alten Synoden von Laodicea (c. 21), Agde (c. 66), Auxerre (c. 37), und Braga (c. 3) hin, wornach dieselben von keinem Laien, ja nicht einmal von einem Subdiakon berührt und zu keinem profanen Zweck benützt werden durften [1].

Für die Benediktion der liturgischen Gewänder spricht ferner das Sakramentar Gregors d. Gr., wenn es in dem Ordo ad ecclesiam benedicendam in dem Gebete zur Weihung der kirchlichen Geräthschaften auch der vestimenta sacerdotalia gedenkt [2]; das älteste vollständige Benediktionsformular aber gibt uns das alte Yorker Pontifikalbuch, welches von Erzbischof Egbert, dem Zeitgenossen unseres Apostels Bonifazius, herrühren soll. Edmund Martene theilte es in seinem berühmten Werke de antiquis ecclesiae ritibus mit (lib. I. cap. VIII. art 11. ordo 2) und wir erheben daraus folgendes:

1. Incipit benedictio ad stolas vel planetas, quando levitae seu presbyteri ordinandi sunt.

Deus invictae virtutis triumphator et omnium rerum creator ac sanctificator, intende propitius preces nostras, et has stolas sive planetas leviticae ac sacerdotalis gloriae ministris tuis frequentandas tuo proprio ore benedicere et sanctificare consecrareque digneris, omnesque eis utentes, tuisque mysteriis a nobis indignis consecrandis aptos, et tibi in eis devote et amabiliter servientes, gratos efficere concedas, et nunc et per infinita secula seculorum. Amen.

2. Incipiunt orationes ad vestimenta sacerdotalia seu levitica.

Omnipotens sempiterne Deus, qui per Moysen famulum tuum pontificalia et sacerdotalia atque levitica vestimenta ad explendum ministerium eorum in conspectu tuo ad honorem et decorem nominis tui fieri decrevisti, adesto propitius invocationibus nostris, et haec indumenta sacerdotalia ... ingenti benedictione per nostrae humilitatis servitutem purificare, benedicere et consecrare digneris, ut divinis cultibus et sacris mysteriis apta et benedicta existant etc.

Domine Deus, pater omnipotens, rex magnificus triumphator, qui ... diversi generis ornamenta et vestimenta sacerdo-

---

1) Vgl. meine Conciliengesch. Bd. I. S. 739. Bd. II. S. 461. Bd. III. S. 42 u. 107.

2) Gregorii M. Opp. ed. Migne, T. 78 des Cursus Patrol. p. 157 sq. edit. Benedict. p. 150.

talia fieri et ornari sacerdotes tibi servientes jussisti, exaudi propitius orationem nostram, ut hanc planetam (seu poderem, albam, ac stolam, cingulum orariumque) dextera tua benedicere, sanctificare, consecrare et purificare digneris etc.

Die Synode zu Poitiers i. J. 1100 und Papst Innocenz III. erklärten einzig die Bischöfe für berechtigt zur Benediktion der kirchlichen Gewänder [1]; bei den Griechen dagegen herrscht die Praxis, daß ihre Cultkleider nicht ein- für allemal, sondern vor jedem einzelnen Gebrauch von dem Priester, der sie anzieht, eingesegnet werden.

Die Farbe der Kirchenkleider war bis ins Mittelalter hinein stets weiß, für alle Stufen der Geistlichkeit, und schon bei den Heiden galt weiß als die Farbe der Freude und religiösen Festlichkeit; deßhalb sagt Cicero (de leg. Lib. II.): color albus praecipue decorus Deo est; Ovid aber (fasti I, 79) singt:

Vestibus intactis tarpejas itur ad arces,
Et populus festo concolor ipse suo est.
(Nur im reinen Gewand geht's zu tarpejischen Burgen,
Und selbst das Volk in der Farb' passet zum Feste sich an.)

Von candidis vestibus der Bischöfe, Priester, Diakonen und aller Cleriker spricht schon Hieronymus (lib. I adv. Pelagium); weißer Caseln gedenkt Gregor von Tours in der vita Nicetii, Erzb. von Lyon [2], von schwarzen Kirchengewändern aber berichtet zuerst Theodorus Lektor, erzählend: Erzbischof Acacius von Constantinopel (i. J. 475) habe aus Trauer über die Angriffe des Kaisers Basiliskus auf die Synode von Chalcedon sich und seinen Sitz und Altar mit schwarzen Kleidern bedeckt [3].

Die erste Erwähnung der jetzigen fünf Kirchenfarben will Binterim (Denkwürdigk. Bd. IV. Thl. I. S. 197) in dem Werke de divinis officiis finden, das früher Alkuin zugeschrieben, aber neuern Untersuchungen gemäß erst im 10ten oder 11ten Jahrhundert verfaßt wurde. Ich finde jedoch in diesem Buche durchaus nicht dasjenige, wofür es Binterim citirt; wohl spricht der Verfasser in

1) Vgl. m. Conciliengesch. Bd. V. S. 235 u. Innocentii III. lib. I. c. 9 de sacro altaris mysterio bei Migne, T. 217 p. 779. Die Worte dieses Papstes lauten: specialiter ad pontifices spectat, clericos ordinare ... vestes et vasa consecrare.

2) Biblioth. max. PP. Lugd. T. XI. p. 943.

3) Theodori Lect. hist. eccl. Excerpt aus Buch I. gegen Ende. Vgl. meine Conciliengesch. Bd. II. S. 581.

c. 38 von verschiedenen Farben kirchlicher Gewänder, aber er hat dabei sichtlich den Ornat des alttestamentlichen Hohenpriesters im Auge, und will zeigen, daß dessen Stoffe und Farben Symbole der Tugenden gewesen seien, durch welche sich die Christen auszeichnen müßten. „Zu diesem Ornate, sagt er, wurde vor Allem Gold verwendet, das den Glanz der göttlichen Weisheit symbolisirt (quod est splendor sapientiae divinae). Mit dem Golde wurde der Hyazinth (d. i. die hyazinthfarbene Tunika des Hohenpriesters) verbunden, und diese Luftfarbe bedeutet die Sehnsucht nach dem Himmel. Weiter wurde Purpur gebraucht, der die Farbe des Blutes nachahmt und an das doppelte Martyrium erinnert, nämlich an den Tod für Christus, und an die Mortification der eigenen Glieder mit ihren Begierden und Lastern. Weiterhin lehret der doppeltgefärbte Scharlach (coccus bis tinctus) die doppelte Liebe zu Gott und zu den Menschen, der Byssus aber deutet die doppelte Keuschheit, der Seele und des Leibes an [1]. Wenn dann der Autor im folgenden Kapitel von den neutestamentlichen Kirchenkleidern redet und ihre symbolischen Bedeutungen angibt, schweigt er überall von der Farbe, ausgenommen bei der *alba* poderis, und gibt nur an zwei andern Stellen dürftige Andeutungen darüber. Nach c. 40 ist der Diakon bei der Messe mit einer kreuzförmigen Dalmatik bekleidet, deren weiße Farbe den Diener Christi an die Keuschheit des Leibes und der Seele mahnet. Dieses Kleid hat aber auch scharlachrothe Streifen, die an das zur Erlösung der Welt vergossene Blut Christi erinnern sollen (Quod eadem vestis candidatem habet, ostendit ministrum Christi candorem castitatis mente simul et corpore habere decere, qui auctoritatem Evangelium praedicandi in ecclesia retinet. Habet et coccineas virgulas, sanguinem Christi pro salute mundi effusum declarantes). Außer der gewöhnlichen weißen Farbe der Kirchenkleider nennt Pseudo-Alkuin noch die schwarze, wenn er c. 7 schreibt: „am Tage Mariä Reinigung findet in Rom eine Litanei (Bittgang) von der Kirche St. Adrian nach St. Maria statt. Gleich bei Beginn des Tages begeben sich Clerus und Volk in die Kirche St. Adrian, da den Papst zu erwarten. Ist dieser angekommen, so zieht er schwarze Kleider an, und ebenso der Clerus (ingressus pontifex sacrarium induit se vestibus nigris, et clerus similiter), und Jeder empfängt aus der Hand des Papstes eine

1) Siehe im Anhange zu Alcuini Opp. bei Migne, Cursus Patrol. T. 101. p. 1240.

Kerze u. s. f." Von dunkeln Kirchenkleidern spricht der Verf. endlich auch in c. 18, wenn er sagt, daß am Charfreitage um die fünfte Stunde des Tages, wenn der Papst und alles Volk in der Kirche erschienen, der Archidiakon mit den übrigen Diakonen, in dunkeln Planeten (induti planetis fuscis) unter dem Vortritt von zwei Fakelträgern ohne ein Wort zu sprechen von der Sakristei zum Altare schreitet, und sich nach gewöhnlicher Weise vor den Stuhl des Papstes stellt." Von weitern Kirchenfarben ist hier keine Rede. Sie begegnen uns erst, mit bereits wohl entwickelter, aber doch nicht ganz fixirter Praxis, bei Innocenz III. In Buch I, c. 65 seines berühmten Werkes de sacro altaris mysterio handelt er expresse von den vier Hauptfarben (de quatuor coloribus principalibus), erörtert deren symbolische Bedeutung und nennt die Tage, an denen die eine und andere gebraucht werde. Weiß erscheint dabei als allgemeine Fest- und Freudenfarbe, roth wird als Symbol des Blutes an Martyrtagen, schwarz an Trauer- und Bußtagen gebraucht [1]), an Ferial- und gewöhnlichen Tagen aber seien grüne Kleider anzuwenden, weil grün die Mitte halte zwischen weiß, schwarz und roth. Die nachmalige fünfte Hauptfarbe, violett, erscheint bei Innocenz nur als Nebenart der schwarzen Farbe, und sie wurde, wie er sagt, hauptsächlich am Feste der unschuldigen Kinder und am Sonntag Lätare gebraucht, wie denn auch jetzt noch bei Todtenmessen violette Gewänder statt der schwarzen angewendet werden dürfen, laut Dekret der Congregatio Rituum v. 21. Juni 1670. Als Abarten der rothen und grünen Farbe nennt Innocenz den color coccineus (scharlachroth) und croceus (safrangelb statt grün), und stellt beide in das gleiche Verhältniß zu roth, wie violett zu schwarz. Und wenn im Ceremoniale episcoporum (lib. II, 13 und 20) noch ein color rosaceus am dritten Sonntag im Advent und am vierten Fastensonntag erscheint (aber nur für die missa solemnis), so bemerkt dagegen Innocenz, daß da und dort rosenrothe Gewänder an Martyrerfesten, an den Tagen der Bekenner und Jungfrauen dagegen safrangelbe und lilienweiße Kleider im Gebrauch seien [2]).

---

1) Bei den Griechen ist roth die Farbe der Trauer und Symbol des Todes, s. Goar, Euchölog. Graec. p. 113. vgl. dagegen die folg. Seite.

2) Die betreffenden Stellen bei Innocenz (l. c.) lauten: Quatuor autem sunt principales colores, quibus secundum proprietates dierum sacras vestes ecclesia Romana distinguit: albus, rubeus, niger et viridis. Nam et in legalibus (alttestamentl.) indumentis quatuor colores fuisse leguntur: byssus

Den Griechen mangelt die so schöne und tiefsinnige Farbensymbolik des Abendlands vollständig, nur bei Trauergottesdiensten bedienen auch sie sich der schwarzen Farbe für das Phelonion des Priesters und das Sticharion des Diakons, und wenn sie auch sonst an ver-

---

et purpura, hyacinthus et coccus (Exod. 28). Albis induitur vestimentis in festivitatibus confessorum et virginum, rubeis in solemnitatibus apostolorum et martyrum. Hinc sponsa dicit in Canticis: »*dilectus meus candidus et rubicundus*« (cant. 5), *candidus* in confessoribus et virginibus, *rubicundus* in martyribus et apostolis. Hi et illi sunt flores rosarum et lilia convallium. Albis indumentis igitur utendum est in festivitatibus confessorum et virginum propter integritatem et innocentiam. Nam candidi facti sunt Nazaraei ejus et ambulant semper cum eo in albis (Threni 4, 7). Virgines enim sunt et sequuntur Agnum, quocunque ierit (Apoc. 14). Propter eam causam utendum est albis in solemnitatibus, scilicet in solemnitatibus angelorum . . ., in nativitate Salvatoris et praecursoris, quoniam uterque natus est mundus, i. e. carens originali peccato (Joannes etsi fuit conceptus in peccato, fuit tamen sanctificatus in utero); in Epiphania propter splendorem stellae, quae Magos adduxit . . ., in Ypopanti (Lichtmeß, v. ὑπαπάντη = Begegnung zwischen Simeon und dem Christuskind) propter puritatem Mariae . . ., in coena Domini propter confectionem chrismatis, quod ad mundationem animae consecratur . . ., in Resurrectione propter angelum testem et nuntium resurrectionis, qui apparuit stola candida coopertus (Marc. 16.) . . ., in Ascensione propter nubem candidam, in qua Christus ascendit . . . Illud autem non otiose notandum est, quod, licet in consecratione pontificis talibus indumentis sit utendum, consecrantibus scilicet et ministris (nam consecrandus semper albis utitur), qualia secundum proprietatem diei conveniunt, in dedicatione tamen ecclesiae semper utendum est albis, quocumque dierum dedicatio celebretur. Quoniam in consecratione pontificis cantatur missa diei, sed in dedicatione basilicae dedicationis missa cantatur. Nam et ecclesia virgineo nomine nuncupatur secundum illud Apostoli: *Despondi enim vos uni viro virginem castam exhibere Christo* (II. Cor. 11) . . ., Rubeis autem utendum est indumentis in solemnitatibus apostolorum et martyrum propter sanguinem passionis, quem pro Christo fuderunt . . . (et) in festo crucis, de qua Christus pro nobis sanguinem suum fudit . . . Vel in festo crucis melius est albis utendum, quia non passionis sed inventionis vel exaltationis est festum. In Pentecoste propter sancti Spiritus fervorem, qui super apostolos in linguis igneis apparuit . . . Licet autem in apostolorum Petri et Pauli rubeis sit utendum, in conversione tamen et cathedra utendum est albis. Sicut licet in nativitate sancti Joannis sit albis utendum, in decollatione tamen ipsius utendum est rubeis. Cum autem illius festivitas celebratur, qui simul est et martyr et virgo, martyrium praefertur virginitati, quia signum est perfectissimae charitatis, juxta quod Veritas ait: *Majorem charitatem nemo habet, quam ut animam suam ponat quispro amicis suis* (Joann. 14). Quapropter et in commemoratione Omnium sanctorum quidam rubeis utun-

schiedenen Festen die Farben wechseln, so geschieht dieß nicht, um einen Tag oder eine Festzeit zu symbolisiren, sondern nur um mit den Prachtgewändern abzuwechseln und für die höchsten Feste die kostbarsten und schönsten zu verwenden.

Es scheint mir nun zweckmäßig, der Detailuntersuchung über die liturgischen Gewänder einige Bemerkungen über die gewöhnlichen Kleider der Griechen und Römer voranzustellen, welche, ohnehin selbst großentheils aus dem Orient entlehnt, bei der allgemeinen Verbreitung griechischer Sitte und des römischen Reichs auch auf den Orient wieder rückwirkten, und so bei der Mehrzahl der alten Gläubigen, selbst bei vielen Judenchristen in Uebung und Gebrauch waren.

Das Unterkleid für Männer und Frauen in der griechischen Welt, in Asien und Europa, war der Chiton (χιτών), eine Art Hemd, fast immer von weißer Farbe, aus Linnen oder Wolle, bei den Joniern und überhaupt im Orient bis zu den Knöcheln herabreichend

---

tur indumentis, alii vero, ut curia Romana, candidis; cum non tam in eadem sed de eadem solemnitate dicat ecclesia, quod sancti secundum Apocalypsim Joannis (c. 7) stabant in conspectu Agni, amicti *stolis albis*. Nigris autem indumentis utendum est in die afflictionis et abstinentiae, pro peccatis et pro defunctis; ab Adventu scilicet usque ad Natalis vigiliam, et a Septuagesima usque ad sabbatum Paschae. Sponsa quippe dicit in Canticis: *Nigra sum, sed formosa, filiae Hierusalem, sicut tabernacula Cedar, sicut pellis Salomonis; nolite me considerare, quod fusca sim, quia decoloravit me sol.* In Innocentum autem die quidam nigris, alii vero rubeis indumentis utendum esse contendunt. Illi propter tristitiam, quia *vox in Rama audita est, ploratus et ululatus multus, Rachel plorans filios suos, et noluit consolari, quia non sunt* (Jerem. 31). Nam propter eamdem causam cantica laetitiae subticentur, et non in aurifrigio mitra defertur (es wird keine goldgestickte Mitra getragen). Isti propter martyrium, quod principaliter commemorans inquit ecclesia: *sub throno Dei sancti clamant, vindica sanguinem nostrum etc.* (Luc. 18. Apoc. 6). Propter tristitiam ergo, quam et silentium innuit laetitiae canticorum, mitra quae fertur non est aurifrigio insignita, sed propter martyrium rubeis est indumentis utendum. Hodie utimur violaceis, sicut in *Laetare Hierusalem*; propter laetitiam, quam aurea rosa significat, pontifex Romanus portat mitram aurifrigio insignitam, sed propter abstinentiam nigris immo violaceis utitur indumentis. Restat ergo, quod in diebus ferialibus et communibus *viridibus* sit indumentis utendum, quia viridis color medius est inter albedinem et nigredinem et ruborem. Hic color exprimitur ubi dicitur: *Cypri cum nardo, nardus et crocus* (Cant. 4). Ad hos quatuor caeteri referuntur. Ad rubeum colorem coccineus, ad nigrum violaceus, ad viridem croceus. Quamvis nonnulli rosas ad martyres, crocum ad confessores, lilium ad virgines referant. Innocentii III. lib. I, 65 de sacro altaris mysterio.

(ποδήρης), bei den Doriern und theilweise auch in Athen kürzer. Manche Exemplare hatten Aermel, die entweder nur den Oberarm bedeckten, wie bei den Frauenhemden unserer Tage, oder herab bis zum Handgelenk reichten. Der ärmellose Chiton aber bestand einfach aus einem länglich viereckigen Stücke Zeug, das um den Leib geschlagen wurde. So war die eine und zwar die rechte Seite des Leibs natürlich ganz bedeckt, auf der andern aber, wo die beiden Tuch-Enden zusammengeschlagen wurden, mußten Resteln oder Knöpfe ꝛc. angebracht werden, wenn der Leib auch hier bedeckt sein sollte. Der rechte Arm wurde durch eine im Tuch angebrachte Oeffnung herausgestreckt, und so das Kleid auf dieser Seite festgehalten (es saß ja so von selbst auf der Schulter auf), links dagegen heftete man die beiden obern Zipfel der Tuch-Enden mit einer Spange auf der Schulter zusammen, so daß der Chiton auch hier nicht herabfallen konnte. Außerdem gürtete man ihn um die Hüfte, und zog, wenn er lang war, so viel von ihm über dem Gürtel in die Höhe, daß er nur mehr bis zu den Waden oder Knieen reichte. Daß auch die Juden einen solchen Chiton trugen, zeigen noch jetzt, wie mich jüngst der Augenschein überzeugte, die Basreliefs an dem Triumphbogen des Titus zu Rom. War der ärmellose Chiton sehr lang, so verfuhr man mit ihm in ähnlicher Weise, wie jetzt mit dem sogenannten achteckigen Damen-Shawl. Man schlug oben etwa ⅓ der Länge zurück und legte dies über den Chiton oben heraus, so daß es eine Art Kragen über denselben bildete. Da jedoch dieser Doppelchiton (διπλοΐς, διπλοΐδιον) wohl nur bei Frauen üblich war, können wir des Weitern von ihm absehen.

Ueber dem Chiton trugen alle Männer und Frauen der griechischen Welt das ἱμάτιον, ebenfalls ein Rectangulum oblongum, das um die Schultern geworfen, entweder den ganzen Leib sammt den beiden Armen umhüllte, oder nach Art des ärmellosen Chiton einen Arm (den rechten) freiließ, indem das eine Ende des Himations nicht über den rechten Arm, sondern unter ihm nach vorn umgeschlagen wurde. Ein Beispiel davon gibt der Mantel des Kaisers Justinian auf unserer Taf. I. Fig. 1 (vgl. S. 164 Not. 1.). Dem Himation ähnlich, aber kleiner war die Chlamys (χλαμύς), hauptsächlich von Kriegern getragen [1]).

Was den Griechen der Chiton, war den Römern die *tunica*,

---

1) Vgl. Weiß, Kostümkunde, 1860 Bd. II. S. 708 ff. Guhl und Koner, das Leben der Griechen und Römer, 1860. Bd. I. S. 170 ff.

bei Männern und Frauen von gleicher Gestalt, fast immer weiß und aus Linnen, das Unterkleid und bequeme Hauskleid, während die Toga nur außerhalb des Hauses getragen wurde. Am Halse anschließend reichte die Tunika bis zu den Waden herab, wurde um die Hüften gegürtet und war, wie der Chiton, entweder ärmellos oder mit kürzern oder längern Aermeln versehen. In der Kaiserzeit trugen Männer und Frauen häufig mehrere Tuniken übereinander, von denen dann die untere intusium (indusium), auch tunica interior, intreula und subucula (wohl von subuo = subduo), die darüberliegende aber supparus (wohl von φᾶρος = Tuch), und bei den Frauen stola genannt wurde [1]). Diese Obertunika war bei den Frauen unten mit einem horizontal umlaufenden Zierstreifen oder Besatz (instita) versehen, während die Tunika der Senatoren und Ritter durch einen breiten oder zwei schmälere Purpurstreifen, die vertikal vom Hals zu den Füßen herabgingen, verziert waren. — Daß auch die alten Christen zwei Unterkleider trugen, ersehen wir aus den Dialogen Gregor's d. Gr. (lib. I. c. 9 p. 190), wo von dem nachmaligen Bischof Bonifacius von Ferentino gesagt ist, daß er schon als Knabe oft seine linea (das erste linnene Unterkleid), ja sogar seine tunica verschenkt habe. — Ueber der Tunika trugen Männer und Frauen die Toga, die nicht wie das Himation ein Rectangulum oblongum, sondern ein langes Oval bildete, von nahezu drei Mannslängen, und mit Freilassung des rechten Arms in schöner Draperie um den Leib geschlungen wurde. Da die Toga im Kirchengebrauche nicht nachgeahmt wurde, so ist für uns ein anderer Ueberwurf der Römer, die *paenula* oder *penula*, viel wichtiger, weil sie Namen und Form mit der alten Meßkasel gemein hat. Es war dieß ein ärmelloser glockenförmiger Mantel mit einer einzigen Oeffnung, durch welche der Hals gesteckt wurde, und Männer und Frauen zogen ihn auf Reisen und bei schlechtem Wetter über die übrigen Kleider behufs ihrer Schonung [2]).

Gehen wir nach diesen Bemerkungen zur genauern Betrachtung der einzelnen liturgischen Gewandstücke über, so theilen wir dieselben

1) Guhl und Koner (Bd. II. S. 228) identificiren irrig intusium mit supparus. Vgl. Kirchenschmuck von Laib und Schwarz, Jahrg. V. Heft 4. S. 49.

2) Guhl und Koner, a. a. O. Bd. II. S. 221 ff. Weiß, a. a. O. Bd. II. S. 954 ff. Auf S. 963 fig. 380a gibt Weiß die Abbildung einer paenula, die mit der Casula des hl. Bernhard (s. unsere Taf. II. Fig. 10) große Aehnlichkeit hat.

mit Papst Innocenz III. (de sacro altaris myst. c. 10 bei Migne, T. 217. p. 780) in solche, die dem Bischof eigen sind, und in solche, die er mit dem Priester gemein hat. Die erste Klasse umfaßt neun, die zweite sechs Gewandstücke. Die der ersten Klasse sind: caligae, sandalia, succinctorium, tunica, dalmatica, mitra, chirothecae, annulus, baculus; die der zweiten Klasse: amictus, alba, cingulum, stola, manipulus, planeta. Wir werden jedoch von ihnen in anderer als der hier angegebenen Ordnung sprechen, und auch noch andere Kirchengewänder, namentlich die der Griechen dabei in Betracht ziehen.

Das erste Gewandstück, womit sich jetzt der celebrirende Priester bekleidet, ist der *amictus* oder das *humerale*. Es entspricht ebensowenig einem Gewande des gewöhnlichen Lebens der Alten als einem Kleide des jüdischen Priesters oder Hohenpriesters. Wohl kannten die Römer einen amictus (von amicio = umhüllen), allein sie verstanden darunter nicht ein einzelnes besonderes Gewandstück, sondern bezeichneten damit im Unterschied von indutus den Charakter aller derjenigen Kleider, welche nicht eigentlich angezogen (induere), sondern nur umgeworfen wurden [1]). Wenn aber die mittelalterlichen Liturgiker unsern Amictus mit dem Ephod des jüdischen Hohenpriesters verglichen, so übersahen sie die totale Verschiedenheit in Gestalt und Zweck beider Gewänder. Das Ephod hat Aehnlichkeit mit einer Weste oder einem Harnisch, der Brust und Rücken deckt, unser Amictus dagegen soll Kopf, Hals und Schultern decken, und ist ein viereckiges Stück Leinwand, ungefähr 3 Schuhe lang und 2 Schuhe breit. — Der Amikt heißt um seines Zweckes willen auch humerale = Schultertuch, manchmal superhumerale; doch versteht man unter letzterem häufiger das Omophorion oder Pallium oder Rationale, wovon unten [2]). Eine andere nicht seltene Benennung, *anaboladium*, ist sichtlich von ἀναβάλλειν (= ein Kleid umwerfen) abzuleiten, woraus manche mittelalterliche Lateiner, des Griechischen unkundig, anabolagium und ähnliche Formen bildeten. — In den alten Zeiten und ziemlich viele Jahrhunderte herab celebrirte der Clerus mit unbedecktem Halse, wie wir namentlich aus der

1) Guhl und Koner, a. a. O. Bd. I. S. 171. Bd. II. S. 222.

2) Vgl. Du Cange, Glossar. mediae et infimae latinitatis s. v. *Superhumerale* u. meine Conciliengesch. Bd. IV. S. 380. Auch Hieronymus (ep. 64, 21) versteht unter superhumerale das Rationale des jüdischen Hohenpriesters.

Mosaik zu San Vitale in Ravenna, s. Taf. I: c. Fig. 1 [1]), und aus vielen Bildern der römischen Katakomben ersehen (vgl. die ersten Bände des Perret'schen Werkes über die Katakomben und die Denkmäler der Malerei von Agincourt). Auch Isidor von Sevilla, der im Anfang des siebenten christlichen Jahrhunderts über die Kirchen- und Profangewänder berichtete (Etymol. lib. XIX. c. 21 und 24), nannte den Amictus nicht, dagegen wird derselbe öfter in den ersten und ältesten römischen Ordines (liturgische Normalbücher) erwähnt (Sec. VIII—IX), und der französische Archäolog De Vert will in der Kirche St. Achilles zu Amiens ein schon aus dem siebenten Jahrhundert stammendes Bild des hl. Firminus gesehen haben, wo dieser Heilige mit einem Amikt dargestellt gewesen sei [2]). Es wäre dieß entschieden der erste uns begegnende Amiktus, wenn das fragliche Bild wirklich so alt wäre, als De Vert angenommen hat. Ganz entschieden häufig aber begegnet uns der Amikt seit Anfang des 9ten Jahrhunderts. Gleich im Beginne desselben schreibt Amalarius von Metz (de eccles. offic. lib. II, 17): amictus est primum vestimentum nostrum, quo collum undique cingimus. Fast um dieselbe Zeit bezeichnet Rabanus Maurus das superhumerale lineum, das er mit dem alttestamentlichen Ephod vergleicht, als das erste liturgische Gewand (de clericorum institutione lib. I. c. 15), und ähnlich sagt Pseudo-Alkuin (s. S. 156): post sandalias ... sequitur superhumerale, quod fit ex lino purissimo (de divinis officiis c. 39). Weiterhin erwähnen Bruno von Segni (ums J. 1100) und Papst Innocenz III. des Amiktus, und beschreiben zugleich die Art und Weise, wie er anzuziehen sei. Der Erstere sagt: Et amictus quidem, quo et collum stringitur et pectus tegitur, interioris hominis castitatem designat; tegit enim cor, ne vanitates cogitet, stringit etiam collum, ne inde ad linguam transeat mendacium [3]). Innocenz III. aber schreibt: Lotis itaque manibus assumit amictum, qui super humeros circumquaque diffunditur. Per quem operum

---

1) Das Bild stellt dar, wie Erzbischof Maximian von Ravenna, ein Kreuz in der Hand haltend, sammt seinen Clerikern (die beiden Figuren rechts) den Kaiser Justinian, der Weihegeschenke trägt, in die neue Kirche St. Vitale geleitet. Der Kaiser (links) ist mit der Krone und einem Heiligenscheine (byzantinisch) geschmückt. Die Begleiter des Kaisers, im Bilde noch weiter links stehend, habe ich in der Copie weggelassen.

2) Gerbert, liturgia alemannica, Disquis. III. c. III. n. IV. p. 235.

3) De vestim. episcop. bei Du Cange, Gloss. s. v. Amictus.

fortitudo significatur. Humeri quippe fortes sunt ad opera peragenda . . . Duo vasculi, quibus amictus ante pectus ligatur, signant intentionem et finem, quibus informandum est opus [1]. Die hier erwähnten vasculi (vascula) waren wohl nichts Anderes, als zwei incinander greifende Metallstücke, die sich zu einer Agraffe vereinigten, ähnlich wie bei den Schließen unseres Pluvials, und wir sehen solche Agraffen an den Bischofsfiguren auf Taf. 28 und 87 (auf letzterer Tafel auch am Diakonus) bei Hefner-Alteneck, Trachten des Mittelalters, Bd. I. Sie gehören dem 10, 11 und 13ten Jahrhundert an, wogegen der Priester des 9ten Jahrhunderts (bei uns Taf. I. Fig. 2) entschieden noch ohne Amictus ist. Ja selbst auf spätern Bildern mangelt letzterer nicht selten (z. B. bei Agincourt Denkm. der Malerei, Taf. 69. Nr. 13), und bei den Griechen ist er ohnehin nicht gebräuchlich.

Daß der Amikt ehemals auch das Haupt umhüllte, sagen ausdrücklich Hugo von St. Viktor († 1140) und Innocenz III. [2], zudem erhellt es aus dem Gebete, das beim Anziehen des Amikts vorgeschrieben ist: impone Domine *capiti* meo galeam salutis (Ephes. 6, 17) ad expugnandos diabolicos incursus. Auch die bis heute bestehende Art, wie der Amikt angezogen wird, erinnert noch an die alte Sitte, indem er zuerst auf den Hinterkopf gelegt und von da dann an den Hals herabgezogen wird. Ja einige Mönchsorden ziehen noch jetzt den Amikt wenigstens im Anfange der Messe über den Kopf. Die angeführten Darstellungen bei Hefner-Alteneck (Taf. 28 und 87) und auf unserer Taf. I. Fig. 3 zeigen, daß der Amikt ehemals nicht so sehr wie jetzt von der Albe verhüllt, sondern mehr oder weniger sichtbar war. Noch jetzt wird in Mailand und Lyon bei feierlichen Pontifikalmessen nach ambrosianischem und irenäischem Ritus das Humerale über der Albe getragen, und nach ihr angelegt [3]. Wenn aber Binterim (Denkw. Bd. IV. Thl. I. S. 201) meint, diese Weise sei die ursprüngliche und Anfangs allübliche gewesen, so ist er im Irrthum, denn schon Amalarius von Metz, Rabanus Maurus und Pseudo-Alkuin, welche doch Zeitgenossen

---

1) Innocent. III. de sacro altaris mysterio lib. I. c. 50.

2) Hugo de S. Vict. de sacram. lib. I., 45. schreibt: »humerale *caput* et collum atque humeros cooperit.« Innocent. III. de sacro alt. myst. I. 35: »amictus, quo sacerdos *caput* suum obnubit.«

3) Bock, liturg. Gewänder, Lief. IV. (= Bd. II., 1) S. 31.

der Entstehung des Amikts waren, stellen ihn übereinstimmend vor die Alba (s. oben S. 164). Nur der erste und dritte römische Ordo erwähnen das anagolaium, d. i. den Amikt nach der linea=Albe [1]. — So lange aber der Amikt überhaupt sichtbar war, wurde er vielfach verziert und als Zugehör zur Alba gleich dieser behandelt, also auch aus Seide ꝛc. gefertigt und mit Paruren verziert (s. unten S. 173), wie wir auf unserer Taf. I Fig. 3 ersehen. Ein Humerale aus dem 11ten Jahrhundert, einst der Stiftskirche St. Andreas zu Freisingen gehörig, seit der Secularisation i. J. 1802 aber verschwunden, hatte in der Mitte das gestickte Bild des göttlichen Lammes, an den Ecken die Gestalten der vier Evangelisten, und war überdieß mit Edelsteinen und Gemmen verziert [2]. Viele mit Paruren u. dgl. geschmückte Humeralien beschreibt Bock im 4ten Hefte (oder zweiten Bande) seines Werkes über liturgische Gewänder (S. 20 ff. und Taf. II und IV), und versichert S. 31, daß in den Kathedralen von Mailand und Lyon noch jetzt bei feierlichen Pontifikalmessen die parura in Form eines goldgestickten Kragens getragen werde, wie auf unserer Taf. I. Fig. 3. — Später wurde der Amiktus einfacher. Er soll aus Leinwand sein und an der Stelle, wo ihn der Cleriker beim Anziehen küßt, ein Kreuz eingestickt haben. Außerdem ist er gewöhnlich mit Spitzen oder einem gestickten Besatze verziert. Ehemals wurden ihm verschiedene symbolische Deutungen gegeben. So sagt Rabanus Maurus von ihm: **significat munditiam operum (de clericorum institutione lib. I, 15).** Ebenso findet Pseudo-Alkuin (l. c.) im Amikt eine Hinweisung darauf, daß der menschliche Leib **candidum et purum** sein müsse **ab omni sorde peccatorum.** Wie Bruno von Segni und Innocenz III. dieß Gewand deuteten, haben wir schon oben S. 164 ersehen, an einer andern Stelle aber fügt Innocenz noch bei: **amictus illud significat, quod in Apocalypsi (c. 10) describitur, angelum Dei fortem descendisse de coelo, *amictum nube* (de sacro alt. myst. I, 35).** Bruno von Segni aber hat seine oben angeführte Auslegung vielleicht theilweise von Amalarius von Metz entlehnt, welcher schon im 9ten Jahrhundert meinte: der Amikt bedeute die **custodia vocis**, und weise auf die Psalmstelle hin: **pone Domine custodiam ori meo,** denn die Stimme komme aus dem Halse, der Amikt aber werde um den

---

1) Gregorii M. Opp. ed. BB. Migne, T. 78. p. 940 u. 978.

2) Kirchenschmuck von Laib und Schwarz, Jahrg. I. Heft 1. S. 15.

Hals geschlungen, gleichsam um ihn zu verschließen. Andere wollten im Amikt ein Symbol der Dornenkrone oder auch des Joches Christi finden, und Durandus von Mende, der berühmte Liturgiker des 13ten Jahrhunderts, gibt eine ganze Composition mystischer Deutungen des Amikts [1]; die Kirche selbst aber spricht in den Worten **galeam salutis** (S. 165) ganz deutlich den mystischen Sinn aus, den sie jetzt und seit Jahrhunderten mit diesem Gewandstücke verbindet. Nahezu ähnlich lauten die in mehreren vortridentinischen Missalen enthaltenen Gebete bei Anlegung des Amikts (gesammelt bei **Martene, de antiquis ecclesiae ritibus, lib. I. c. 4. Art. 1**), und nur das Turoner Sakramentar (ungefähr vom Jahr 900) verwechselt die Bedeutungen von **amictus** und **casula**. Letztere erscheint hier als **galea salutis**, der Amikt aber als **jugum Domini**. Ganz besonders deutlich tritt die Verhüllung des Kopfes durch den Amikt in dem Meßbuch von Chalons a. d. M. hervor, wornach bei Anlegung des Amikts zu sprechen ist: **obumbra Domine caput meum obumbraculo sanctae fidei, et expelle a me nubila ignorantiae (Martene, l. c.)**.

Auf den Amikt folgt die Alba (**alba tunica**), das liturgische Untergewand, ähnlich wie die **tunica** oder *ποδήρης* das Untergewand des gewöhnlichen Lebens war, hemdartig wie dieses vom Halse bis zu den Knöcheln reichend, und darum auch **talaris** genannt. Wie schon bemerkt, waren die Untergewänder der Griechen und Römer gewöhnlich weiß, aber sie führten noch nicht, wie unsere Albe, den Namen von der Farbe. Das erste Beispiel, daß das Adjektiv **alba** substantivisch als **terminus technicus** für diese Untergewänder gebraucht wird, begegnet uns bei dem römischen Kaiserhistoriker Trebellius Pollio gegen Ende des dritten Jahrhunderts, der seiner **vita Claudii c. 14** und **17** zwei Briefe der früheren Kaiser Valerian und Gallienus beigibt, wornach jeder von ihnen dem damaligen General Claudius (später Kaiser von 268—270) eine halbseidene Alba (**albam subsericam unam**) zum Geschenke gemacht hat [2]. Pollio's Zeitgenosse Vopiscus aber setzt zu **alba** wieder das Substantiv **tunica** und erzählt von Kaiser Aurelian c. 48: „er habe den Römern unter Anderm weiße Tuniken mit Aermeln, aus verschiedenen Provinzen stammend, geschenkt.“ Während nämlich im Orient Unterkleider mit

---

1) **Rationale divinorum officiorum lib. III. c. 2.**

2) Der Ausdruck **sericus** = seiden (**subsericus** = halbseiden) stammt daher, daß die **Seres**, ein asiatisches Volk in Tibet, hauptsächlich derartige Stoffe fertigten.

Aermeln (tunicae manicatae) längst schon in Uebung waren, galten sie im Abendland als luxuriös und weichlich [1]), und scheinen erst im dritten Jahrhundert, namentlich durch Kaiser Aurelian, auch bei den niedern Ständen eingeführt worden zu sein. Die ersten Christen dagegen, die wir ja in Asien zu suchen haben, bedienten sich sicher schon von Anfang an, wie ihre Landsleute, der Aermeltuniken, und so ging diese tunica alba manicata in den Cult über, und zwar von Anfang an in einer der gegenwärtigen bereits ähnlichen Form. Bei den Griechen hieß sie natürlich ποδήρης, und begegnet uns bei ihnen als Kirchengewand zum erstenmal bei Eusebius, dem Vater der Kirchengeschichte, der in seiner Lobrede auf Bischof Paulinus von Tyrus die anwesenden Bischöfe also anredet: „ihr Freunde Gottes und Priester, die ihr mit dem heiligen ποδήρης bekleidet seid" (hist. eccl. X, 4). Wohl wird schon in der Apokalypse 1, 13 und bei Tertullian adv. Jud. c. 11 von einem ποδήρης (sc. χιτών) gesprochen, aber es ist hier nicht von einem specifisch-christlichen Gewande die Rede. Die liturgische Albe aber wird zum erstenmal im 41ten Canon der angeblichen vierten carthagischen Synode vom Jahr 398 genannt, in der Verordnung: ut Diaconus tempore oblationis tantum vel lectionis *alba* utatur [2]). Nun ist allerdings diese carthagische Synode nur fingirt, wie ich schon in meiner Conciliengeschichte Bd. II. S. 63 f. bemerkt habe, aber die ihr zugeschriebenen 104 Canonen sind dennoch insofern ächt, als sie wirklich ungefähr derselben Zeit angehören und nur von andern Synoden und Bischöfen herrühren.

Weiterhin verordnete die Synode von Narbonne i. J. 589 c. 12: „kein Diakon, Subdiakon oder Lektor dürfe vor dem Ende der Messe die Albe ausziehen," nec Diaconus aut Subdiaconus certe vel Lector antequam missa consummetur, alba se praesumat exuere [3]); die zu Toledo i. J. 633 aber spricht davon, daß die Diakonen als Zeichen ihrer Würde das Orarium und die Albe empfangen [4]). Erscheint in diesen Stellen die Alba als specifisch liturgisches Gewand in dem Sinne, daß sie nur bei geistlichen Funktionen getragen werden darf, so bezeichnen dagegen andere Stellen die Albe auch

1) Weiß, Kostümkunde, Bd. II. S. 710. 961. Guhl u. Koner, Bd. I. S. 172. Bd. II. S. 228.

2) Harduin, Collect. Concil. T. I. p. 981.

3) Harduin, l. c. T. III. p. 493. Conciliengeschichte, Bd. III. S. 50.

4) Harduin, l. c. p. 586. Conciliengesch. a. a. O. S. 75.

als außerliturgisches, gewöhnliches Kleid der Cleriker. So verordnete Bischof Riculf von Soissons i. J. 889: ut nemo illa alba utatur in sacris mysteriis, qua in quotidiano vel exteriori usu induitur, und Bischof Ratherius mahnte: nullus in alba, qua in usu suo utitur, praesumat missas cantare [1]). Wenn hienach manche Cleriker in ihrer gewöhnlichen Alba auch Messe lesen wollten, so belehrt uns dagegen die Narbonner Synode, daß Manche mit Ablegung der Albe so sehr pressirten, daß sie dieselbe schon vor völliger Beendigung des Gottesdienstes auszogen. Wie erklärt sich dieser scheinbare Widerspruch? In Folge der Völkerwanderung wurde, wie bekannt, das lange antike Gewand durch den kurzen germanischen Rock verdrängt, und nur der Clerus fuhr fort, wie in andern Beziehungen so auch rücksichtlich der Kleidung noch immer secundum legem Romanam zu leben. Er trug darum auch im gewöhnlichen Leben noch immer die lange tunica alba, und da mochten Manche aus Bequemlichkeit in ihrer gewöhnlichen Alba zu celebriren wagen, uneingedenk der uralten Vorschrift und Praxis, daß das Kirchengewand dem heiligen Zwecke allein gewidmet und besonders ausgezeichnet werden müsse. Einige Geistliche aber setzten sich über die Pflicht, lange Kleider zu tragen, hinweg, entfernten darum die Alba aus ihrer gewöhnlichen Garderobe, trugen dafür Purpurkleider und weltliche Gewänder aller Art, und begannen schon, ehe die Messe ganz vollendet war, die liturgischen Gewänder auszuziehen, wie sie denn auch den Altar vor dem Ende der Messe verließen. Letztern Mißstand rügte die angeführte Synode von Narbonne, erstern Riculf und Ratherius.

Die meisten Archäologen berufen sich in Betreff der Form der alten christlichen Alba auf Hieronymus (Commentar. in Ezechiel. c. 9. und epist. 64, 11 ad Fabiolam), auf Eucherius von Lyon (5tes Jahrh.) und Isidor von Sevilla (ums J. 600). Hieronymus sagt in letzterer Stelle von der poderes: adhaeret corpori et tam arcta est, strictis manicis, ut nulla omnino in veste sit ruga, et usque ad crura descendat. Eucherius schreibt: Poderis, sacerdotalis linea corpori penitus adstricta eademque talaris, unde et Poderis appellata [2]), Isidor aber sagt: Poderis est sacerdotalis linea, corpori astricta, usque ad pedes descendens,

1) Harduin, Coll. Concil. T. VI. P. I. p. 415 u. 785.

2) Hebraicorum nominum interpret. c. 10. in Biblioth. max. PP. Lugd. T. VI. p. 856.

unde et nuncupatur; haec vulgo camisia vocatur [1]); allein diese Väter sprechen ausdrücklich vom alttestamentlichen Priesterkethoneth, und wir können darum für unsere Zwecke aus ihren Worten nichts entnehmen. Dagegen belehrt uns Amalarius von Metz im Anfange des 9ten Jahrhunderts, daß sich die neutestamentliche Albe oder camisia von der ποδήρης = Tunika des A. T. dadurch unterscheide, daß letztere dem Körper ganz enge anliege, erstere aber weit sei, wie es sich für Freie gezieme [2]). Denselben Gedanken spricht auch Innocenz III. aus in den Worten: haec vestis in *veteri* sacerdotis stricta fuisse describitur, propter spiritum servitutis in timore; in *novo* larga est propter spiritum adoptionis in libertate [3]), und ich halte die vielverbreitete Meinung, die Alba der alten Kirche sei enge gewesen, für durchaus verfehlt. Sie beruht lediglich auf der falschen Voraussetzung, daß Hieronymus, Eucherius von Lyon und Isidor von Sevilla in den oben angeführten Stellen von der christlichen Poderis sprechen. So wenig als die tunica der Römer und der Chiton der Griechen war die liturgische Albe ein enges Gewand, und es ist überflüssig, nach dem Zeitpunkt zu fragen, wann sie aus einem engen ein weites Kleid geworden sei. Die weite Albe des hl. Gerard von Toul aus dem 10ten Jahrh., welche Ruinart sah und beschrieb [4]), repräsentirt sonach nicht eine neue, sondern nur die altübliche Form. Ueber die Länge der Albe schreibt Rabanus Maurus im 9ten Jahrhundert: Secundum (das 2te Gewandstück) est linea tunica, quae graece ποδήρης, latine talaris dicitur, eo quod ad talos usque descendat [5]), und ungefähr das Gleiche sagt Pseudoalkuin: postea sequitur Poderis, quae vulgo *Alba* dicitur . . . tunica usque ad talum [6]). Sind hier Alba und Poderis noch identisch, so erscheinen sie uns bei Innocenz III. wesentlich von einander verschieden, indem er mit tunica poderis die Tunicella bezeichnet, welche der celebrirende Bischof über der Albe trägt [7]). In einer Art Gegensatz hiezu scheint der dritte Ordo Romanus

1) Isidor. Etymolog. lib. XIX. c. 21.

2) De eccles. officiis, lib. II., 18. in der Bibl. max. PP. Lugd. T. XIV. p. 975.

3) De sacro altaris mysterio lib. I., 51.

4) Gerbert, Vet. Liturg. Allem. I. disq. III. c. 3. n. 5. Kirchenschmuck, Jahrg. II. Hft. 5. S. 10.

5) De clericorum institutione, lib. I. c. 16. Migne, T. 107. p. 306.

6) De divinis officiis c. 39. Migne, T. 101. p. 1242.

7) De sacro altaris mysterio lib. I., c. 39 u. 55.

gerade diese Tunicella als Alba zu bezeichnen, wenn er schreibt: „dem celebrirenden Papste reichen die subdiaconi regionarii die Gewänder dar, und zwar alius lineam (das leinene Unterkleid, unsere Albe), alius ambolagium i. e. amictum, quod dicitur humerale, alius lineam dalmaticam, quam dicimus albam, alius cingulum, alius dalmaticam, alius orarium, alius planetam [1]." Diese Aufzählung der Pontifikalgewänder ist ganz dieselbe, wie in dem ältern Ordo I. c. 6 und es kann, wenn wir diese zwei Ordines unter sich und mit der fraglichen Stelle bei Innocenz vergleichen, kein Zweifel sein, daß unter der dalmatica linea die Tunicella, unter der dalmatica schlechthin oder major (wie sie der Ordo I nennt) die eigentliche Dalmatik, unter der linea κατ' ἐξοχὴν aber die Albe zu verstehen sei. Ich vermuthe dabei, der Beisatz quam dicimus albam, der sich nur im dritten Ordo (und nicht auch im ersten) findet, stehe nicht an seinem rechten Platze und gehöre nicht zu lineam dalmaticam, sondern zu dem vorausgegangenen Worte lineam.

Leider ist keine Albe aus alter Zeit auf uns gekommen. Die älteste, welche Dr. Bock auffinden konnte, stammt aus dem 14ten Jahrhundert. Er hat sie im neuesten Hefte seines Werkes über liturgische Gewänder beschrieben und abgebildet [2]). Sie ist natürlich in der Hauptsache unserer Albe ähnlich, denn die Form gab sich hier sozusagen von selbst, aber sie hat mehr Verzierungen, den schmalen Zierstreifen von oben nach unten, breitere Streifen zur Einfassung der Aermel und unten eine Parure (vgl. unten S. 173 und unsere Taf. I. Fig. 3).

Mehrere der oben angeführten Stellen zeigen, daß die Alben in der Regel aus Leinwand gefertigt waren, weßhalb sie ja auch geradezu linea, oft ohne allen Beisatz, genannt wurden. Doch kamen nicht selten auch seidene Alben oft mit reichen Verzierungen vor. So werden die dem General Claudius ums Jahr 250 geschenkten Alben von Trebellius Pollio als halbseidene bezeichnet, und eine von ihnen sei mit Purpur von Succubo in Spanien (purpura succubitana) geschmückt gewesen. In Betreff der kirchlichen Alben erzählt uns der römische Bibliothekar Anastasius in seiner Biographie Benedikts III. (855—858), daß der König der Sachsen (England) der

---

1) Hinter den Werken Gregors d. Gr. bei Migne, T. 78. p. 978. Die ältesten römischen Ordines sind nicht früher als Carl d. Gr. Vgl. Meckel in der Tübg. Q. Sch. 1862. Hft. 1.

2) Lieferg. 4 (= Bd. II., 1) S. 85 u. Taf. III.

Peterskirche zu Rom camisias albas sigillatas (mit kleinen Figuren=Sigillen verziert), holosericas (ganz aus Seide) cum chrysoclavio (mit einem Goldstreifen, einer Goldbordure) zum Geschenke gemacht habe. — Auch waren am untern Theile der obengenannten Albe des hl. Gerard Stücke des kostbarsten Stoffes angenäht, Papst Viktor III. aber, früher Abt Desiderius von Monte Cassino, verehrte im Jahre 1087 diesem Kloster zwei große (lange und weite) goldverzierte Alben sammt Amikten, und sieben weitere seidene Alben (camisios magnos deauratos cum amictis suis duos, et alios de sericis septem). Daß camisia und alba als Synonima gebraucht werden, haben wir schon oben von Amalarius von Metz erfahren, wie denn schon lange vor ihm auch der heilige Hieronymus die ποδήρης (des jüd. Priesters) als camisia bezeichnete. Ob die Vermuthung Isidors von Sevilla, daß der Ausdruck camisia von einem zu seiner Zeit noch in Spanien erhaltenen lateinischen Worte cama = Lager oder Bett, abzuleiten und unter camisia zunächst das Gewand zu verstehen sei, in dem man sich zu Bette legte, lassen wir dahingestellt sein [1]). Eine prachtvolle Albe, von der Kaiserin Agnes, Mutter Heinrichs IV., gestiftet, beschreibt Leo in seiner Geschichte des Klosters Monte Cassino [2]), und auch Papst Innocenz III. spricht von der Verzierung der Alben: quod autem aurifrigium (Goldbordüre) habet et gemmata est in diversis locis et variis operibus ad decorem, illud insinuat, quod Propheta dicit in Psalmo: *astitit regina a dextris tuis in vestitu deaurato, circumdata varietate* [3]). Auch erwähnt die St. Gallerchronik unter andern Prachtgewändern einer Albe, auf der die Fabel von der Hochzeit der Philologie mit Merkur nach Marcianus Capella gestickt war [4]).

Besonders üblich wurde es, den Saum der Albe unten bei den Füßen, an den Aermeln und am Hals zu verzieren, und schon im neunten Jahrhundert begegnen uns Alben mit gestickten Säumen.

---

1) Isidor, Etymolog. lib. XIX. c. 22. Vgl. Du Cange, s. v. camisia.

2) Siehe unten meine Abhandlung über Kirchengewänder aus dem 11. Jahrhundert.

3) De sacro altaris myst. lib. I. c. 51.

4) Du Cange, s. v. Alba. Das Werk des Marcianus Capella, eines Afrikaners aus dem 5. Jahrhundert, über die sieben freien Künste mit dem allegorischen Roman de nuptiis Philologiae et Mercurii wurde in den Klosterschulen vielfach als Lehrbuch gebraucht und in St. Gallen ums Jahr 1000 von Notker Labeo ins Deutsche übersetzt.

Gewöhnlich wurden an diesen Enden Streifen, clavi, aufgenäht, aus Purpurstoff (dibaphon) oder aus Goldstoff (chrysoclavus) oder mit Stickerei (vestes sigillatae). Historische Belege dafür gibt das unmittelbar Vorausgegangene. Ein solcher Saum hieß auch *lorum* (lorum = Riemen, Streif), und da oft mehrere solcher Säume über einander angebracht waren, so kamen Albae monolores, dilores, trilores etc. vor. Diese Streifen waren nur aufgenäht, damit sie beim Waschen abgenommen werden konnten [1]. An die Stelle dieser Saumverzierungen sind seit dem 16. Jahrhundert die Spitzen und Kanten getreten, zunächst die ächten, edlen und kräftigen Brabanter, nachher alle Nachahmungen und Bastarden derselben bis zu den elendesten baumwollenen Tüllspitzen herab. Was an innerer Güte und an Schönheit mangelte, wollte man dabei oft durch geschmacklose Breite oder Höhe ersetzen. Eine zweite Hauptzierde der Alben bestand vom 11. bis 17. Jahrhundert in der sogenannten parura oder paratura, von parare = schmücken, im französischen la parure. Eine solche Parura war ein gewöhnlich farbig gesticktes Quadrat, oder längliches Viereck von ½ bis 1 Schuh, an vier Punkten der Albe aufgenäht: vorn, hinten, und auf jedem Arme, so daß diese vier Parurä in Verbindung mit der sichtbaren Stickerei auf dem Amiktus fünf hervorragende Punkte bildeten und als Symbol der fünf Wunden Christi gebraucht wurden, weßhalb sie auch plagulae (von plaga = Wunde) hießen [2]. Noch jetzt zeigen uns unendlich viele Bilder aus dem Mittelalter Alben mit diesen Paruren, so unsere Fig. 3 auf Taf. I. Auch an der Mantia der russischen Geistlichen finden sich vier verzierte Quadratstücke, wie wir aus der Abbildung auf S. XXXII des Euchologion's von Rajewsky, Wien 1861, Thl. I. ersehen. — Für Wiederherstellung dieser Art von Albenverzierung plaidirte jüngst ein Anonymus im dritten Heft von Bd. XII. des Kirchenschmucks (von Laib und Schwarz), wo auch in Beilage I. eine Parura in Farbendruck mitgetheilt ist. — Die mystische Bedeutung der Albe gibt schon Innocenz III. sehr schön an in den Worten: Alba — novitatem vitae significat, quam Christus et habuit et docuit et tribuit in baptismo [3]. Zugleich faßt er sie (ibid.) als Gegensatz zu dem Kleide aus Thierfellen, womit Adam nach der Sünde angethan wurde. In

1) Kirchenschmuck, Jahrg. II. Heft 7. S. 10.

2) Kirchenschmuck, a. a. O.

3) De sacro altaris mysterio lib. I. c. 36. bei Migne, Patres lat. T. 217. p. 787.

der Hauptsache dieselbe Symbolisirung enthält noch heute das bei Anziehung der Albe vorgeschriebene Gebet: **Dealba me Domine et munda cor meum, ut in sanguine agni dealbatus gaudiis perfruar sempiternis.** Im Allgemeinen fehlt den Griechen die Albe. Der Diakon z. B. zieht sein Sticharion d. i. seine Dalmatik unmittelbar über die **Rjassa**, welche unserer Soutane entspricht. Nur der Priester trägt über der **Rjassa** und unter dem Phelonion (= **Casula**) ein Gewand, das zwar ebenfalls Sticharion heißt, aber unserer Albe entspricht. Das Nähere unten.

Mit der Alba ungefähr dieselbe Form hatte das **Superpellicium**, jetzt Chorhemd oder Chorrock genannt. Seit Beginn des Mittelalters begegnet uns die Sitte, daß Cleriker, namentlich Mönche, Pelzkleider, Pelztalare trugen. So verordnete schon die große Aachner Synode i. J. 817 c. 22, daß jedem Mönche zwei bis an die Knöchel reichende Pelzröcke (**pelliciae**) gegeben werden müßten [1]. Daß auch der um dieselbe Zeit lebende sehr berühmte Abt Benedikt von Aniane, der Restaurator des Mönchthums, Pelzkleider trug, erfahren wir von seinem Biographen Ardo bei **Du Cange s. v.** *pellicea.* Ebendaselbst theilt Du Cange auch eine Stelle aus den alten Statuten des Klosters St. Martialis zu Limoges mit, wornach die Mönche in jedem zweiten Jahre neue Pelzröcke erhalten sollten. Die lange Dauer des Chordienstes in kalten feuchten Kirchen scheint solche Pelztalare wünschenswerth gemacht zu haben. Bald gesellte sich aber auch der Luxus hinzu, und schon die Londner Synode vom Jahre 1117 fand sich veranlaßt, c. 12 zu verordnen: „keine Aebtissin oder Canonissin darf theurere Kleider tragen, als von Lamm- oder Katzenpelz [2].“ Auch in der Londner Synode des Jahres 1200 kommen diese Pelzröcke wieder vor, unter dem Titel **coopertoria**, und es wird daselbst c. 24 bestimmt, daß die schwarzen Mönche (Benediktiner) und die Canoniker, und ebenso die schwarzen Nonnen (Benediktinerinnen) keine andern **coopertoria** tragen dürften, als schwarze oder weiße, mit Lamm-, Katzen- oder Fuchspelzen [3]. Ueber diese **pelliciae** wurde dann während des Chor- oder Gottesdienstes wieder ein weißes linnenes Gewand gelegt, wahrscheinlich des größern Decorums wegen, und dieses hieß ***super*pellicium**. Wann dasselbe eingeführt worden sei, ist unbekannt. Durandus in seinem **rationale divinorum officiorum** (v. J. 1286)

1) Vgl. meine Conciliengeschichte Bd. IV. S. 24.
2) S. meine Conciliengeschichte Bd. V. S. 356.
3) Conciliengesch. Bd. V. S. 704.

schreibt: schon in alten Zeiten (antiquitus) seien linnene Superpellicien über die Pelztuniken angezogen worden, und in manchen Kirchen geschehe dieß annoch. War aber einmal für dies weiße Gewand der Terminus superpellicium in Gebrauch, so blieb er auch dann, als die Pelztalare außer Uebung kamen; ja man urgirte die etymologische Bedeutung des Wortes so wenig, daß die Akten einer Londner Synode v. J. 1237 sagen konnten: der päpstliche Legat habe über dem Superpellicium eine pelzgefütterte Chorkappe (Pluviale) getragen [1]). Die älteste mir bekannte Stelle, die des Superpelliciums erwähnt, ist der dritte Canon einer spanischen Synode zu Coyaca, Diöcese Oviedo, im Jahre 1050. Hier werden die priesterlichen Gewänder aufgeführt und als erstes derselben das superpelitium genannt. Dann erst folgen amictus, alba, cinctorium, stola, manipulum, casula [2]). Aus dieser Stelle erhellt zugleich, daß bereits damals, im 11. Jahrhundert, die Sitte herrschte, zunächst über die gewöhnlichen Kleider das Chorhemd, und dann erst den Amikt und die Albe anzuziehen, wie solches in den römischen Ordines wiederholt ausgesprochen und auch in den Rubriken des Missals als erwünschlich bezeichnet wird (Ritus servandus in celebratione missae I, 2). Zwei Menschenalter nach der Synode von Coyaca erwähnte Wilhelm von Malmesbury der cappae (Chormäntel) und superpellicia der Canoniker [3]), und wieder etwas später verordnete die Trierer Synode i. J. 1227, daß in Zukunft alle Priester in schwarzen runden Kappen (d. i. in ärmellosen halbkreisförmig geschnittenen Mänteln, wie noch jetzt die schwarzen Mäntel der Geistlichen) oder mit Superpellicium und Stola bei der Diöcesansynode erscheinen müßten [4]). Auch glaube ich in dem ersten Canon der Synode von Montpellier i. J. 1215: „daß die Bischöfe, wenn sie zu Fuß ausgehen oder auch zu Haus Fremde empfangen, stets mit dem Talar und linnenem camisium bekleidet sein müßten“, unter camisium nichts Anderes als das Superpellicium verstehen zu sollen [5]). Daß dieses ehemals bis auf die Knöchel herabreichte, erfahren wir von Bischof Stephan Tournay, der ums Jahr 1180 dem Cardinal Albinus

1) Conciliengeschichte Bd. V. S. 985.

2) S. meine Conciliengeschichte Bd. IV. S. 717.

3) Du Cange, l. c. s. v. Superpellicium.

4) Mansi, Collect. Concil. T. XXIII. p. 25. Harzheim, Conc. German. T. III. p. 526. Vgl. meine Conciliengesch. Bd. V. S. 840.

5) Conciliengesch. Bd. V. S. 763.

ein Superpellicium schickte und es als novum, candidum et *talare* bezeichnete (ep. 123). Ebenso bestimmten die Statuten des Stiftes St. Viktor zu Paris, daß das Superpellicium eine Hand breit vom Boden abstehen, und seine Aermel nicht mehr als zwei Handbreiten über die Finger vorhängen dürften [1]). Etwas kürzere Superpellicien begegnen uns schon im fünfzehnten Jahrhundert, indem die Basler Synode in ihrer 20. Sitzung c. 3 zu verordnen für nöthig fand, daß die Canoniker an den Kathedral- und Collegiatkirchen den Chor halten mußten cum tunica talari ac superpelliciis mundis, *ultra medias tibias longis* (über die Mitte des Schienbeins herabgehend), vel cappis juxta temporum ac regionum diversitatem [2]). Doch treffen wir auch später noch sehr lange Superpellicien, so die beiden, welche Dr. Bock im Kirchenschmuck (Jahrg. II. Hft. 10. S. 57 ff. u. Jahrg. III. Hft. 1. S. 11) beschrieben hat. Das eine soll Kaiser Maximilian I. getragen haben, als er gegen Ende des 15. Jahrhunderts eine Wallfahrt zum Grabe des hl. Willibrord in Echternach bei Luxemburg machte und längere Zeit in der Abtei Echternach verweilte. Wie dies sehr häufig vorkam, nahm er dabei am Chorgebete der Mönche Theil, aber in einem Chorhemd, wie dies auch andere Laien anziehen mußten, wenn sie den Chor besuchen wollten. Haben ja noch jetzt die laikalen Sänger in Superpellicien auf dem Chor zu erscheinen. Das andere von Dr. Bock beschriebene Superpellicium stammt ebenfalls aus dem Ende des 15. Jahrhunderts (nicht des 13., wie im Kirchenschmuck III., 1. S. 11 in der Ueberschrift wohl nur durch Druckfehler angegeben ist), und gehörte einem Ritter von Hopfgarten, der mit Churfürst Friedrich dem Weisen von Sachsen eine Wallfahrt nach Jerusalem machte, und in diesem Gewande am heiligen Grab zum Ritter geschlagen wurde. Von dem Maximilian'schen Superpellicium ist im Kirchenschmucke (Jahrg. II.) eine Abbildung in Farbendruck gegeben. Daß die Chorhemden später noch mehr abgekürzt wurden, als die Basler Synode zugeben will, bemerkte schon vor fast 200 Jahren Cardinal Bona [3]).

Die Form der Superpellicien war wohl von jeher in den verschiedenen Gegenden und Mönchsorden verschieden, dagegen wissen die Alten, Durandus und Andere, nichts von einem Form-Unterschied

---

1) Beide Stellen bei Du Cange, s. v. Superpellicium.

2) Harduin, Coll. Conc. T. VIII. p. 1197.

3) Rerum liturg. lib. I. c. 24, 20.

zwischen den Superpellicien der Prälaten und der gewöhnlichen Priester. Der Erzbischof trug, wie wir aus Du Cange sehen, das superpellicium sacerdotale, wie jeder andere Priester. Die Hauptformen, welche uns seit dem 15. Jahrhundert begegnen, sind a) das Rochetum von roccus (das Röckchen) oder camisia Romana, mit engen Aermeln, das allmählich von Italien aus auch anderwärts Eingang fand, und als Prärogative der höhern Geistlichkeit betrachtet wurde, so daß noch jetzt in vielen Gegenden die gewöhnlichen Cleriker dasselbe nicht tragen dürfen. Dieser Unterschied wird auch im römischen Missale als bestehend vorausgesetzt, wenn es in den vorausgestellten Vorschriften unter dem Titel Ritus servandus in celebratione Missae I, 2 heißt: „der messelesende Priester soll, wenn er ein Säcularprälat ist, die Meßkleider (Alba rc.) über sein Rochetum, der Regularprälat und der gewöhnliche Säcularpriester aber dieselben über das Superpellicium, in dessen Ermanglung über die sonstigen Kleider anziehen" (induit se, si sit praelatus saecularis, supra rochettum; si sit praelatus regularis vel alius sacerdos saecularis, supra superpellicium, si commode haberi possit; alioquin sine eo supra vestes communes. Vgl. Gavantus a. h. l. p. 129 ed. Ven. 1749). b) Das Chorhemd der alten Form, mit weiten Aermeln, blieb dem übrigen Clerus. c) In andern Gegenden und Orden trug man Chorhemden ohne Aermel, welche wie ein breites Scapulier (etwa wie zwei Flügel unseres Chorrocks) vorn und hinten herabhingen, und an der Seite theilweise offen waren (so noch jetzt die Carthäuser). d) Oder man trug auch nur schmale Streifen, den Scapulieren noch mehr ähnlich, woraus die weißen Bänder der Lateranensischen Chorherren (wie ich sie in östreichischen Stiften sah) entstanden sind. Schon Buschius beschreibt diese letztere Weise unter dem Namen Scorlitium bei Du Cange s. v. superpellicium.

Noch im 16ten Jahrhundert waren die Chorhemden meist ohne Spitzen, dagegen wurden sie, da sie sehr weit waren, oft künstlich in Falten gelegt, wie noch bei uns und anderwärts. Nicht selten brachte man auch Stickereien an, ähnlich wie bei dem obenerwähnten Chorhemde des Kaisers Maximilian. Seit dem 17ten Jahrhundert aber wurde es üblich, die Superpellicien mit Spitzen zu schmücken, zum Theil so excessiv und unästhetisch, daß der übrige Stoff von den Spitzen fast völlig verdrängt wurde. Die Anwendung von Baum=

wolle zu den Chorhemden und ihren Spitzen ist liturgisch verboten [1]).

Mit den Superpellicien werden häufig die cottae oder cotti (cotae und coti) identificirt. Diese cotae begegnen uns schon im 9ten Jahrhundert, in c. 6 der Synode von Metz v. J. 888 [2]). Sie werden hier mit den mantelli zusammengestellt, und als Laienkleidung den Geistlichen verboten, falls nicht eine cappa (Chormantel) darüber getragen werde. Dasselbe sagt die Mainzer Synode, deren Regino (I, 335) und Burchard von Worms (lib. II, 208) in ihren Canonensammlungen gedenken. Im 13ten Jahrhundert aber sehen wir cotae und superpellicia bereits als identisch genommen [3]), und auch der 14te Ordo Romanus sagt c. 48: der Caplan des Papstes müsse ein superpellicium seu cottam tragen. Noch jetzt ist in Italien der Ausdruck cotta im Sinne von Chorhemd ganz allgemein üblich.

Bei langen und weiten Gewändern ist der Gürtel (cingulum, balteus, ζώνη) ein so nothwendiges, sich von selbst ergebendes Gewandstück, daß wir ihn schon in den ältesten Zeiten bei Juden und Heiden finden. Ueber den Gürtel des jüdischen Priesters (אַבְנֵט) gibt uns II Mos. 28, 4. 39. 29, 8 und 39, 28 nähere Auskunft. Er war 3—4 Finger breit, etwa 30 Ellen lang, aus Byssus gefertigt und verziert. Ob der Gürtel von den Juden und Phönizier zu den Griechen und Römern gekommen, oder auch bei diesen selbstständig entstanden sei, mag dahin gestellt bleiben; gewiß ist, daß sich zur Zeit Christi und der Apostel alle bekannten Völker dieses Gewandstücks bedienten, und zwar der Sklave wie der Kaiser und der Mann wie das Weib. Natürlich waren die Gürtel bei den Einen sehr einfach, bei Andern kostbar, mit Gold und Edelsteinen verziert. Daß Johannes der Täufer einen ledernen Gürtel um die Lenden trug, sagt uns Matthäus 3, 4. — Auch die Gläubigen der Urkirche bedurften nothwendig des Gürtels sowohl bei ihren Kirchen- als Profangewändern, und wenn wir bedenken, daß die Kirchenväter in hohem Grade gegen allen Luxus eiferten, so wird es uns von selbst wahrscheinlich, daß die alten Christen bei der liturgischen Kleidung nur einfache, prunklose Gürtel gebraucht haben werden. Anders mag es im Privatleben mancher Laien gewesen sein, da hier, wie wir von Tertullian und Clemens von Alexandrien wissen, trotz aller Mah-

1) Kirchenschmuck, Jahrg. I. Hft. 2.
2) Harduin, T. VI. P. I. p. 411.
3) Die Belege bei Du Cange, s. v. Cota.

nung und Warnung vielfacher, zum Theil großer und thörichter Luxus nicht ausgerottet werden konnte (s. Bd. I. S. 23 ff.). Als übrigens vom 3ten Jahrhundert an die Kirchen reicher und ihre Paramente prachtvoller wurden, blieb dieß natürlich nicht ohne Einfluß auch auf den Gürtel; doch begegnen uns erst vom Beginn des Mittelalters an Beispiele von kostbaren Gürteln zu liturgischem Gebrauche. So erwähnt der römische Bibliothekar Anastasius im 9ten Jahrhundert der murenae und murenulae, und es sind dieß wohl nichts anders als runde schlangenartige Gürtel von Gold und Edelsteinen, der Form nach einer Muräne oder einem Aale ähnlich. Außerdem begegnen uns Cingula aus Gold, semicinctia auro variegata, und Zonae literatae d. i. Gürtel mit eingewobenen Buchstaben und Worten [1]). — Im außerliturgischen Gebrauch jedoch sollte sich der Cleriker keiner so kostbaren Gürtel bedienen. So verordnete das 12te allgemeine Concil c. 16: „die Geistlichen dürfen keine mit Gold oder Silber verzierten Gürtel tragen" [2]). Eine Synode zu Avignon i. J. 1209 untersagte ihnen alle seidenen Gewänder überhaupt, die Trierer v. J. 1227 aber bestimmte, daß das Cingulum stets vom Superpellicium bedeckt sein müsse [3]). Offenbar sollte diese Verhüllung ein Radikalheilmittel gegen luxuriöse Cingula sein. Dennoch konnten dieselben nicht ausgerottet werden, und waren namentlich bei Prälaten nicht selten [4]), obgleich die Congregatio rituum am 20. Jan. 1701 erklärte: sacerdotes in sacrificio missae congruentius utuntur cingulo lineo quam serico. — Daß das Cingulum entweder weiß oder von der Farbe der Casula sein muß, ersehen wir aus einer andern Verordnung der Congregatio rituum v. 8. Juli 1709: Cingulum sacerdotale potest esse coloris paramentorum [5]). — War im A. T. die Umgürtung ein Zeichen der Stärke, so im N. T. ein Symbol der Keuschheit, wie aus dem Gebete bei Anlegung des Cingulums erhellt: praecinge me Domine cingulo castitatis et extingue in lumbis meis humorem libidinis, ut maneat in me virtus continentiae et castitatis.

Natürlich haben auch die Griechen das Cingulum unter ihre

---

1) Bock, liturg. Gewänder, Liefg. 4. S. 51 u. 57, und unten meine Abhandlung über Kirchengewänder aus dem 11. Jahrh.

2) S. meine Conciliengesch. Bd. V. S. 792.

3) Conciliengesch. Bd. V. S. 751 u. 845.

4) Bock, liturg. Gew. Bd. I. S. 344.

5) Kirchenschmuck von Laib und Schwarz, Jahrg. V. S. 76.

liturgischen Gewänder aufgenommen, aber dasselbe ist weniger lang, dagegen breiter als das unsrige, und viel reicher geschmückt [1]).

Vom Cingulum verschieden ist das Succinctorium oder subcinctorium, welches Innocenz III. wiederholt als ein besonderes nur den Bischöfen zustehendes Gewandstück aufführt, mit der Bemerkung: wenn das cingulum oder die zona die continentia andeute, so symbolisire das succinctorium die abstinentia (de sacro altaris myst. I, 10 und 52). Schon fast hundert Jahre früher schrieb Hugo von St. Viktor über dieses Untercingulum: per subcingulum, quod perizoma vel cinctorium dicitur, eleemosynarum studium significatur (de sacram. lib. I, 49). Er fügt bei: dasselbe werde gedoppelt aufgehängt (duplicatum suspenditur); was dieses aber heißen soll, erfahren wir aus dem 14ten römischen Ordo, der von dem subcinctorium sagt: habet similitudinem manipuli et dependere debet a cingulo in sinistra parte. Eine Verwandtschaft damit hat wohl das ἐπιγονάτιον oder ὑπογονάτιον der Griechen, ein viereckiges taschenartiges Zierstück, das an der rechten Seite vom Gürtel herabhängt, aber nur von den Bischöfen und andern höhern Geistlichen getragen werden darf. Bei den Bischöfen ist es rautenförmig ◇, bei den Erzpriestern rc. hat es die Form eines gewöhnlichen Vierecks □, und bedeutet das geistliche Schwert, womit der Priester Hölle und Dämonen bekämpfen soll [2]), s. Taf. II. Fig. 12 und 13.

Die erste Erwähnung des Manipels (manipulus, mappula, sindon, sudarium, fanon) will man nach dem Vorgange des Cardinals Bona gewöhnlich bei Gregor d. Gr. finden, der mit dem Erzbischof Johannes von Ravenna darüber correspondirte, weil die Cleriker letzterer Stadt sich der mappulae zu bedienen angefangen hatten, die bisher nur der römischen Geistlichkeit zustanden. Auch Binterim wollte im 4ten Bande seiner Denkwürdigkeiten (Thl. I. S. 204) in diesen mappulis unsern Manipel erkennen, hat jedoch später diesen Irrthum zurückgenommen und dargethan, daß es sich hier um eine Art tragbarer Baldachine handle, deren Gebrauch sich die Cleriker von Ravenna vindicirt hätten (Bd. VII. Thl. III. S. 359 ff.). Dieser letztern Ansicht trat auch der wohlunterrichtete Correspondent des Kirchenschmucks (Jahrg. IV. Hft. 5. S. 72) bei, und wir können

---

1) Rajewsky, Euchologion rc. Thl. I. S. XXVIII.

2) Goar, Eucholog. Graecorum p. 111 sq. E. v. Muralt, Lexikon der morgenl. Kirche S. 28. Rajewsky, Euchlog. Thl. I. S. XXVIII.

in der That den Gebrauch des Manipels nicht über das achte Jahrhundert hinauf verfolgen. Die berühmte Mosaik zu S. Vitale in Ravenna z. B., die aus dem sechsten Jahrhundert stammt, stellt den Erzbischof Maximian und seine Cleriker noch ohne Manipel dar (s. unsere Taf. I. Fig. 1), und auch die Cleriker auf den Miniaturen des römischen Pontifikalbuchs aus dem 9ten Jahrhundert (bei Agincourt, Malerci Taf. 37 u. 38) haben noch keine Manipeln. Vom 8ten und 9ten Jahrhundert an aber begegnet uns der Manipel wiederholt. Mabillon berichtet von einer Schenkung aus dem Jahre 781, in welcher außer zahlreichen andern Paramenten auch quinque manipuli erwähnt werden (Annales O. S. B. l. 25 c. 53), und Martene theilt eine auf Befehl Carls d. Gr. gefertigte Abschrift des ambrosianischen Missales mit, das schon ein Gebet bei Anziehung des Manipels enthält: da Domine manipulum in manibus meis ad extergendas cordis et corporis mei sordes, ut sine pollutione tibi Domino ministrare merear. Man sieht hieraus deutlich, daß der Manipel ein an der Hand (daher der Name) getragenes Tuch war, um den Leib rein zu halten, vornehmlich den Schweiß des Kopfes oder die Feuchtigkeit der Augen abzutrocknen. Etwas später i. J. 889 verordnete Bischof Riculf von Soissons, daß jede Kirche wenigstens zwei cinctoria (Gürtel) und totidem mappulas nitidas, d. h. hübsche Tüchlein haben müsse [1]; im 10ten Jahrhundert aber schrieb Bischof Ratherius: „Keiner darf Messe lesen ohne Amikt, Alba, Stola, fanone und planeta [2]). Unter planeta ist, wie wir sehen werden, das Meßgewand κατ' ἐξοχήν, die Casula, zu verstehen, der Ausdruck fanon aber, in der Bedeutung von Tuch, vom gothischen fana stammend, und mit dem lateinischen pannus und dem griechischen πῆνος (Gewebe) verwandt, geht durch alle Jahrhunderte der alt- und mittelhochdeutschen Sprache hindurch, und existirt, in engere Bedeutung gefaßt, noch jetzt im Neuhochdeutschen in dem Wort: Fahne. Ganz bezeichnend aber übersetzen die mittelalterlichen Vokabularien den kirchlichen Terminus manipulus oder manipula mit Hantfan oder Hantvan, so der vocabularius rerum von Klosterneuburg (Handschr. Nr. 1089), herausgegeben von Mone (Anzeiger für Kunde der deutschen Vorzeit, Jahrg. VIII. S. 250) und der vocabularius optimus, edirt von Wackernagel

1) Harduin, Coll. Concil. T. VI. P. I. p. 415.

2) Binterim, deutsche Concil. Bd. III. S. 325. Kirchenschmuck, Jahrg. IV. Hft. 5. S. 72.

(Basel 1847. XV, 9); beide aus dem Anfange des 15ten Jahrhunderts stammend [1]).

Schon frühzeitig scheint jedoch das Schweißtuch in ein Ziergewand übergegangen zu sein, denn schon i. J. 908 soll Bischof Adalbero von Augsburg am Grabe des hl. Gallus unter andern Kostbarkeiten auch einen golddurchwirkten Manipel geopfert haben [2]), und noch früher zeigt ein i. J. 835 gefertigter aus Erz getriebener Altarschmuck in der Basilika des hl. Ambrosius zu Mailand vier Figuren von Heiligen, welche an ihren linken Armen (vorn am Handgelenke) Ziermanipeln tragen, in der Form den nachmaligen gothischen schon ziemlich ähnlich [3]). Aehnlich verhält es sich mit den Bildern in Fig. 2. 4. 5. 7 u. 8 unserer Taf. I, wo Stolen und Manipeln aus dem 9ten und 11ten Jahrhundert dargestellt sind. Daß die spanische Synode zu Coyaca i. J. 1050 auch den Manipel unter den priesterlichen Gewändern aufführe, haben wir schon oben gesehen; die Synode zu Poitiers aber, i. J. 1100, verordnet: „kein Mönch darf den Manipel tragen, wenn er nicht Subdiakon ist [4])." Früher nämlich scheint der Manipel für ein ebenso allgemeines Gewand gegolten zu haben, wie die Alba, so daß nicht nur die niedern Cleriker und die Mönche, sondern auch Laien (im Chor) das eine und andere trugen. So schreibt Lanfrank (lib. I. ep. 13): **Plerique autumnant, Manipulum esse commune ornamentum omnium, sicut et Albam; nam et in coenobiis monachorum etiam laici, cum Albis induuntur, ex aliqua patrum institutione solent ferre Manipulum** [5]), und ein von Baluze in seiner Ausgabe der fränkischen Capitularien (T. II. p. 1276) mitgetheiltes Bild stellt alle die Mönche, die Carl dem Kahlen eine **biblia sacra** überreichten, als mit Manipeln geziert dar [6]). Ja eine Pacemtafel aus dem 10. Jahrhundert bei v. Hefner-Alteneck (Trachten des Mittelalters Bd. I. Taf. 95) zeigt sogar den König Herodes mit einem Manipel.

---

1) Vgl. Graff, althochdeutsch. Sprachschatz, Bd. III. S. 520 f. Benecke, Müller u. Zarncke, mittelhochdeutsch. Wörterbuch Bd. III. S. 235. Grimm, deutsch. Wörterbuch Bd. III. S. 1241.

2) Braun, Gesch. der Bischöfe von Augsburg, Bd. I. S. 167. Kirchenschmuck, Jahrg. II. Hft. 10. S. 62.

3) Abgebildet bei Agincourt, Denkmäler der Sculptur, Taf. XXVI. B. oben, in den innern Feldern.

4) Conciliengesch. Bd. V. S. 235.

5) Bei **Du Cange, s. v. manipulus.**

6) Kirchenschmuck, Jahrg. IV. Hft. 5. S. 73.

Wie bemerkt, begegnen uns seit dem Jahre 900, also überhaupt bald nach Einführung des Gewandstücks, golddurchwirkte Manipeln, so unter den oben angeführten Weihegeschenken des Bischofs Adalbero von Augsburg vom Jahre 906. Und ganz um dieselbe Zeit verfügte der Bischof Riculf von Elne in Frankreich in seinem Testamente über 6 Manipel cum auro, von denen einer mit Glöckchen (cum tintinabulis) versehen war [1]), und auch der Priester des 9ten Jahrhunderts in unserer Fig. 2 (Taf. I) scheint solche Röllchen am Manipel und an der Stola getragen zu haben. Es war dieß offenbar eine im Mittelalter entstandene Nachahmung der Glöckchen oder Rollen am Meil des jüdischen Hohenpriesters. Aber ungeachtet aller dieser Verzierungen muß der Manipel damals noch aus weichem Stoffe bestanden und seinem ursprünglichen Zwecke entsprochen haben, denn noch ums Jahr 1100 schreibt Ivo von Chartres: in sinistra manu ponitur quaedam mappulla, quae saepe fluentem oculorum pituitatem tergat et oculorum lippitudinem removeat [2]). Ueber die Länge, die der Manipel ehemals hatte, belehrt uns ein Statut der Lütticher Kirche vom Jahre 1287. Hiernach sollte er vom Arm an 2 Fuß messen, also etwas länger sein, als er jetzt ist. — Da ehemals die Casula den ganzen Leib, auch die Arme des Priesters bedeckte, so lag es für diesen nahe, das Schweißtuch erst dann zu nehmen, wenn er die Arme frei bekam, d. i. wenn die Casula nach dem Confiteor aufgerollt wurde. Zur Erinnerung hieran wird der Manipel auch jetzt noch in der Pontifikalmesse erst nach dem Confiteor angezogen. Der Priester dagegen bekleidet sich damit schon in der Sakristei, sprechend: merear Domine portare manipulum fletus et doloris, ut cum exultatione recipiam mercedem laboris. Es ist dies offenbar eine Hinweisung darauf, daß der Manipel einst zum Abtrocknen des Schweißes der Stirne und der Feuchtigkeit der Augen dienen sollte. Wann das weiche Schweißtuch in das jetzige steife Ziergewand, aus demselben Stoffe wie die Casula, übergegangen sei, läßt sich nicht bestimmen, um so weniger, als diese Veränderung höchst wahrscheinlich nur allmählich, und in verschiedenen Gegenden zu verschiedenen Zeiten erfolgte.

Die Griechen haben keinen Manipel, dagegen tragen ihre Priester und Diakonen die Epimanikien oder Aermelhalter, um das

1) Du Cange, s. v. Manipulus.

2) De signif. indument. sacerd.

Sticharion an Handgelenken festzuhalten [1]). Weiteres darüber wird sich unten finden.

Das fünfte Gewandstück, womit sich nach der jetzigen Praxis der celebrirende Priester schmückt, ist die Stola, ein etwa drei Zoll breiter und etwa 10 Schuhe langer Streifen aus demselben meist edlen Stoffe wie die Casula gefertigt. Er wird so um den Hals gelegt, daß seine Mitte in den Nacken zu liegen kommt, das Uebrige aber in Form zweier langen Bänder über Brust und Leib herabhängt. Bei der Messe des Priesters werden diese beiden Flügel der Stola über der Brust in Kreuzesform übereinander gelegt, der Bischof dagegen, der ohnehin schon ein Kreuz, das Pectorale, auf der Brust trägt, läßt sie auch während der Messe parallel herabhängen, und gerade so auch der Priester außerhalb der Messe. Da die Stola bei allen eigentlich priesterlichen Verrichtungen getragen werden muß, so entstanden hieraus die Begriffe und Termini jura stolae und Stolgebühren; und wenn auch dem Diakon bei gewissen Funktionen das Tragen der Stola erlaubt ist, so muß er sie doch in anderer Weise als der Priester, nicht um den Hals, sondern auf die linke Schulter legen, und von da an die rechte Hüfte ziehen, wo die beiden Flügel zusammenkommen und verbunden werden.

Nach dem griechischen Sprachgebrauch verstand man wie schon im heidnischen Alterthum so auch zu den Zeiten Christi unter **στολή** (von **στέλλω**, pono, orno) jedes Kleid, die Ausrüstung und Schmückung des Leibs mit Gewandstücken überhaupt, und sprach darum von einer **Περσική** und **Μεδική**, aber auch von einer **ἱππική** und **πτωχική στολή** (Stephan. Thes. a. h. v. und Xenoph. Cyrop. I. 4. 26. II. 4. 1). Die Stola war also sowenig Ehrenkleid, daß man ja auch von einer Bettlerstola redete. Analog damit treffen wir bei den hellenistischen Juden und im N. T. den Ausdruck **στολή** bald im Sinne von Gewand überhaupt, bald in der emphatischen Bedeutung von Prachtgewand, königlichem Gewand, Priestergewand. So kleidete Pharao den Joseph, als er ihn zum Vicekönig erhoben, nach der Version der LXX mit einer *στολὴ βυσσινή* (I. Mos. 41, 42), Joseph aber schenkte seinen Brüdern zwei, dem Benjamin fünf Stolen (I. Mos. 45, 22). Nach dem ersten Buch der Chronik (I. Paralip. 15, 27) war König David mit einer Stola aus Byssus angethan; im ersten Buch der Makkabäer 14, 9 ist von Kriegsstolen, im zwei-

1) Rajewsky, Euchololog. Thl. I. S. XXVII.

ten 3, 15 von priesterlichen Stolen, bei Baruch 5, 1 von Trauerstolen die Rede. Im N. T. erscheint die Stola als Festkleid in der Parabel vom verlornen Sohne (Luk. 15, 22) und in dem Vorwurfe des Herrn, daß die Schriftgelehrten gern ἐν στολαῖς umhergehen und Grüße erwarten (Mark. 12, 38. Luk. 20, 46). Sinn und Zusammenhang verlangen, auch hier an vornehme und kostbare Gewänder zu denken. Aehnlich verhält es sich mit den Stellen Mark. 16, 5 und Offbg. 6, 11. 7, 9. 13, während ebendaselbst 7, 14 u. 22, 14 στολή auch im Sinne eines unschönen und beschmuzten Kleides genommen ist. Nach alledem ist mir nicht zweifelhaft, daß auch die ältesten Christen den Ausdruck στολή in der weitern Bedeutung von Kleid überhaupt gebrauchten, und kann der Vermuthung nicht beitreten, daß nicht die allgemeine griechisch-morgenländische, sondern speziell die römische Stola in der engern Bedeutung des Wortes maßgebend für den Cult geworden sei. Wie wir nämlich schon oben sahen, wurde in Rom nur die Obertunika der ehrbaren Frauen stola genannt, und nur sehr selten wird auch Männern, z. B. den Isispriestern, eine stola beigelegt, vgl. **Apuleji Metamorphos.** XI, 24 [1]). Mir scheint es nun durchaus unwahrscheinlich, daß ein Frauengewand im Cult nachgeahmt worden und von diesem allmählich nichts anderes übrig geblieben sei, als der Zierstreif, welchen der Priester fortan unter dem Titel stola um den Hals geschlungen habe [2]).

Bis ins neunte Jahrhundert begegnet uns bei allen griechischen und lateinischen Schriftstellern der Ausdruck στολή oder stola nur zweimal im Sinne eines Kirchengewands. Zuerst geschieht dieß bei Theodoret (hist. eccl. II, 27), wo der ἱερὰ στολή gedacht wird, welche Kaiser Constantin d. Gr. dem Bischof Makarius von Jerusalem schenkte (S. 154); aber seine Worte deuten auch nicht im Leisesten an, daß damit ein Zierstreif, wie unsere Stola, zu verstehen sei; im Gegentheil müssen wir dabei eher an ein förmliches Gewand

---

1) Wenn Kaiser Mark Aurel in seinem Werke εἰς ἑαυτόν Buch I. n. 7 u. 16. zweimal von Mannskleidern den Ausdruck στολή gebraucht, so ist nicht zu vergessen, daß er griechisch schrieb, und so auch den griechischen Terminus technicus für Toga oder Tunica gebrauchte.

2) Solche Vermuthung stellte Merati auf in seinen Noten zu **Gavantus**, thesaur. rituum T. I. p. 188 ed. Venet. 1749. Ihm folgte **Bock**, liturg. Gewänder Bd. I. S. 437. Bd. II. S. 68 f. Vrgl. **Kirchenschmuck** von **Laib** und **Schwarz**, Jahrg. V. Hft. 4. S. 53.

denken, und zwar an ein Prachtgewand. Der Zweite, der von einer στολὴ spricht, ist der Patriarch Germanus von Cpl. im Anfang des 8ten Jahrhunderts, der in seiner Schrift rerum ecclesiasticarum theoria die στολὴ mit einem Mantel vergleicht, sie für das Hauptgewand (τιμιώτατον) ausgibt, ihre Farbe als roth bezeichnet (Symbol des Todes Christi oder des Purpurmantels, der ihm zum Spott umgelegt wurde), und sie sichtlich mit dem φελώνιον der Griechen identificirt [1]), während er das ὠράριον davon unterscheidet und letzteres so beschreibt, daß seine Aehnlichkeit mit unserer Stola unverkennbar ist [2]).

Der Ausdruck orarium begegnet uns zuerst, und zwar in der Bedeutung eines weltlichen Gewandstücks, bei dem römischen Kaiserhistoriker Trebellius Pollio, dem wir auch die erste Erwähnung der Alba verdanken (S. 167). In dem schon oben von uns citirten Briefe des Kaisers Gallienus, den er c. 17 mittheilt, wird gesagt, daß letzterer dem Claudius vier oraria sarabdena (saraptena = sareptena?) zum Geschenke gemacht habe. Sein Zeitgenosse Vopiscus aber sagt in seiner Biographie Aurelians, an der gleichfalls von uns schon erwähnten Stelle c. 48: dieser Kaiser habe dem römischen Volke drei Geschenke gemacht, tunicas albas manicatas ex diversis provinciis (s. S. 167), et lineas Afras atque Aegyptias puras; ipsumque primum donasse *oraria* populo Romano, quibus uteretur populus ad favorem, d. i. um dem Sieger bei den Spielen oder dem guten Schauspieler im Theater ꝛc. Beifall zuzuwinken. Man gebrauchte sie also, wie noch jetzt oft unsere Taschentücher, und früher selten (kaiserliche Geschenke), wurden sie durch Kaiser Aurelian (270—275 v. Chr.) allgemein eingeführt.

Als Kirchengewand wird das orarium zum erstenmal in c. 22 und 23 des Concils von Laodicea um die Mitte des 4ten Jahrhunderts erwähnt [3]), wo den Subdiakonen, Lektoren und Cantoren das Tragen des Orariums verboten wird [4]). Fast gleichzeitig

---

1) Noch jetzt sehen die Griechen im Phelonion ein Symbol jenes Purpurmantels. Rajewski, a. a. O. S. XXIX.

2) Galland. Biblioth. vett. PP. T. XIII. p. 206 sq.

3) Ueber die Zeit der Abhaltung dieses Concils s. meine Conciliengesch. Bd. I. S. 722 ff.

4) Harduin, T. I. p. 786. Conciliengesch. Bd. I. S. 789. Daß unter ὑπηρέτης der Subdiakon zu verstehen sei, erhellt ganz deutlich aus c. 20 derselben Synode, wo gesagt ist: „der Diakon muß von dem ὑπηρετῶν geehrt werden.

gedenkt wohl auch Chrysostomus dieses Gewandes, wenn er in seiner Homilie vom verlorenen Sohne die Diakonen mit Engeln, und die zarten Leinwandstreifen auf ihrer linken Schulter (λεπταὶ ὀθόναι ἐπὶ τῶν ἀριστερῶν ὤμων) mit den Flügeln der Engel vergleicht. Ebenso werden wir an die Orarien denken müssen, wenn der römische Bibliothekar Anastasius von Papst Zosimus (a. 417) sagt: er habe verordnet, daß die Diakonen ihre linke Seite decken mit pallis linostimis (Linnen im Zettel, Wolle in Einschlag). Es war sonach das Orarium, wie noch jetzt die Stola, ein nur den Priestern und Diakonen zustehendes liturgisches Gewand. Nebenbei blieb es aber noch ein paar Jahrhunderte lang auch ein profanes Gewandstück, und wir haben hier wieder einen Beleg für die Ableitung der liturgischen Gewänder aus der Kleidung des gewöhnlichen Lebens. Ungefähr gleichzeitig mit der Synode von Laodicea spricht der hl. Ambrosius von dem Orarium, womit das Gesicht des Lazarus im Grabe verhüllt gewesen sei [1]). Weiterhin erzählt der hl. Augustin von einem Wunder, das sich zu Viktoria, einem in der Nähe von Hippo Regius gelegenen afrikanischen Städtchen, zugetragen habe. Ein junger Mensch, dem ein Auge ausgerissen war, so daß es sozusagen nur mehr an einem Faden hing und auf die Wange herabgefallen war, wurde durch Gebet geheilt, nachdem man zuvor das Auge in die Augenhöhle zurückversetzt und mit einem Orarium gebunden hatte [2]). Ein ganz ähnliches Wunder berichtet der griechische Kirchenhistoriker Evagrius (h. e. IV, 7), nur sagt er: das ausgelaufene Auge sei τελαμῶσιν gebunden worden. Das Orarium war sonach etwas Aehnliches, wie ein τελαμών d. i. ein Riemen, eine Binde, ein Leinwandstreif. Hieronymus (ep. 52, 9 ad Nepotian.) stellt es mit sudarium zusammen, und daß es mit dem Munde (os) in Beziehung gestanden, erhellt noch mehr aus einem Gesange des Prudentius Clemens (Peristeph. I, 85 sq.). Der Dichter spricht hier (ums Jahr 410) von einem Wunder, das sich beim Tode der Martyrer Emeterius und Chelidonius aus Calahorra in Spanien zugetragen habe [3]). Der Eine habe seinen Ring, der

1) Ambros. de excessu fratris Satyri lib. II. mit dem besondern Titel de resurrectione c. 18, »et facies ejus orario colligata erat.«

2) De civit. Dei. lib. XXII. c. 8. Es ist orario, nicht oratio zu lesen, wie in älteren Ausgaben steht.

3) Sie waren Soldaten der 7. Legion, die in Leon stand, und fanden ihren Tod schon bald nach dem Anfange der Regierung Diocletians, als dieser noch nicht

Andere sein Orarium gleichsam als Vorläufer zum Himmel emporgeschickt und die Luft habe beide Weihegeschenke zum Staunen Aller emporgetragen. Dabei ist von dem Zweiten gesagt: als Pfand für seinen Mund (d. h. daß er Christum nicht verläugne) gab er sein Orarium (hic sui dat pignus oris, ut ferunt, orarium). Man sieht hieraus, daß auch die Laien das Orarium trugen, und daß es eine für den Kopf, namentlich für den Mund (zum Abtrocknen xc.) bestimmte Binde war. Daß man den Martyrern auch die Augen damit verband, erfahren wir aus den Akten des heil. Marcion und Nicander [1]). Dagegen wollen wir uns nicht mit Du Cange auch auf die Akten des hl. Cyprian und der hl. Dorothea berufen, denn die letztern sind kritisch verdächtig und in den besten Handschriften und Ausgaben der cyprianischen Akten lautet die bezügliche Stelle so, daß sie für uns durchaus unbrauchbar ist.

Was Prudentius Clemens über das Orarium des spanischen Martyrers Chelidonius berichtet, wiederholte Gregor von Tours (de gloria martyrum, lib. I, 93), und auch die vier Orarien, welche Papst Gregor d. Gr. zweien Freunden in Constantinopel schickte (epist. lib. VII, 30), scheinen Laien-Orarien gewesen zu sein. Nicht minder waren wohl auch die Orarien, von welchen die Synode von Orleans i. J. 511 spricht, bloße Schweißtücher, denn sie werden hier mit den Schuhen zusammengestellt, und verordnet: „ein Mönch darf im Kloster kein Orarium und keine Schuhe gebrauchen" [2]).

Als liturgisches Gewand treffen wir das Orarium wieder in c. 9 der spanischen Synode zu Braga v. J. 563: „die Diakonen sollen das Orarium nicht unter der Tunika tragen, sondern über der Schulter (sichtbar), weil man sie sonst nicht von den Subdiakonen unterscheidet" [3]). Eine andere spanische Synode, zu Toledo i. J. 633, verordnete c. 28: „wenn ein ungerecht abgesetzter Bischof, Priester oder Diakon als unschuldig erkannt wird, so muß er seinen verlornen Grad wieder am Altare zurückerhalten, und zwar der Bischof durch Empfang des Orariums, des Ringes und Stabes, der Priester durch Empfang des

---

alle Christen vertilgen, wohl aber Heer und Hof von ihnen reinigen wollte. Vgl. Gams, Kirchengeschichte von Spanien, Bd. I. S. 298. Calahorra aber, oder Calaguris, liegt am Ebro und ist Geburtsort Quintilian's.

1) Post haec percussor *orariis* oculis martyrum circumdatis, injecto gladio finem eis dedit martyrii. Ruinart. T. III. p. 280 ed. Aug. Vind. 1803.

2) Harduin, T. II. p. 1011. Conciliengesch. Bd. II. S. 646.

3) Harduin, T. III. p. 351. Conciliengesch. Bd. III. S. 18.

Orariums und der Planeta, der Diakon durch Empfang des Orariums und der Alba", und c. 40: „kein Bischof und Priester, viel weniger der Diakon, darf zwei Orarien tragen. Letzterer soll das Orarium auf der linken Schulter tragen, weil er **orat i. e. praedicat.** Die rechte Seite des Leibs aber muß er frei haben, um ungehindert den Dienst vollziehen zu können" [1]). Ein Menschenalter später erklärte eine neue Synode zu Braga i. J. 675 c. 4: „wie dem Priester bei seiner Weihe das Orarium auf beide Schultern gelegt werde, so solle er auch bei der Messe beide Schultern und den Nacken damit umzäunen, und über der Brust das Orarium in Kreuzform legen" [2]); daß aber der Priester das Orarium nicht blos bei den gottesdienstlichen Funktionen, sondern beständig tragen müsse, als Zeichen seiner priesterlichen Würde, erklärte die Mainzer Reformsynode vom Jahr 813 [3]). Weiterhin wird das Orarium im dritten, fünften, achten, neunten und dreizehnten der **Ordines Romani** erwähnt, und wenn diese auch erst nach Carl d. Gr., zum Theil noch beträchtlich später zusammengestellt sind, so enthalten sie doch Manches, was inhaltlich schon den Zeiten der Päpste Gelasius und Gregor d. Gr. angehört [4]).

Auch bei den Griechen werden die Orarien fortwährend als besondere Ehrenzeichen des Clerus aufgeführt, so z. B. von dem Patriarchen Germanus von Cpl. (715), der ähnlich wie oben Chrysostomus die Orarien der Diakonen mit den Flügeln der Engel vergleicht [5]); Nikolas Paphlago aber erzählt am Schlusse seiner Biographie des hl. Ignatius von Cpl., daß Photius nach seiner Restitution i. J. 877 oder 878 Omophorien und Orarien und andere Insignien der priesterlichen Würde geweiht und vertheilt habe [6]). Kurz zuvor hatte Patriarch Ignatius i. J. 871 dem Papste Hadrian I. ein goldverziertes Orarium zum Geschenke gemacht [7]), und es liegt bei dem ausschließlichen Gebrauch des Terminus *ὠράριον* von Seite der Griechen die Vermuthung nahe, daß die hierarchische Stola (*ἱεραρχικὴ στολή*)

1) Harduin, T. III. p. 586 u. 588. Conciliengesch. Bd. III. S. 75.

2) Harduin, T. III. p. 1034. Conciliengesch. Bd. III. S. 107.

3) Harduin, T. IV. p. 1014. Conciliengesch. Bd. III. S. 710.

4) Bei Mabillon, Museum ital. T. II. u. Migne, Opp. Gregorii M. T. IV. p. 988 sq. Vgl. Meckel's Abhdlg. in der Tüb. theolog. Quartalsch. 1862 Hft. 1.

5) Galland. l. c. T. XIII. p. 206.

6) Harduin, T. V. p. 1007. Conciliengesch. Bd. IV. S. 436.

7) Harduin, l. c. p. 987. Conciliengesch. Bd. IV. S. 411.

des Apostels Jakobus, welche der Patriarch Theodosius von Jerusalem i. J. 869 dem hl. Ignatius von Cpl. schenkte [1]), irgend ein Kirchengewand, vielleicht ein φελώνιον oder eine casula, und nicht gerade ein Orarium war.

Uebrigens führt bei den Griechen nur die Stola des Diakons den Titel ὠράριον; die des Priesters heißt ἐπιτραχήλιον oder περιτραχήλιον, und ist nicht nur in der Art, wie sie angezogen wird (ähnlich wie beim lateinischen Priester), sondern auch in der Form von der Diakonatsstola verschieden [2]).

Die erste Andeutung über die Art, das Orarium zu tragen, geben uns die oben mitgetheilten Stellen aus Chrysostomus, Anastasius und der Synode zu Braga v. J. 563. Hienach mußte es der Diakon über die linke Schulter legen, damit er vom Subdiakon unterschieden werden konnte, und noch vorhandene Bilder aus dem neunten und den folgenden christlichen Jahrhunderten zeigen diese Weise [3]). So gibt uns Agincourt (Denkmäler der Malerei, Taf. 37 u. 38) Copien von Miniaturen eines römischen Pontifikalbuchs aus dem neunten Jahrhundert, wobei in Taf. 37 Nr. 1. 7. 8. 9. 11 ganz deutlich die Art verzeichnet ist, wie der Diakon das Orarium trug über die linke Schulter gelegt, vorn und hinten herabhängend (wie in unserer Taf. I. Fig. 8 und in der Abbildung des griechischen Diakons, Taf. II. Nr. 14), während Nr. 10 u. 11 bei Agincourt zeigen, daß die Priester damals schon das Orarium ganz ebenso trugen, wie wir. Auch die zu diesen Bildern gehörigen Unterschriften beurkunden dieß, wenn es bei Nr. 8, die Diakonatsweihe darstellend, heißt: ponit oraria super humeros; dagegen bei Nr. 10 (Priesterweihe): oraria super colla eorum (der Bischof zieht das Orar des Ordinandus auch auf die rechte Schulter und Brustseite herüber). Dasselbe Resultat gibt uns eine Skulptur aus dem 9. Jahrhundert bei Agincourt (Denkmäler der Skulptur, Taf. XXVI. B.). Es ist dies die schon oben erwähnte Altarbekleidung aus der Basilika des heiligen Ambrosius in Mailand, v. J. 835. In den innern Feldern des obern Bildes finden sich vier Heilige, von denen drei ganz sichtlich gleich den Diakonen mit fliegenden Orarien über der Dalmatik auf

1) Harduin, l. c. p. 773 u. 1029. Conciliengesch. Bd. IV. S. 375.

2) Goar, Eucholog. p. 111. Rajewsky, a. a. O. Thl. I. S. XXVI. u. XXVIII. cf. German. Const. bei Galland. T. XIII. p. 207.

3) Auffallend ist, daß die drei Cleriker auf der berühmten Mosaik zu S. Vitale kein Orarium tragen, s. Taf. I. Fig. 1.

der linken Schulter bekleidet sind. Dieselbe Weise finden wir weiterhin auch noch im 11. Jahrhundert durch die Tafeln 53 und 54 bei Agincourt (Denkmäler der Malerei) bezeugt (bei uns Taf. I. Fig. 8). Im zwölften Jahrhundert aber wurde die Stola der Diakonen bereits wie jetzt von der linken Schulter an die rechte Hüfte gezogen, und hier befestigt. Wir erfahren dieß von Honorius von Autun (Gemma animae lib. I. c. 230). Ebendaselbst lesen wir, daß die Stola damals von den Diakonen noch immer über der Dalmatik getragen wurde. Von wann die jetzige Weise in der lateinischen Kirche, das Orarium unter der Dalmatik zu tragen, datire (in der griechischen Kirche wird es noch immer über dem Sticharion getragen), konnten wir nicht genau ermitteln. Sie begegnet uns zuerst in dem Salzburger Pontifikal aus dem 12. Jahrhundert, wornach dem zu weihenden Diakon zuerst die Stola und dann erst die Dalmatik gereicht wird [1]). Auch c. 103. des 14. römischen Ordo, der wohl ums Jahr 1300 zusammengestellt wurde (aus älteren Verordnungen), berichtet, daß der Cardinal, der die Diakonatsweihe empfangen wolle, vom Papste zuerst die Stola erhalte; darauf werde ihm das Evangelienbuch und jetzt erst die Dalmatik gereicht [2]). Einen Vorläufer dieser neuen Weise bildete die Praxis, daß der Bischof, der ja auch die Dalmatik trägt, die Stola stets unmittelbar über die Alba und vor der Tunicella und Dalmatika anzog. So beschreibt es uns schon Rabanus Maurus (de cleric. instit. lib. I. c. 19 u. 20); später Innocenz III. (de sacro altaris mysterio lib. I. c. 38—40 u. c. 54—56) und viele Ordines Romani.

Würde das Bisherige noch nicht hinreichen, um die Identität des Orariums mit unserer Stola zu erweisen, so müßte die Besichtigung altchristlicher Bildwerke vollends den leisesten Zweifel verscheuchen. Das Eine wird gerade so getragen, wie die Andere, mit denselben kleinen Unterschieden bei Diakonen und Priestern 2c., beide haben dieselbe Länge und Breite, die gleiche Form und Gestalt; ja auch die stylistische Aehnlichkeit der alten Orarien mit den s. g. gothischen Stolen ist unverkennbar.

Aber wann fing man denn an, das Orarium als Stola zu bezeichnen? Allerdings kommt der Ausdruck stola in diesem Sinne

1) Bei Martene, de antiquis ecclesiae ritibus. Lib. I. c. 8 art. 11. p. 401 ed. Rothomag. 1700. T. II. Aehnliche jüngere Belege ebendaselbst p. 453—492.

2) Gregorii M. Opp. ed. Migne, Cursus Patrol. T. LXXVIII. p. 1284.

schon im Sakramentar Gregors d. Gr. vor [1]: allein letzteres ist nicht in seiner Urform auf uns gekommen und hat im Laufe der Zeit vielfache Umgestaltungen erfahren. So ist denn unseres Wissens Rabanus Maurus der Erste, der das Orarium als stola bezeichnete. In seinem von uns schon oft citirten Werke de clericorum institutione (I, 19) vom Jahre 816 schreibt er: Quintum quoque est (vestimentum), quod *orarium* dicitur, licet hoc quidam *stolam* vocent. Damals also, ums Jahr 816, waren es erst Einige, welche stola und orarium identificirten, und der gewöhnlichere Ausdruck scheint noch immer orarium gewesen zu sein. Zu jenen Einigen (quidam) gehörte aber Rabans Zeitgenosse Amalarius von Metz, der das betreffende Gewandstück schlechthin stola ohne Beifügung von orarium nennt [2]. Weiterhin werden beide Ausdrücke als synonym nebeneinander gestellt von Riculf von Soissons i. J. 889 [3]) und in dem bekannten Werke de divinis officiis (c. 39), das man früher vielfach irrig dem Alkuin zuschrieb, das aber erst ins 10te Jahrhundert gehört (s. S. 156). Im eilften und zwölften Jahrhundert dagegen war bereits stola der gewöhnlichere Titel, wie ganz deutlich der Biograph Leo's IX. sagte, wenn er schreibt: orarium, quod *vulgo* stola dicitur [4]. Fast dasselbe sagt Honorius von Autun (12. Jahrh.): deinde circumdat collum suum stola, quae *et* orarium dicitur [5]. Auch hiernach war der Ausdruck stola üblicher als orarium, und die spanische Synode zu Coyaca i. J. 1050 [6]), sowie der gleichzeitige Chronist von Monte Cassino führen nur mehr stola ohne orarium an [7]. In englischen Urkunden dagegen werden

1) Gregorii M. Opp. ed. Migne, T. IV. p. 222. (ed. BB. p. 223).

2) De eccles. officiis lib. II. c. 20 in Bibl. max. PP. Lugd. T. XIV, p. 976.

3) Harduin, T. VI. P. I. p. 415.

4) Leo's IX. Biograph und Freund Wibert lebte, wie Leo selbst, um die Mitte des eilften Jahrhunderts. Seine vita Leonis ist abgedruckt bei Eccard, orig. Habsburg. Prob. p. 171 (die citirte Stelle p. 174) und bei den Bollandisten T. II. April. p. 648 sqq. Vgl. meine Conciliengesch. Bd. IV. S. 679.

5) Gemma animae, lib. I. c. 204 in der Bibl. max. PP. Lugd. T. XX. p. 1073.

6) Harduin, T. VI. P. I. p. 1026. Conciliengesch. Bd. IV. S. 717.

7) Der Chronist Leo erzählt, Abt Desiderius von Monte Cassino habe aus der Verlassenschaft des Papstes Viktor II. (Gebhard v. Eichstätt) i. J. 1057 novem stolas auro textas gekauft. Pertz, Monum. Germ. hist. T. IX. Script. T. VII. p. 711.

noch im 13ten Jahrhundert stola und orarium ganz al pari nebeneinander gestellt [1]).

Die Ursachen dieser Umwandlung des Sprachgebrauchs sind unbekannt, und ich durchforschte vergeblich viele Schriften des Mittelalters, um irgend eine Andeutung hierüber zu erhalten. Die Fiktion Anderer, daß Anfangs über der Alba ein supparus mit dem Titel Stola angezogen worden, und von ihm schließlich nichts als der Zierstreif übrig geblieben sei, der dann den Namen des ganzen Gewandes geerbt habe, ist schon oben S. 185 zurückgewiesen worden. Die einzige Spur von der Existenz eines solchen Ueberkleides, Stola genannt, könnte man etwa in der Biographie des hl. Livin finden wollen, wo es heißt: stolam cum orario gemmis pretiosis auroque fulgido pertextam in ipso die ordinationis suae . . . pius magister dilecto suo discipulo . . . contradidit [2]). Allein der Biograph nimmt hier wohl nach dem biblischen Sprachgebrauch (S. 185) stola im weiteren Sinne = Ehrenkleid, Priesterkleid, und es ging ihm dabei ähnlich, wie dem Hugo von St. Viktor († 1140), der aus Stellen wie Offbg. 22, 14: „selig, die ihre Kleider im Blute des Lammes waschen" die These ableitete: die Alba sei ehemals Stola genannt worden [3]).

Schon aus den bisher mitgetheilten Stellen ergibt sich, daß die Orarien oder Stolen häufig mit Gold durchwirkt, auch mit Edelsteinen besetzt waren und Verzierungen aller Art hatten. In manche waren Buchstaben und Worte eingestickt (literata s. S. 179), an andern hingen Glöckchen zur Nachahmung des alttestamentlichen Meil (s. S. 188). So führt Riculf von Elne in seinem Testament v. J. 915 stolas quatuor cum auro auf, una ex illis cum tintinnabulis, und das Monastikum Anglikanum (T. III. p. 317) spricht von einer Stola und von Manipeln, die mit imaginibus et in extremitatibus cum campanulis argenteis verziert gewesen seien [4]). Beispiele solcher verzierten Stolen geben uns die Figuren 2. 3. 4. 6. 7. 8 unserer Taf. I [5]).

1) Harduin, T. VII. p. 101 u. 272.

2) Diese Biographie, früher irrig dem hl. Bonifaz zugeschrieben, gehört wohl ins 11. Jahrhundert. Vgl. Rettberg, Kirchengesch. Deutschlands, Bd. II. S. 509.

3) De sacramentis, lib. I. c. 48. ed. Rothomag. 1648. T. III. p. 370.

4) Du Cange, Gloss. s. v. Stola.

5) Unsere Figur 2 hat bei Hefner-Alteneck (Trachten rc.) die Unterschrift: „Diakon aus dem 9. Jahrhundert." Im Textbande gibt Herr v. Hefner die Berichtigung, daß die Figur nicht einen Diakon, sondern einen Priester darstelle, aber

Während die Alten, wie wir sahen, den Ausdruck orarium von os = Mund ableiteten [1]), treffen wir bei Rabanus Maurus bereits eine Modifikation hievon. Er bringt orarium mit orator in Verbindung, und bezeichnet jenes als eine Insignie derjenigen Geistlichen, welche predigen durften: hoc enim genere vestis solummodo eis personis uti est concessum, quibus praedicandi officium est delegatum. Bene enim oratoribus Christi orarium habere convenit, quia cum indumentum eorum officio proprio concinnat, et ipsi sedulo ad verbi ministerium cohortantur et plebs ipsis commissa indicium salutare conspiciens, ad meditationem legis concurrere ferventius admonetur. Apte ergo orarium collum simul et pectus tegit sacerdotis, ut inde instruatur, quod quidquid ore proferat, tractatu summae rationis attendat (de clericorum instit. lib. I. c. 19).

Pseudo-Alkuin de divinis officiis c. 39 gibt dieselbe Deutung von orarium (quod oratoribus concedatur), fügt aber noch eine weitere mystische Erklärung bei, wenn er sagt: das »Orarium mahnt den Geistlichen, ut memor sit, sub jugo Christi, quod leve et suave est, esse se constitutum;« Papst Innocenz III. dagegen sieht umgekehrt in der Stola ein Symbol des Gehorsams Christi, wenn er sagt: stola, quae super amictum collo sacerdotis incumbit, obedientiam et servitutem significat, quam Dominus omnium propter salutem servorum subivit (de sacro altaris myst. lib. I, 38). An den alten Begriff von stola = Ehrenkleid wieder anschließend lautet das jetzt bei Anlegung der Stola vorgeschriebene Gebet: redde mihi Domine stolam immortalitatis, quam perdidi in praevaricatione primi parentis etc.

Faßt man aber Stola im Sinne von Ehrengewand, so war es nur consequent, wenn die Cluniacenser dieselbe erst nach dem confiteor und misereatur tui (der Absolution, die der celebrirende Priester beim Staffelgebet erhält) anlegten [2]).

er irrt wieder, wenn er den mittleren der drei Zierstreifen ebenfalls zur Stola rechnet. Derselbe gehört dem Cingulum an und ist dessen verziertes Ende.

1) Die Griechen, und mit ihnen Goar (in s. Euchol. p. 110) wollen ὡράριον, wie sie schreiben, von ὡραΐζειν = schmücken, ableiten. — Der griechische Diakon erhebt das orarium mit der Hand, wenn von ihm und der Gemeinde ein bestimmtes Gebet zu beten oder auch eine andere gottesdienstliche Funktion zu vollziehen ist. Namentlich winkt er damit den Sängern. Ehemals wischte er auch den Communikanten damit den Mund ab. Rajewsky, a. a. O. S. XXVI.

2) Du Cange, s. v. Stola.

Das Hauptgewand des celebrirenden Priesters, darum Meßgewand κατ' ἐξοχὴν benannt, ist die casula, paenula oder planeta. Sie hat unter den Gewändern der jüdischen Priester und Hohenpriester kein Analogon, dagegen ist sie dem Namen und der Form nach identisch mit der paenula im Profangebrauche der Römer (s. oben S. 162), und ihre Abstammung von dieser ist sonach außer Zweifel. Die Griechen gebrauchten für paenula das ähnlich lautende φαινόλης sc. χιτών oder φελόνης. Die Bedenken Gretsers gegen die Identität von φαινόλης und paenula (weil letztere nur Profangewand gewesen sei) sind längst widerlegt [1]. Aus II Timoth. 4, 13 ersehen wir, daß auch der Apostel Paulus sich eines solchen Obergewandes bediente. Er hatte seinen φελόνης bei Carpus in Troas liegen lassen und beauftragte nun den Timotheus, ihn mitzubringen.

Als Kirchengewand erscheint uns das φελώνιον oder φελόνιον (in der Diminutivform) wiederholt in der Liturgie des hl. Chrysostomus [2]; da aber diese bekanntlich nicht in ihrer ursprünglichen Gestalt, sondern mit spätern Veränderungen auf uns gekommen ist, so berechtigt sie uns nicht zu dem Schlusse, daß schon ums Jahr 400 n. Chr. das Meßgewand den Titel φελώνιον geführt habe. Ja man könnte eher das Gegentheil aus den eigenen Worten des hl. Chrysostomus erschließen, wenn er in seinem Commentar zu II Tim. 4, 3 schreibt: „Paulus bezeichne mit φελόνης den Mantel, von Einigen aber werde darunter eine Kapsel, oder ein Bücherfutteral verstanden“ [3]. Hier kann man sich des Gedankens kaum erwehren: „sicher würde sich Chrysostomus ganz anders ausgedrückt haben, wenn damals schon φαινόλης der übliche Terminus für Meßgewand gewesen wäre.“ Andererseits aber legt es die eigenthümliche Zähigkeit der Griechen in Bewahrung der rituellen Antiquitäten nahe, zu vermuthen, daß der seit mindestens 12 Jahrhunderten bei ihnen heimische Gebrauch des Terminus φελώνιον und des entsprechenden Gewandes auf noch frühere Zeiten zurückzuführen sei. Das φελώνιον kann schon ein paar Jahrhunderte im liturgischen Gebrauch gewesen sein, ehe ein kirchlicher Schriftsteller seiner ausdrücklich gedenkt, und der Erste, bei dem φελώνιον im Sinne unseres Meßgewandes erscheint, ist meines

1) Bona, Card., rerum liturgic. lib. I. c. 24, 8. u. Goar, Euchelog. Graecorum, Paris 1647. p. 113.

2) Goar, l. c. p. 60.

3) Φελόνην ἐνταῦθα τὸ ἱμάτιον λέγει. Chrysost. homil. X. in epist. II. ad Timoth. Opp. ed. Migne, T. XI. p. 656.

Wissens der Patriarch Germanus von Constantinopel ums Jahr 715. Zweimal erwähnt er desselben in seiner Schrift rerum eccles. theoria, in einer Weise, daß kein Zweifel ist, er habe von unserer casula gesprochen [1]. Allerdings erzählte schon hundert Jahre früher Theophylakt Simokata in seiner historia lib. VII, 6: „daß der Patriarch Johannes Nesteutes von Constantinopel (ums J. 600) bei seinem Tode nichts als einen φαινόλης zurückgelassen habe [2];" aber hier ist wohl nicht von einem liturgischen sondern einem gewöhnlichen Kleide jenes Patriarchen die Rede. Zwei Menschenalter nach Germanus aber schickte Patriarch Nicephorus von Constantinopel dem Papste Leo III. ums Jahr 800 außer einem Kreuzpartikel auch ein weißes Sticharion und ein kastanienbraunes φαινόλιον [3]. Derartige Geschenke von liturgischen Gewändern deuten an, daß damals die Kirchenkleider der Griechen und Römer noch nicht so verschieden waren wie jetzt; was aber das φαινόλιον in specie anlangt, so trägt das griechische noch jetzt dieselbe Form, welche die römische casula bis ziemlich tief ins Mittelalter hinein bewahrt hat [4]; und die auch, wie wir sehen werden, ihrem Namen entspricht (s. unsere Taf. II. Fig. 9. 11. 12).

Daß die paenula (Ableitung unbekannt) schon in den vorchristlichen Zeiten als Reisemantel u. dgl. bei den Römern in häufigem Gebrauche war, bedarf keines Beweises. Die Classiker sprechen gar häufig von ihr; daß aber die casula, wie der terminus technicus später lautete, mit der paenula identisch sei, dafür bürgt neben der ausdrücklichen Aussage der Quellen auch die unverkennbare Gleichheit der Form. Die erste Erwähnung der casula, glaube ich, findet sich im Testamente des hl. Cäsarius von Arles ums Jahr 540, der seinem Nachfolger alle seine indumenta paschalia (= Sonntagsgewänder) sammt der casula villosa (mit Zotteln) et tunica vermachte [5]. Von seinem Zeitgenossen Fulgentius von Ruspe sagt der Biograph: casulam superbicoloris nec ipse habuit nec monachos suos habere permisit [6]. Wenn in diesen beiden Fällen nicht vom Meßgewand in specie,

1) Galland., Biblioth. vet. PP. T. XIII. p. 206 u. 207.

2) Bei Stephanus, Thesaurus s. v. φαινόλης.

3) Harduin, T. IV. p. 1001.

4) Uebrigens sind wenigstens bei den Russen die Phainolien jetzt vorne unterhalb der Brust abgeschnitten, und reichen nur rückwärts und auf den Seiten bis zu den Knöcheln hinab.

5) Bei Baron. ad ann. 508, 24.

6) Du Cange, s. v. casula.

sondern eher von gewöhnlichen Kleidern der Geistlichen und Mönche die Rede ist, so erscheint die casula sogar als Laiengewand bei Procopius (VI. Jahrh.), der im zweiten Buche seiner griechischen Geschichte des vandalischen Kriegs von Mänteln der Sklaven und gemeinen Leute redet, die im lateinischen καούλαι genannt würden [1]). Ebenso führt Isidor von Sevilla (ums J. 630) die Caseln nur als Gewänder des gewöhnlichen Lebens auf (Etymolog. XIX, 24), und wenn das deutsche Nationalconcil unter Bonifaz i. J. 742 c. 7 verordnete: „die Priester und Diakonen dürfen nicht wie die Laien das sagum (kurze Oberkleid), sondern müßen Caseln tragen, wie die Mönche (casulis utantur ritu servorum Dei) [2])", so ist auch hier nicht das specifisch=liturgische Gewand, sondern das lange und weite Oberkleid gemeint, das die Mönche und Cleriker, als secundum legem Romanam viventes, beibehalten sollten; während bei den Laien der kurze germanische Rock Eingang gefunden hatte.

Wie sich der Name casula bildete, deutet Isidor von Sevilla in der oben citirten Stelle also an: casula est vestis cucullata, dicta per diminutionem a *casa*, quod totum hominem tegat, quasi minor casa. In der That wurde sie wie eine kleine Hütte oder große Glocke über den Menschen sozusagen hergestülpt, so daß sie Leib und Arme deckte, s. Taf. II. Fig. 9—12. War sie auch nicht selten, wie die obige Stelle Isidors zeigt, mit einer Art Kapuze (cucullus) versehen, so wurde doch der eigentliche cucullus den Clerikern untersagt, weil es specifisches Gewand der Mönche sei [3]).

Fragen wir, wo die casula zuerst als Kirchengewand aufgeführt werde, so würden wir vor Allem auf das Sacramentar Gregors d. Gr. hinweisen [4]), wenn wir nicht wüßten, daß die gegenwärtige Form dieses Werkes nicht die ursprüngliche sei. So müssen wir denn zuerst den Amalarius von Metz nennen, der im Anfang des 9ten Jahrhunderts in seinem Werke de eccles. offic. c. 19 schreibt: Casulam, quae est generale indumentum sacrorum ducum, ante caeteras vestes, quae sequuntur (d. h. welche Amalarius in den folgenden Capiteln beschreibt) praeponimus [5]). Fast gleichzeitig äußerte Rabanus Maurus: septimum sacerdotale indumentum

---

1) Du Cange, s. v. Casula.
2) Conciliengesch. Bd. III. S. 467.
3) Conciliengesch. Bd. IV. S. 11.
4) Gregorii M. Opp. ed. Migne, T. IV. p. 228. ed. BB. p. 224.
5) Biblioth. max. PP. Lugd. T. XIV. p. 976.

est quod Casulam vocant (als das sechste Gewand führte er die Dalmatik auf); dicta est autem per diminutionem a casa, eo quod totum hominem tegat, quasi minor casa; hanc Graeci planetam, πλανήτην, nominant. Haec supremum omnium indumentorum est, et cetera omnia interius per suum munimen tegit et servat [1]). Ganz kurz drückt sich Pseudo-Alkuin (S. 156) aus: Casula, quae super omnia indumenta ponitur (de div. offic. c. 39). Aehnlich Hugo von St. Victor, Honorius von Autun u. A., indem immer Einer die Notiz des Andern nachschrieb. Selbst Innocenz III. hat hier nichts Eigenthümliches, und ergeht sich nur in mystischen Deutungen der casula.

Noch frühzeitiger als der Terminus casula erscheint uns die Bezeichnung planeta für das Meßgewand schon in c. 28 der vierten Synode von Toledo i. J. 633 (s. oben S. 188), und auch Isidor von Sevilla fügt in der oben citirten Stelle über die casula bei: sic et Graeci Planetas dictas volunt, quia oris errantibus evagantur (weil der Saum dieser weiten Caseln gleichsam umherschweift, πλανάω); unde et stellae *planetae* i. e. vagae, eo quod vago sui errore motuque discurrunt. Also auch die Caseln des profanen Lebens wurden planetae genannt. Noch weitere Belege für letzteres gibt Du Cange s. v. Planeta. — Weiterhin erscheint uns die planeta in der Regel Chrodegang's (J. 160 n. Chr.), wo es c. 8 heißt: „die außerhalb des Claustrums (Canonikats) in der Stadt wohnenden Geistlichen müssen alle Sonntage in der Planeta oder in ihrer sonstigen Amtstracht zum Capitel erscheinen [2])." Als Synonymum der kirchlichen Casula erscheint uns planeta auch bei Rabanus Maurus (s. oben), Hugo von St. Viktor, Papst Innocenz III. u. A.

Wenn wir aus alle dem ersehen, daß uns der Ausdruck planeta im Sinne von Meßgewand erst im Jahre 633, die termini φελώνιον und casula aber noch später begegnen, so dürfen wir uns freuen, daß ein Bildwerk ein älterer Zeuge für die Kirchencasula ist, als alle die genannten Schriftsteller. Ich meine die Mosaik zu San Vitale in Ravenna aus der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts (s. Taf. I. Fig. 1). Erzbischof Maximian von Ravenna (in der Mitte des Bildes) ist hier offenbar mit der Casel geschmückt, die er

1) Raban. Mauri de clericorum institutione, lib. I. c. 21.
2) Vgl. meine Conciliengesch. Bd. IV. S. 19.

über die Arme heraufgeschlagen hat, und über der er noch das erzbischöfliche Pallium trägt. Seine Casula hat ganz dieselbe Form wie alle alten bis ins 11. Jahrhundert. Der Hauptsache nach hiemit identisch sind auch die dem 9. Jahrhundert angehörigen Caseln auf unserer Taf. I. Fig. 2 und bei Agincourt (Malerei) Taf. 37 u. 38. — Die Casel des hl. Maximian von Ravenna hat schmale Zierstreifen am untern Saum, die besonders da deutlich hervortreten, wo sie über den rechten Arm gelegt ist. Die Priestercasel auf unserer Taf. I. Fig. 2 dagegen hat einen andern Schmuck, einen breiteren Zierstreif um den Hals, der dann vertikal über die Brust herablauft, einem erzbischöflichen Pallium ähnlich. Die Caseln bei Agincourt endlich zeigen gar keinen Schmuck.

Dem Alter nach steht diesen die Casula des hl. Willigis von Mainz nahe, der im Jahre 1011 starb und in derselben beerdigt wurde. Sie ist noch jetzt in der St. Stephanskirche in Mainz aufbewahrt und wir geben sie nach Hefner-Alteneck auf unserer Taf. II. Fig. 9. Auch ist sie im Kirchenschmuck von Laib und Schwarz Jahrg. I. Hft. 5. S. 73 beschrieben. Ebendaselbst Hft. 11. S. 65 findet sich überdieß ein kurzes Referat über zwei uralte Regensburger Meßcaseln, von denen eine dem hl. Wolfgang († 994) angehört haben soll. Zwei reichgeschmückte Caseln aus dem eilften Jahrhundert zeigen unsere Figuren 4 u. 6 auf Taf. I., andere alte Caseln beschreibt Gerbert in seiner vetus liturgia allem. P. I. Disquis. III. c. III. p. 246 sqq.

Weil jedoch die glockenförmigen Caseln im Gebrauch manches Unbequeme hatten, fing man schon im zwölften Jahrhundert, ja vielleicht schon früher an, sie auf den beiden Armseiten etwas zu verkürzen, so daß sie die Gestalt der s. g. gothischen Caseln erhielten. Dieser Art ist die angebliche Casula des hl. Bernhard im Münster zu Aachen (Taf. II. Fig. 10), welche noch romanische Ornamente hat. Ganz ähnlich der Form nach ist die Casel des Albertus Magnus in der Andreaskirche zu Cöln, abgebildet in Sighardt's Monographie über Albert d. Gr. (vgl. auch Kirchenschmuck, Jahrg. I. Hft. 10. S. 60 u. Hft. 5. S. 73). Um die glockenförmige Casel beim Gebrauch noch bequemer zu machen, versah man sie mit Schnüren, mittelst welcher ihre Seitentheile in die Höhe gezogen werden konnten (vgl. Taf. II. Fig. 9) [1]. In späteren Jahrhunderten wurde

---

[1]) Auch die Casel auf Taf. II. Fig. 10 hat inwendig solche Schnüre.

die Casula noch weiter ausgeschnitten und verkürzt, bis sie in der Rococozeit fast alle Aehnlichkeit mit ihrem ursprünglichen Typus verlor. Man vergaß ganz, daß auch nach der Periode des gothischen Styls, im Blüthealter der Renaissance, der hl. Carl Borromäus auf einem Provincialconcil verordnete: die Casula solle ungefähr 4 1/2 Fuß breit sein und fast auf die Fersen reichen. Es war darum völlig am Platze, wenn das erzbischöfliche Consistorium zu Prag i. J. 1859 diese Verordnung des hl. Carl erneuerte, mit dem Beifügen: fortan sollten die Goldborten vermieden und nur weiche Seidenstoffe, entweder einfärbig oder mit leichten und würdigen Ornamenten durchwirkt, zur Herstellung der Caseln verwendet werden, so daß sie wieder eine natürlich fließende faltenreiche Form erlangen [1].

Bei den Griechen und Russen führt auch ein Gewand des Lektors den Namen *φαινόλιον*, ohne mit dem gleichlautenden Priesterkleide der Form nach identisch zu sein. Es ist dieß das sg. kleine *φαινόλιον*, ein Kragen, ähnlich der Mozetta der Domherrn, vom Hals bis zum Ellenbogen herabreichend [2]). Zwischen dem Phelonion des Bischofs und dem des Priesters aber besteht der Unterschied, daß ersteres mit vielen Kreuzen geschmückt, d. h. daß in den Stoff viele Kreuze als Zeichen des Leidens Christi eingewoben sind (*φαινόλιον πολυσταύριον*) vgl. Taf. II. Fig. 12, während der Erzbischof gar kein *φαινόλιον*, sondern den *σάκκος* (Taf. II. Fig. 13) trägt als Nachahmung des Leibrocks Christi [3]). In der lateinischen Kirche dagegen besteht kein Unterschied zwischen den Caseln der Priester, Bischöfe und Erzbischöfe ꝛc.; die Diakonen und Subdiakonen aber tragen die Casel nur an Fasttagen, namentlich im Advent und in der Quadrages, statt der Dalmatik und Tunicella, und es sind dann ihre Caseln vorn zusammengerollt. Während der Verlesung der Epistel und des Evangeliums werden sie jedoch abgelegt [4]). Von dieser Sitte sprechen schon Hugo von St. Viktor († 1140), Hono-

1) Vgl. Kirchenschmuck, Jahrg. III. 1859. Hft. 4. Außerdem wird im Kirchenschmuck noch über die Caseln gesprochen im Jahrg. I. Hft. 4. 5. 10. 11. Jahrg. II. Hft. 1. 6. 12 u. Jahrg. IV. Hft. 5. Musterzeichnungen dafür werden gegeben ibid. Jahrg. I. Hft. 2. 4. 8. Jahrg. II. Hft. 1. 5. 7. 12.

2) Goar, Euchol. p. 246. Eine Beschreibung und Abbildung davon gibt Rajewsky, a. a. O. S. XXV.

3) Goar, l. c. p. 113. Nach Rajewsky a. a. O. S. XXIX tragen alle russischen Bischöfe den *σάκκος*, seit Kaiser Peter d. Gr.

4) Vgl. Bona, rer. lit. lib. I. c. 24, 8 und die Rubriken des Missals (Nr. XIX) sammt den dazu gehörigen Erläuterungen von Gavantus l. c. p. 113 sq.

rius von Autun, Innocenz III [1]) und die römischen Ordines (Nr. XIII., 18. XIV, c. 48. 52. 53. 54. XV, 29), ihre symbolischen Deutungen dieser Praxis aber befriedigen nicht. Weil die Casula die charitas bedeute, deßhalb sollten, meinen sie, an jenen Tagen auch die Leviten Priestercaseln tragen, zum Zeichen, daß sie den Priestern in der charitas gleichkommen müßten; beim Lesen der Epistel und des Evangeliums aber seien die Caseln abzulegen (von den Leviten) zum Zeichen, daß dieß specifische Funktionen der Leviten nicht der Priester seien.

Sehr auffallend sind zwei alte Aeußerungen, wornach auch die Minoristen planetas getragen haben sollen. Die eine dieser Stellen führt Du Cange (s. v. Planeta) aus der Biographie des heiligen Markward an, die andern fanden wir im achten römischen Ordo. Hier wird die Weihe eines Akoluthen also beschrieben: induunt clericum illum *planetam* et *orarium*. Dumque veniret episcopus aut ipse domnus apostolicus ad communicandum, faciunt eum venire ad se, et porrigit in ulnas ejus sacculum super *planetam*. Dieser sacculus diente dazu, die Eucharistie aufzunehmen, welche die Akoluthen tragen mußten. Ueber sie handelt Martene de antiquis eccl. rit. lib. I. c. 8. art. 8, 111; aber über die auffallende Angabe, daß den Akoluthen Planeten und Orarien zugeschrieben werden, bemerkt er nicht eine Silbe, obgleich er den betreffenden Ordo Rom. selbst mittheilt. — Amalarius sagt etwas Aehnliches de eccl. officiis lib. II., 19, indem er die Casula als das generale indumentum sacrorum ducum bezeichnet und von ihr behauptet: pertinet generaliter ad omnes clericos. Die Schwierigkeit, die hierin liegt, konnte schon Bona nicht lösen. Er bemerkt wohl (lib. I. c. 24, 19), daß kein anderer Schriftsteller als Amalar und der achte Ordo Rom. die Planeta auch dem Akoluthen zuweise, und fügt ganz gut bei, es sei sicher unwahrscheinlich, daß dem Akoluthen dasselbe Hauptgewand zustand wie dem Priester; aber er wagt keine Erklärung jener Angabe. Mir scheint, die planeta der Minoristen sei wohl nichts anderes gewesen, als das φελόνιον oder der kurze Kragen der griechischen Lektoren, wovon wir oben handelten S. 200.

Wie der Augenschein lehrt, hatten die Caseln des hl. Maximian von Ravenna und des Priesters aus dem 9ten Jahrhundert

1) Hugo de S. Vict., de specialibus Missarum observationibus (lib. III der eruditiones theol.) c. 9. Honor. August., gemma animae lib. I. c. 231. Innocent. III. de sacro altar. myst. lib. I, 5.

(Taf. I. Fig. 1 und 2) nur geringe Verzierungen. Von kostbaren Caseln spricht das Testament des Bischofs Riculf von Elne v. J. 915: casulas episcopales optimas tres, unam dioprasiam (d. i. diaprasinam, lauchgrün, von πράσον = Lauch) et aliam de Orodonas [1]. Auch die Casel des hl. Willigis (Taf. II. Fig. 9) ist von einem reich facionirten Stoffe, die des hl. Bernhard aber (Fig. 10) zeigt ein Kreuz aus Laubwerk gebildet. Es ist dieß das sogenannte Schulterkreuz, bei welchem die Querbalken nicht horizontal stehen, sondern den Vertikalbalken in einem spitzigen Winkel treffen. Noch vollständiger findet sich dieß Schulterkreuz (die Querbalken gehen über die Schulter hinweg von vorn nach hinten oder umgekehrt) in unserer Taf. I. Fig. 4. In der gothischen Zeit war diese Weise bekanntlich sehr beliebt, und wird auch jetzt theilweise wieder nachgeahmt (vgl. Kirchenschmuck, Jahrg. II. Heft 5). Nicht selten wurden und werden auf den Caselkreuzen (beider Arten, den Schulterkreuzen und den rechtwinkligen) Stickereien, namentlich ein crucifixus, manchmal sogar in halberhabener Arbeit angebracht. Eine eigenthümliche Ornamentirung treffen wir an vier Caseln aus dem 11ten Jahrhundert (bei Hefner-Alteneck, Trachten, Bd. I. Taf. 42), nämlich Zierstreifen, die unterhalb der Brust oder noch etwas tiefer gürtelartig um die Casula herumlaufen. Zwei davon haben außerdem im Stoffe des Gewandes noch Verzierungen nach Art des opus sigillatum (S. 172).

Wie bemerkt, fanden die liturgischen Schriftsteller schon seit Anfang des Mittelalters in der Casula ein Symbol der Liebe. „Wie die Casula alle anderen Kleider des Priesters überdeckt, sagt Rabanus Maurus, so überragt die Liebe alle andern Tugenden." Hanc ergo vestem, schreibt er, possumus intelligere charitatem, quae cunctis virtutibus supereminet, et earum decorem suo tutamine protegit et illustrat [2]. Beinahe wörtlich gleichlautend drücken sich Pseudo-Alkuin, Hugo von St. Victor, Innocenz III., Hugo von Autun und Andere aus. Nur Amalarius von Metz macht eine Ausnahme. Ausgehend von dem Satze: daß die Casula allen (?) Clerikern angehöre, meinte er, sie bedeute jene Werke, die Allen gemein sein müßten: fames, sitis, vigiliae, nuditas, lectio, psalmodia,

1) Statt des unerklärlichen de Orodanas ist zu lesen diarodanas, von ῥόδινος = rosig oder rosenfarbig, also = durchaus rosenfarbig. Vgl. unten meine Abhandlung über „Kirchengewänder aus dem 11. Jahrh."

2) De clericorum institutione, lib. I. c. 21.

oratio etc., und wer istis operibus vestitur, casula indutus est[1]). Wieder andere Deutungen begegnen uns in den alten Sakramentarien. Das Touroner z. B. aus dem 10ten Jahrhundert schreibt beim Anziehen der Casula das Gebet vor: Indue me domine sacerdotali justitia, ut induci merear in tabernacula sempiterna; im alten Missale von Chalons an der Marne aber lautet das entsprechende Gebet: Indue me Domine ornamento humilitatis, charitatis et pacis, ut undique munitus virtutibus possim resistere vitiis, hostibus mentis et corporis[2]). Im römischen Meßbuch endlich wird die Casula als Symbol des Joches Christi betrachtet, und darum spricht der Priester beim Anziehen die Worte: Domine, qui dixisti: jugum meum suave est et onus meum leve, fac ut istud portare sic valeam quod consequar tuam gratiam. Amen. Fast dieselben Worte spricht auch der Bischof beim Anziehen der Casula.

Bei feierlichen Meßämtern trägt der Diakon die Dalmatik, der Subdiakon die Tunicella, aber auch der Bischof zieht diese Gewänder unter der casula an, so oft er feierlich pontificirt, um anzudeuten, daß alle Stufen des Clerus in ihm vereinigt seien und alle ordines von ihm ertheilt würden. Walafrid Strabo behauptet, daß im 7ten Jahrhundert noch keineswegs alle Bischöfe außer der Casel auch die Dalmatik und Tunicella getragen hätten, denn Gregor d. Gr. und andere Päpste hätten das Recht zu dieser Bekleidung einzelnen Bischöfen gestattet, andern verweigert, jetzt aber (zu Walafrids Zeit, Anfang des 9ten Jahrh.) seien nicht blos alle Bischöfe, sondern auch einzelne Priester (Prälaten) mit Dalmatik und Tunicella geschmückt[3]). Woher er obige Notiz habe, deutet er nicht an; wahrscheinlich aber entnahm er sie aus Gregorii M. epist. lib. IX, 107, wo der Papst dem Bischof Aregius von Gap in Gallien und seinem Archidiakon erlaubte, Dalmatiken tragen zu dürfen. Für Walafrid spricht auch der Umstand, daß im Gregorianischen Sakramentar da, wo es die Consecration eines Bischofs beschreibt, die Dalmatik durchaus nicht erwähnt wird[4]), und wenn auch an einer andern Stelle, bei Beschreibung des Ritus an Coena Domini, von einer Dalmatik des Bischofs gesprochen wird (ibid. p. 82), so ist hier

1) De eccles. offic. lib. I. c. 19.

2) Martene, de antiquis ecclesiae ritibus, lib. I. c. 4. Art. 1.

3) De rebus ecclesiasticis, c. 24 in der Bibl. max. Lugdun. T. XV. p. 194.

4) Gregorii M. Opp. ed. Migne, Cursus Patrol. T. 78. p. 223 sq.

unter pontifex der Papst selbst gemeint, der allerdings die Dalmatik trug, wenn sie auch bei andern Bischöfen noch nicht üblich war.

Gegen die Angabe des Walafrid Strabo erhebt Bock (lit. Gew. Heft IV. S. 84) die Einrede: „es steht damit im Widerspruch der älteste Ordo Romanus, wo es heißt, daß bei der Bischofsweihe der bischöfliche Consecrator ein Gebet spricht, wo der Consecrandus mit der Dalmatik bekleidet wird.“ Abgesehen nun davon, daß nicht der älteste erste, sondern erst der neunte römische Ordo das Fragliche enthält, übersah unser gelehrter Freund, daß auch die ältesten römischen Ordines viel jünger sind als Gregor d. Gr., und nur bis zu den Zeiten Carls d. Gr. hinaufreichen, wo allerdings, auch nach Walafrids Angabe, bereits sämmtliche Bischöfe die Dalmatik und Tunicella trugen.

Zum erstenmal begegnet uns die Dalmatik im zweiten Jahrhundert nach Christus, und zwar als Hausgewand. Der römische Kaiserhistoriker Aelius Lampridius tadelt es an den Kaisern Commodus und Heliogabalus, daß sie öffentlich als dalmaticati erschienen seien, und bemerkt dabei, früher habe es als Strafe gegolten, wenn ein junger Römer auf Befehl seiner Eltern in der Dalmatik ausgehen mußte [1]. Aehnlich spricht Trebellius Pollio (in Claudio c. 17) von dalmatischen Kleidern (singillones Dalmatenses), und Julius Capitolinus (im Pertinax c. 8) von dalmatischen Aermelgewändern (chirodatas Dalmatarum). Weiterhin wird in den Martyrakten des hl. Cyprian c. 5 gesagt, er habe nach seiner Verurtheilung die Dalmatik ausgezogen, sie den Diakonen gegeben und so im linnenen Unterkleide den Todesstreich erwartet (et cum se Dalmatica expoliasset, et Diaconibus tradidisset, in linea stetit). Offenbar ist hier überall Dalmatik als Gewand des profanen Lebens aufgefaßt. Ebenso nennt der römische Diakon Johannes in seiner vita Gregorii M. die tunica senatoria des Gordianus (Vater Gregors) eine Dalmatica.

Nach Anastasius hat Papst Silvester im Anfang des vierten Jahrhunderts den römischen Diakonen statt der bisher ärmellosen Kolobien (κολόβιον = Unterkleid) Dalmatiken (mit Aermeln) gegeben; und wenn sonach die Umwandlung der Kolobien in Dalmatiken im vierten Jahrhundert begann, so kann es nicht auffallen, daß noch Ammian Marcellin, ein heidnischer Historiker desselben Jahrhunderts, das Gewand eines christlichen Diakons, Namens Maras, als eine

1) Vita Commodi c. 8, Antonini Heliogabali c. 26.

ärmellose Tunika bezeichnet (lib. XIV). Zu seiner Zeit hatte sich natürlich die neue Weise von Rom aus noch nicht in weiten Kreisen verbreitet. Dieß geschah jedoch allmählig in der Weise, daß die Päpste einzelnen Kirchen als besondere Vergünstigung das Recht verliehen, ihre Diakonen ebenso zu kleiden, wie die römischen. Dieß gestattete z. B. Papst Symmachus der Kirche von Arles, am Ende des fünften Jahrhunderts [1]), und hundert Jahre später ertheilte Gregor d. Gr., wie wir sahen, dem Bischof Aregius von Gap und seinem Archidiakon das Privilegium, Dalmatiken zu tragen. Derselbe Papst erzählt weiter in seinen Dialogen (lib. IV, 40), daß man über die Leiche des römischen Diakon Paschasius eine Dalmatik gelegt habe, und aus c. 4 der römischen Synode unter Gregor d. Gr. i. J. 595 geht hervor, daß man damals auch die Leichname der Päpste mit Dalmatiken bedeckte [2]). Vom Jahre 800 an aber sprechen die Kirchenschriftsteller von der Dalmatik als einem Theil der bischöflichen und dem hauptsächlichen Theile der Diakonalkleidung mit großer Einstimmigkeit, und beschreiben ebenso harmonisch ihre Form.

Nehmen wir Alles zusammen, was Isidor von Sevilla, Amalarius von Metz, Rabanus Maurus, Anastasius, Pseudo-Alkuin, Hugo von St. Viktor, Honorius von Autun, Papst Innocenz III. und Wilhelm Durandus von Mende darüber aussagen, so hat die Dalmatik ihren Namen daher, daß dies Gewand zuerst in Dalmatien im Gebrauch war. In den Cult aber wurde es durch Papst Silvester eingeführt, weil es ihm unanständig schien, daß die Diakonen in den Kirchen mit entblößten Armen in ihren Kolobien funktionirten. Wenn man die Aermel der Dalmatik ausstreckte, bildete sie eine Kreuzform und galt darum auch als Symbol des Kreuzes und Leidens, wie ihre weiten Aermel insbesondere als Symbol der **larga misericordia**. Darum sollten die Aermel der bischöflichen Dalmatik weiter sein, als die der Dalmatik des Diakons, weil ersterer noch mehr als letzterer zur **misericordia** verpflichtet sei. Aus gleichem Grunde seien die Aermel der Diakonal-Dalmatik weiter als die der ähnlichen Tunicella des Subdiakon. Weiterhin schrieb man der Dalmatik auch Aehnlichkeit mit dem Leibrocke Christi zu, und ließ sie nicht selten ohne Naht aus einem Stücke weben. Sie war weiß, aber vorn und rück-

1) Vita Caesarii Arelat. lib. I. n. 22. Vgl. Baron., Martyrolog. ad 31 Maii.

2) Appendix ad epist. Gregorii M. Nr. V. bei Migne, T. 77. p. 1336 u. meine Conciliengesch. Bd. III. S. 54.

wärts durch je zwei vertikale Purpurstreifen verziert, welche vom Hals bis zum untern Saum herabliefen. Diese zwei Purpurstreifen deuteten das pro duobus populis (Juden und Heiden) vergossene Blut Christi an. Auch die Aermel waren mit ähnlichen Streifen verziert. Am Purpurstreif der linken Seite, sowohl vorn als hinten, waren fimbriae d. i. Fransen in Zungenform befestigt (nach Durandus nicht immer). Sie sind Symbole der Predigtworte, die vom Diakon ausgehen. Ihre Zahl ist verschieden; die einen Exemplare hatten 28, andere nur 15 vorn und ebensoviele auf dem Rücken. Daß diese fimbriae sich nur auf der linken Seite der Dalmatik fanden, sollte seinen Grund darin haben, daß die linke Seite die vita actualis bezeichne mit ihren Sorgen, deren Symbol die Troddeln seien, während die vita contemplativa, durch die rechte Seite signalisirt, ruhig und ohne Sorgen ist [1]).

Mit einziger Ausnahme des einen Punktes in Betreff der Fransen auf der linken Seite trifft diese Beschreibung ganz und gar zusammen mit der Mosaik zu San Vitale (s. Taf. I. Fig. 1). Sowohl der Erzbischof als seine beiden Cleriker tragen die Dalmatik mit den Purpurstreifen rechts und links und an den Aermeln; außerdem ist der Erzbischof noch mit der Casula angethan [2]). Aehnliche Zierstreifen entdecken wir bei einer Menge von Bildern in den Katakomben, bei Männern und Frauen, und sie waren sonach keine Insignie für den Clerus allein, sondern ein Schmuck der Dalmatiken und ähnlicher Oberkleider überhaupt [3]). Nirgends jedoch entdeckten wir eine Clerikaldalmatik mit den fimbriis auf der linken Seite, weder in den Miniaturen des römischen Pontifikals aus dem 9ten Jahrhundert bei Agincourt, Denkmäler der Malerei Taf. 37 u. 38, noch in dem Pracht-Werke von Hefner-Alteneck, über die Trachten des Mittelalters. Dalmatiken aus dem eilften Jahrhundert fin-

---

1) Isidor, Etymolog. lib. XIX. c. 22. Amalar. de eccl. offic. lib. II. c. 21. Raban. Maur. de cleric. instit. lib. I. c. 20. Pseudo-Alcuin. de div. offic. c. 39. Hugo de S. Victore, de Sacr. lib. I. c. 53. Honor. Augustod., gemma animae lib. I. c. 211 sq. Innocent. III. de sacro altaris myst. lib. I. c. 40 u. 56. Durandus, rationale divinorum offic. lib. II. c. 11.

2) Aber die Dalmatik des Erzbischofs hat engere Aermel, als die der Diakonen, wie noch jetzt bei den Griechen das στιχάριον des Priesters enge, das des Diakons weite Aermel hat. Vgl. Rajewski, a. a. O. S. XXVI f.

3) Vgl. Perret, Catacombes de Rome, T. I. planche 24. 26. 27. 29. 144. T. II. pl. 7. 22. 24. 27. 33. 42. 47. 48. 51. 57. 59. T. III. pl. 2. 7.

den sich daselbst auf Taf. 36 und 12 des ersten Kupferbandes, und wir haben sie von da für unsere Taf. I. Fig. 5 und 7 entlehnt.

Schon oben wiesen wir die Ansicht zurück, als ob unsere Stole nichts anderes wäre, als die erwähnten Zierstreifen (S. 185). Zur Bekräftigung berufen wir uns noch auf Taf. 53 Nr. 7 u. Taf. 54 bei Agincourt (a. a. O.), wo der Zierstreif neben der Stola erscheint. Auch die zwei Ceroferarii auf Taf. 66 Nr. 1 bei Agincourt haben solche Zierstreifen, aber das Gewand, das sie tragen, ist wohl eher eine Albe, als eine Dalmatik, und die von den Zierstreifen der rechts und links ausgehenden Linien sind so wenig als bei den Diakonen in Fig. 5 u. 7 unserer Taf. I. die oben erwähnten fimbriae. Sie finden sich ja nicht blos links, sondern auf beiden Seiten.

Die Zierstreifen haben sich bis auf den heutigen Tag an der Dalmatik erhalten (in den zwei parallellaufenden vertikalen Säulen, die meist in den Stoff eingewoben sind), und waren vor ein paar Jahrhunderten noch viel deutlicher ausgeprägt als jetzt, wie aus unserer Fig. 3, Taf. I., aus dem Muster im Kirchenschmuck (Jahrg. II. Heft 5 u. 9), sowie aus Taf. IV. V, 1 bei Bock (Heft 4) deutlich erhellt [1]. Statt der ehemals vielen Trobbeln werden jetzt nur mehr einige wenige größere an der Dalmatik angebracht. Das die beiden vertikalen Zierstreifen verbindende horizontale Zierstück, wie es besonders in dem vom Kirchenschmuck (l. c.) gegebenen Muster aus dem 15. Jahrh. hervortritt, ist noch dem Durandus unbekannt, und fehlt auch in den alten Abbildungen.

Ursprünglich war die Dalmatik stets weiß; doch kennt schon Durandus auch rothe Dalmatiken als Symbol des Martyriums. Daß die Dalmatiken früher viel länger waren, als jetzt, beweisen fast alle von uns mitgetheilten Abbildungen. Auffallend erschien mehreren Gelehrten die Aeußerung Amalars und Pseudo-Alkuins: „wenn der Diakon keine Dalmatik hat, so liest er (sc. das Evangelium) casula circumamictus;" dieß erklärt sich aber leichtlich, wenn wir uns erinnern, daß die Diakonen an den Fasttagen nicht in der Dalmatik, sondern mit einer zusammengelegten Casula funktioniren (S. 200). Wahrscheinlich trugen sie die letztern auch dann, wenn die Kirche keine Dalmatik besaß.

Was wir Dalmatik nennen, bezeichnen die Griechen als στιχάριον

1) Zahlreiche mittelalterliche Dalmatiken beschrieb Bock im vierten Heft. S. 88 f.

oder *στοιχάριον* [1]), über dessen etymologische Bedeutung schon viele Vermuthungen aufgestellt wurden [2]). Die Sache scheint mir jedoch ziemlich nahe zu liegen. Das Etymon ist *στίχος* = Linie, Zeile, und sicherlich haben die linienartigen Zierstreifen dem Kleide den Namen gegeben. Noch Germanus von Cpl. beschreibt i. J. 715 das Sticharion als ein weißes Gewand mit Streifen (*λωρία*) zum Symbol der Fesseln Jesu, oder seines herabrinnenden Blutes [3]). Die Streifen werden jedoch von den Griechen jetzt nicht mehr festgehalten, seitdem das Gewand anderweitige Verzierung erhalten hat. Dagegen bewahrten sie treuer als wir die ursprüngliche Länge der Dalmatik. Der griechische Diakon, den unsere Taf. II. Fig. 14 darstellt, trägt über der Rjassa oder Soutane das Sticharion, unten mit Streifen verziert, und darüber auf der linken Schulter das Orarium. Beachtenswerth ist, daß bei den Griechen auch der Priester das Sticharion trägt, aber das Priestersticharion hat mehr Aehnlichkeit mit unserer Albe, als mit der Dalmatik, und ist stets weiß, während das Diakonalsticharion immer von derselben Farbe und demselben Stoffe ist, wie das Phelonium des Priesters. Nur ist das Priestersticharion nicht aus Linnen gefertigt, wie unsere Albe, sondern aus einem schwereren, golddurchwirkten weißen Seidenstoffe, ähnlich den Prachtalben früherer Jahrhunderte. Unten aber ist es mit einem Goldstreifen und bei Trauergottesdiensten mit einem Silberstreifen besetzt [4]).

Der Dalmatik in hohem Grade ähnlich ist die Tunicella des Subdiakon, die, wie bekannt, auch vom Bischof beim Pontifikalamt getragen wird. Wann dieß Kleid in Uebung kam, wissen wir nicht. Gregor d. Gr. sagt: es sei eine alte Gewohnheit, daß die Subdiakonen ohne besonderes Amtskleid erscheinen. Einer seiner Vorgänger, er wisse nicht welcher, habe ihnen eine Amtstracht verliehen. Er aber habe die alte Weise, (wornach sie keine besondere Amtstracht hatten) wieder eingeführt [5]). Die Subdiakonalkleider, die jener unbekannte Papst einführte, werden

1) Goar, Euchotog. Graec. p. 110 u. E. von Muralt, Leribion der morgenl. Kirche, S. 77 u. Taf. II.

2) Vgl. Suicer, thesaurus, s. v. *στιχάριον* u. Du Cange, Gloss. s. v. Sticharion.

3) Galland. Bibl. PP. T. XIII. p. 207.

4) Das Sticharion des Erzbischofs Maximian auf Taf. I. Fig. 1 ist = Albe; ebenso die Sticharien in ibid. Fig. 11. 12 u. 13; das Sticharion des griechischen Diakons dagegen (Fig. 14) ist unserer Dalmatik analog und was unten hervorschaut, ist die Rjassa.

5) Gregorii M. epist. lib. IX, 12.

dann von Gregor d. Gr. weiter als linnene Tuniken bezeichnet, mit der Bemerkung, daß auch andere Kirchen diese Weise nach Roms Vorgang angenommen hätten. — Im Sakramentar Gregors d. Gr. findet sich keine Notiz über die Tunicella; um so öfter treffen wir sie dagegen in den **Ordines Romani**. Schon der erste derselben (in §. 6.) spricht von einer **dalmatica linea** und einer zweiten größern Dalmatik, welche der celebrirende Papst anziehe, und es kann kein Zweifel sein, daß unter der linnenen Dalmatik (= linnenen Tunik bei Gregor d. Gr.) die Tunicella, unter der **dalmatica major** dagegen die eigentliche Dalmatik gemeint sei. Aehnlich spricht der fünfte römische Ordo (§. 1.) von einer kleinern und einer größern Dalmatik, und der sechste von den eigentlichen Kleidern der Subdiakonen, **quae apud quosdam subdiaconales nominantur**. Daß dabei der Manipel nicht gemeint sei, erhellt ganz deutlich aus dem Folgenden [1]. — Rabanus Maurus, Pseudo-Alkuin und Hugo von St. Viktor sprechen nur von der Dalmatik ohne irgend eine Erwähnung der Tunicella; Amalarius dagegen, der doch älter ist, unterscheidet beide Gewänder (de eccles. offic. lib. II. c. 21 u. 22), sagt an letzterer Stelle unverkennbar, daß einige Bischöfe Dalmatik und Tunicella, andere aber nur eine von beiden getragen hätten. Zugleich bezeichnet er die Tunik, die auch **subucula** heiße, als eine **hyacinthina** (hyacinthfarbig). Honorius von Autun (**gemma lib. I, 229**) nennt sie ein **subtile** (Unterkleid) und eine **tunica stricta** (enge), bei Papst Innocenz III. aber erscheint sie unter dem Titel **tunica poderes** (**de sacro altaris myst. lib. I. c. 39 u. 55**).

Das kirchliche Gewand, das wir jetzt Pluviale nennen, ist nur eine Species vom Genus **Cappa** oder **Capa**; unter letzterer aber verstand und versteht man ein mantelartiges Kleid, das auch den Kopf umhüllt, und wahrscheinlich von daher seinen Namen erhielt [2]. Diese **cappae** waren unter sich wieder von der größten Verschiedenheit, und wurden von Männern und Frauen, alt und jung, Clerikern und Laien getragen. So wird z. B. der heilige Rock zu Argenteuil im **chronicon Triveti ad an. 1156** eine **capa** genannt, und auch die weißen Kleider der Täuflinge führen vielfach diesen Namen [3]. Hieraus erhellt, daß die **cappa** keineswegs dem kirchlichen Leben allein ange-

1) Gregorii M. Opp. ed. Migne, T. 78 p. 940. 985. 989.

2) Isidor Hispal. Etymolog. lib. XIX, 31.

3) Du Cange, Gloss. T. II. p. 206 u. p. 210 edit. Paris. 1733 s. v. Capa.

hörte, vielmehr aus dem profanen ins kirchliche überging, während in der Gewandung der jüdischen Priester und Hohenpriester nicht das geringste Analogon vorlag.

Besonders häufig begegnet uns die cappa in den mittelalterlichen Quellen als das Kleid der Mönche und Canoniker, sie war ihr Mantel, insbesondere Chormantel, und wird darum mehrfach mit pallium u. cucullus identificirt. So schreibt Abt Theodemar von Monte Cassino an Carl d. Gr.: illud indumentum, quod a Gallis monachis cucullа dicitur, nos (die Italiener) *capam* vocamus. Aehnlich wird in der vita S. Vodali (Vouel) Benedicti (8. Jahrh.) das pallium mit dem Beisatze angeführt, quod *capa* vocatur [1]).

Die erste cappa, von der wir wissen, ist der Mantel des hl. Martin von Tours (J. 400), die nach seinem Tod so berühmt wurde und die Aufstellung besonderer capellani sowie den Terminus Kapellen veranlaßt hat. Bekanntlich wurde diesem Mantel eine wunderthätige Kraft zugeschrieben, und er darum nicht selten von Tours nach dem königlichen Hoflager gebracht, auch als Palladium in die Kriege mitgenommen [2]).

Weiterhin erfahren wir aus dem 127. Briefe Alkuins v. J. 801, daß ihm seine Schwester außer Anderm auch eine cappa zum Geschenke gemacht habe [3]), und noch etwas früher verordnete die Regel Chrodegangs c. 29: „die ältere Hälfte der Canoniker erhält alle Jahre neue cappas, muß dagegen die alten den jüngern Collegen überlassen" [4]). Rücksichtlich der Mönche aber verordnete die große Aachner Synode v. J. 816, daß jeder Mönch zwei cappas (hier von den cucullis unterschieden) haben müsse [5]).

Bei den Mönchen war die cappa mit einem cucullus verbunden, und die genannte Aachner Synode verbot den Canonikern, solche Cucullen zu tragen. Die ursprünglichen cappae waren ohne Aermel, später aber wurden, wahrscheinlich größerer Bequemlichkeit halber, von den Laien solche angefügt. Die Kirche jedoch untersagte den Geistlichen das Tragen der cappae manicatae, so die Yorker Synode

---

1) Du Cange, l. c. p. 208. s. v. Capa.

2) Honor. Augustod. gemma animae, lib. I. c. 128. Du Cange, l. c. p. 211.

3) Alcuin. Opp. ed. Migne, Cursus Patrol. T. 100. p. 363.

4) Conciliengesch. Bd. IV. S. 22.

5) Ebendas. S. 24.

v. J. 1195, und die 12. allgemeine Synode v. J. 1215 [1]). Dagegen gestattete sie manche Verzierung der cappae, selbst Quasten und Glöckchen und Fütterung mit Pelzwerk. So schenkte der König von Frankreich dem Abte Hugo von Clugny eine capam paene auream totam, mit Perlen und Edelsteinen, an deren Saum goldene Glöckchen (tintinnabula aurea) herabhingen. Ebenso begegnen uns erzbischöfliche cappae aus Purpur, und vom Papste sagt Petrus Damiani (11. Jahrh.), er trage eine rubea cappa [3]).

Ohne Zweifel wurde die cappa von den Mönchen, Canonikern und anderen Geistlichen Anfangs nur zu Hause und beim Chorgebete getragen. Als specifisch liturgisches Gewand beim Altardienst begegnet sie uns zuerst im sechsten Ordo Romanus, wornach dem pontificirenden Bischof zwei mit cappis bekleidete Priester assistiren sollten [2]). Amalar, Rabanus Maurus u. A. führen die cappa noch nicht unter den liturgischen Gewändern auf, dagegen schreibt Honorius von Autun in seiner gemma animae (I, 227), daß sie von allen Klassen des Clerus, insbesondere aber von den Cantoren getragen werde, eine Kapuze habe, bis zu den Fußsohlen herabreiche, vorn offen, auch mit Fransen geziert sei. Irrig sieht er in ihr eine Nachahmung des hyazinthfarbenen Meil (מעיל) des jüdischen Hohenpriesters. Letzterer war ein relativ kurzer und enger Leibrock, ohne Aermel, aber mit Armlöchern, und weit eher einem ärmellosen engen Chorhemd als einem den ganzen Leib umhüllenden Mantel ähnlich.

Da die Cappa, ehe sie Prachtgewand wurde, von Clerikern und Laien bei schlechtem Wetter zum Schutze des Leibs und der besseren Kleider getragen wurde, so erhielt sie den Beinamen pluvialis sc. cappa, oder auch pallium pluviale. Schon der alte Interpret des römischen Satyrikers Juvenal (Sat. IX., 28) spricht von pluviales lacernae (Mäntel); ein pallium pluviale aber begegnet uns in der Biographie des Abtes St. Odo von Clugny. Ebenso braucht Wibert in seiner Geschichte Leo's IX. die Ausdrücke pallium pluviale und vestis pluvialis, quae cappa vocatur. Gerade als Regenmantel wurde die Cappa ohne Zweifel auch bei den Bittgängen gebraucht, als diese aufkamen, weßhalb sie noch jetzt bei allen Processionen üblich ist. Als Prachtgewand erscheint sie uns seit dem 12. Jahr-

1) Conciliengesch. Bd. V. S. 671 u. 792.
2) Du Cange, l. c. p. 209 sq. Conciliengesch. Bd. V. S. 965.
3) Migne, T. 78 p. 969.

hundert. So kaufte Abt Desiderius von Monte Cassino i. J. 1057 aus der Hinterlassenschaft des Papstes Viktor II. ein pluviale diarodanum, totum undique auro contextum, cum fimbriis nihilominus aureis [1]. Ungefähr ein Menschenalter später spricht auch das Chronicon Andrense von einer prachtvollen (sumtuosa) cappa, das Statut von Barcellona aber erwähnt einer cappa pluvialis seu processionalis de purpura, und Papst Nikolaus III. verordnete i. J. 1280, daß der Geistliche bei Beräucherung des Altars nicht eine linnene cappa, sondern eine seidene, Pluviale genannt, tragen müsse. Daraus aber, daß das Pluviale bei den Vespern und allen Solennitäten, wo der Altar incensirt wird, in Uebung kam, erklären sich von selbst die Ausdrücke Vespermantel und Rauchmantel. Als ein besonderes Zierstück am Pluvial erscheint jetzt das aurifrisium oder aurifrigium (auch femin.), der goldgewirkte ungefähr ½ Schuh breite Streif, der das Pluviale (in vertikaler Lage) umsäumt [2].

Sehr häufig begegnet uns schon im Mittelalter das Pluviale als das Ehrenkleid, das der Papst gleich nach seiner Wahl anzog. So sagt Hugo von Flavigny über Viktor III. (J. 1086): Pluvialem sibi imposuit, und auch in dem Wahlstreit zwischen Alexander III. und Oktavian ist öfter von einem päpstlichen Wahlpluviale die Rede [3]. Ueberdieß war und ist das Pluviale das Gewand, in welchem die Bischöfe auf Synoden erscheinen, und auch für den Priester galt ehemals die Vorschrift (s. S. 175), daß er der Diöcesansynode entweder im Chorhemd und Stola, oder in der schwarzen Cappa anwohne [4].

Unverkennbar an Honorius v. Autun sich anschließend schreibt der berühmte Durandus von Mende in s. Rationale divinorum officiorum (lib. III. c. 1. §. 13): „das Pluviale, auch Cappa genannt, soll eine Nachahmung der Tunica (des Hohenpriesters) im A. T. sein (?): Wie letztere mit Glöckchen ist das Pluviale mit Fransen besezt, und diese deuten die Mühen und Sorgen dieses Lebens an. Auch hat es eine Kapuze, das Symbol der höhern Freude, und reicht bis zu den Fußsohlen herab, was die Beharrlichkeit bis ans Ende

1) Die Erklärung dieser Stelle gebe ich später in der Abhandlung: „Kirchengewänder aus dem 11. Jahrh."

2) Vgl. Du Cange, s. v. Aurifrigia.

3) Vgl. meine Conciliengesch. Bd. V. S. 502 ff.

4) Vgl. Du Cange, s. vv. Capa u. Pluvialis.

andeutet. Vorn ist dieß Gewand offen, um anzuzeigen, daß denen, die in Gerechtigkeit wandeln, das ewige Leben offen steht, oder auch, daß ihr Leben den Andern als Beispiel offen daliege. Auch wird durch die cappa die herrliche Unsterblichkeit der Leiber versinnbildet. Darum ziehen wir sie nur an den höheren Festen an, hinblickend auf die künftige Auferstehung der Auserwählten."

Was ehemals am Pluvial die Kapuze war, ist jetzt nur mehr ein halbrundes Zierstück auf dem Rücken, κατ' ἐξοχὴν cappa genannt, und außerdem ist auch das aurifrigium noch geblieben. Beide Zierstücke können von beliebiger Farbe sein, das Puviale selbst aber richtet sich nach dem color diei. Die Griechen kennen dieß Gewand nicht.

Dem Pallium verwandt ist das Rationale, ein bischöfliches Ehrengewand, das im Unterschiede zu den bisher genannten liturgischen Kleidern offenbar als Nachahmung des alttestamentlichen hohenpriesterlichen Schmuckes erscheint. Seiner Form nach hat es Aehnlichkeit mit dem jüdischen Ephod = Superhumerale (II. Mos. 28), aber seinen Namen erhielt es nicht von dieser größern, sondern der damit zusammenhängenden kleinern Insignie des Hohenpriesters, nämlich dem Brustschild, der im Hebräischen חשן משפט = Schmuck des Gerichtes, in der Septuaginta λογεῖον τῶν κρίσεων, in der Vulgata rationale judicii heißt. Angethan damit sollte der Hohepriester höherer Erleuchtung und Einsicht bei seinen Aussprüchen gewürdigt sein. Calmet sagt: Rationale judicii ideo dicitur, sive quod judicia vel voluntatem Dei panderet sacerdoti, sive quod sacerdos Rationale praeferret, tanquam dignitatis suae, judicis scilicet, insigne, neque alicujus momenti sententias daret, nisi Rationali indutus (ad Exod. 28, 16). Da dieser Brustschild nur ein Theil des Ephod war und auf's engste mit ihm zusammenhing, so konnte per synecdochen statt Ephod auch Rationale gesagt werden, als pars pro toto.

Wann aber diese Nachahmung des alttestamentlichen Schmuckes in der Kirche in Gebrauch kam, ist unbekannt. Die Mainzer und Eichstätter Tradition behauptet, daß schon der erste Bischof von Eichstätt, der hl. Willibald, auf einer Provinzialsynode zu Mainz, wohl i. J. 752, von St. Bonifaz mit päpstlicher Zustimmung den Vorrang vor allen andern Bischöfen der Provinz sammt dem Ehrenschmucke des Rationales erhalten habe [1]).

1) Eichstätter Kirchenblatt, 1854 S. 4. u. Du Cange, s. v. Rationale, p. 1128.

Weiterhin begegnet uns das Rationale in dem Appendix zum Sakramentar Gregors d. Gr. (ex codice Ratoldi abbatis Corbeiensis), wornach es scheint, als ob in Frankreich alle Bischöfe dasselbe trugen [1]); dagegen spricht jedoch wieder eine Aeußerung Ivo's von Chartres und der Umstand, daß Amalarius von Metz, Rabanus Maurus, Pseudo-Alkuin und Hugo von St. Viktor des Rationales gar nicht gedenken. Honorius von Autun aber (gemma animae I, 213) spricht sich so aus, daß man nicht ersehen kann, ob diese Insignie von allen, oder nur von einigen Bischöfen Frankreichs gebraucht worden sei. Auffallend ist, daß Durandus von Mende in Frankreich, der doch seinem berühmten liturgischen Werke selber den Titel Rationale gab, das bischöfliche Rationale gar nicht kannte, indem er schreibt: „Einige meinen, dem Rationale des jüdischen Hohenpriesters entspreche kein Ornament des christlichen Priesters, aber es kann dafür das gelten, daß der letztere bei seiner Weihe das Evangelienbuch an die Brust drückt" (lib. III. c. 19, 14). Es scheint sonach im dreizehnten Jahrhundert das bischöfliche Rationale in Frankreich schon wieder außer Uebung gewesen zu sein. Anders war es in Deutschland. Nicht nur bewahrten die Bischöfe von Eichstätt den Gebrauch des Rationales, sondern dasselbe wurde überdieß auch den Bischöfen von Lüttich, Paderborn und Regensburg verliehen. Wiederholt sah ich selbst im Domschatz zu Regensburg ein ehemals mit Glöckchen versehenes Rationale mit reichen Stickereien romanischer Form, wovon Bock im ersten Bande seines Werkes über liturgische Gewänder (S. 373 ff. u. Taf. V.) Beschreibung und Abbildung lieferte. Die allgemeine Form dieses Rationals ist auch aus unserer Taf. II. Fig. 15 ersichtlich. Ein anderes ebenfalls von Regensburg stammendes Rationale ist im altbayrischen Tißling bei Mühldorf aufbewahrt und von Sighardt im Kirchenschmucke (Jahrg. III. Hft. 12. S. 89 f.) beschrieben.

Ob das Rationale früher eine andere, mehr dem Pallium ähnliche Form gehabt habe und größer gewesen sei als jetzt, mag dahin gestellt bleiben. Es wird übrigens diese Annahme in dem Eichstätter Pastoralblatt (Jahrg. I. 1854 S. 7 ff.) nicht ohne Umsicht zu vertheidigen gesucht.

Das Pallium, das der Papst selbst trägt und den Erz-

1) Gregorii M. Opp. ed. Migne, Cursus Patrol. T. 78 p. 241. Du Cange, l. c. p. 1129.

bischöfen ertheilt, ist eine lange schmale Binde von der Breite dreier Finger, aus weißer Wolle, jetzt mit vier, ehemals mit mehreren dunkelpurpurfarbenen, fast schwarzen Kreuzen. Ein solches älteres Pallium mit mehreren Kreuzen zeigt unsere Figur 10 auf Taf. III. Das Pallium umgibt den Hals ringförmig und hängt vorn und hinten (auf der Brust und dem Rücken) je in einem Streifen herab. Eines der 4 Kreuze befindet sich jetzt auf dem vordern, ein zweites auf dem rückwärts herabhängenden Streifen, während das dritte und vierte rechts und links vom Halse zu stehen kommen. Aus der vita Gregorii M. von Johannes Diakonus (lib. IV. c. 8 und 84) kann man erschließen, daß dieser Papst ein aus weißem Byssus gefertigtes Pallium getragen habe; dagegen sagt Isidor von Pelusium (ums Jahr 434) in seinem Briefe Nr. 136 ad Herminum: das ὠμοφόριον des Bischofs sei nicht aus Linnen sondern aus Wolle gefertigt und deute das verlorne Schaf an, das der gute Hirt auf seinen Schultern trägt [1]). Auch Patriarch Germanus von Cpl. (715) findet im ὠμοφόριον des Bischofs ein Symbol des verlornen Schafes, beifügend: dasselbe sei auch mit Kreuzen geschmückt, weil Christus das Kreuz auf seinen Schultern getragen habe. Aus seinen Worten erhellt deutlich, daß sich damals schon alle griechischen Bischöfe des Omophorions bedienten [2]).

Seit lange gebraucht man zu den Pallien die Wolle der Lämmer, die im St. Agneskloster bei Rom besonders verpflegt und geweiht werden. Ist das Pallium fertig, so wird es am Grabe des hl. Petrus niedergelegt, bis der Papst es versendet. Es scheint niemals die Gestalt eines Mantels, wie der Wortlaut andeuten möchte, sondern immer die eines Orariums oder einer Stola in unserem Sinne gehabt zu haben, und es ist durchaus unstatthaft, es vom Ephod des jüdischen Hohenpriesters abzuleiten. Letzteres glich ungefähr unserer Weste; die Form des Palliums aber würde eher zu einer Vergleichung mit der Kopfbinde der jüdischen Priester berechtigen, womit es schon Amalarius verglich [3]). Nach einer neuern Abhandlung von Professor Vespasiani im Collegium Urbanum zu Rom v. J. 1856 soll das Pallium dem Ueberreste eines ehemals dem hl. Petrus angehörigen Kleides nachgebildet sein [4]).

1) Suicer, thesaur. s. v. ὠμοφόριον.

2) Galland. Biblioth. PP. T. XIII. p. 207.

3) De eccles. offic. lib. I. c. 23.

4) De sacri pallii origine, ed. Philipp. Vespasiani, hist. eccl. in

Der Ursprung des Palliums reicht weit ins christliche Alterthum hinauf. Einige wollen es sogar bis auf Papst Linus zurückdatiren; der römische Bibliothekar Anastasius aber berichtet (9. Jahrh.), daß Papst Markus i. J. 336 dem Bischof von Ostia, weil er den Papst consecrire, das Pallium verliehen habe. Baronius bemerkt dazu (ad an. 336, 62 und 63), das Pallium sei noch älter, und auch das Phrygium, welches Papst Cölestin I. nach den Angaben mittelalterlicher Griechen dem Cyrill von Alexandrien gesandt habe, sei ein Pallium gewesen. Letzteres bestritt schon Cardinal Bona, da unter Phrygium ein Kopfschmuck zu verstehen sei [1].

Die ersten ausdrücklichen Erwähnungen des Palliums finden wir in der obenangeführten Stelle von Isidor von Pelusium und in dem Dekrete des Kaisers Valentinian III. v. J. 432, wodurch der Bischof von Ravenna zur Würde eines Erzbischofs erhoben und ihm honor pallii zuerkannt wurde. Baronius (ad an. 432, 92 sqq.) theilt dies Dekret mit, bestreitet aber seine Aechtheit, namentlich aus dem Grunde, weil die Ertheilung des Palliums nicht Sache der Kaiser gewesen sei. Cardinal Bona tritt ihm hierin bei; wir aber können diesen Grund nicht für schlagend erachten, da Gregor d. Gr. ausdrücklich sagt: er ertheile dem Bischof Syagrius von Autun das Pallium nach dem Wunsche der Königin Brunhilde und mit Erlaubniß des Kaisers (epist. lib. IX, 11). Das Gleiche erhellt auch aus einem frühern Briefe dieses Papstes (epist. lib. I, 28) und aus den Briefen des noch ältern Papstes Vigilius, von denen wir alsbald sprechen werden.

Der erste uns sicher bekannte Fall, daß ein Papst das Pallium verlieh, ist der des Symmachus, welcher i. J. 513 dem Erzbischof Cäsarius von Arles speciali privilegio den usus pallii gestattete, und seinen Diakonen die gleichen Dalmatiken gewährte, wie sie die römischen hatten [2]. Ein Brief desselben Papstes, wornach er den Bischof Theodor von Laureacum zum Erzbischof erhoben und ihm das Pallium verliehen haben soll, ist wahrscheinlich unächt [3].

Colleg. Urbano Prof. Rom. typis de Propag. 1856. Vgl. Wiener kath. Literaturzeitg. 1856 Nr. 29.

1) Bona, rerum liturg. lib. I. c. 24 u. 16.

2) Vita S. Caesarii, Acta Sanctor. (Bolland.) Augusti T. VI, 71. Jaffé, Regesta Pontif. p. 68.

3) Jaffé, l. c. p. 934. Remi Ceillier, histoire generale des Auteurs etc. T. XV. p. 351. Fessler, Patrol. T. II. p. 956 Not. *.

Daß Papst Symmachus dem Erzbischof von Arles das Pallium sandte, sagt auch Papst Vigilius i. J. 545 in seinem ersten Briefe an Auxanius von Arles, als er ihm dieselbe Insignie verlieh und ihn zugleich zu seinem Vikar in Gallien bestellte [1]. Daß er hiefür (zu beidem?) die Zustimmung des Kaisers Justinian durch Belisar erwirkt habe, fügt er selbst bei (l. c.). Zwölf Jahre später ertheilte Papst Pelagius I. a. 557 dem Erzbischof Sapaudus von Arles abermals das Pallium [2]; mehrere andere Verleihungen geschahen durch Papst Gregor d. Gr., z. B. an den Bischof Johann von Prima Justiniana, der zugleich päpstlicher Vikar im Illyrikum orientale wurde [3]. Meist waren es sonach nur die Vikare des Papstes in entlegenen Provinzen, welche das Pallium erhielten, oder auch einzelne durch politischen Einfluß besonders bedeutende Bischöfe, wie Syagrius von Autun, auch wenn sie keine Metropoliten waren. Daß aber alle Metropoliten des Palliums bedürften, davon war damals noch keine Rede, und wenn die Synode von Macon im Jahre 581 can. 6 verordnete, der Erzbischof dürfe ohne das Pallium nicht Messe lesen [4], so ist dies allen andern Berichten über die Praxis jener Zeit, und namentlich dem Briefe Gregors d. Gr. an Virgilius von Arles (epist. lib. V, 53) so sehr entgegen, daß mehrere Gelehrte, um diesen Widerspruch zu lösen, zweierlei Pallien, ein römisches und ein gallisches, annahmen. Letzteres, meinten sie, habe jeder Erzbischof in Gallien, das erstere aber nur der von Arles als päpstlicher Vikar getragen und es sei das gallikanische Pallium nichts Anderes, als das Rationale gewesen [5]. Gewiß ist, daß erst seit der Mitte des achten Jahrhunderts im fränkischen Reiche alle Erzbischöfe das Pallium in Rom nachsuchen mußten, wie dies unser großer Apostel Bonifazius auf der fränkischen Generalsynode des Jahres 745 oder 746 (nicht 742) ausdrücklich verordnete [6], und es wurde dies nun allgemeine Regel. Ausnahmsweise haben auch einzelne Suffraganbischöfe, sei es für ihre Person, wie Wala von Metz i. J. 878, oder

---

1) Baron. ad. ann. 545, 6. Jaffé, l. c. p. 78.

2) Baron. ad. ann. 556, 19. 20. Jaffé, l. c. p. 84.

3) Gregor M. epist. lib. II. 23. Vgl. Conciliengesch. Bd. II. S. 807.

4) Conciliengesch. Bd. III. S. 33.

5) Vgl. Du Cange, Gloss. s. v. Pallium, p. 71 u. Ruinart, Diss. de palliis archiepisc. T. II. Oper. posthum. Mabillon.

6) Conciliengesch. Bd. III. S. 496.

auch für ihre Nachfolger, wie Eberhard II. von Bamberg, vom Papste diese Insignie erhalten [1]).

Daß die Ertheilung des Palliums gratis geschehen müsse, erklärte schon eine römische Synode unter Gregor d. Gr. im Jahre 595 c. 5., und unser Apostel Bonifazius sprach sich sehr energisch gegen Rom aus, als er hörte, man habe daselbst für Ertheilung von Pallien Geld angenommen. Es zeigte sich jedoch, daß er irrig berichtet war [2]).

Uebrigens durfte und darf das Pallium von den Erzbischöfen nicht an allen Tagen und nicht bei allen Verrichtungen getragen werden. Schon Hinkmar von Rheims wurde vom Papste wegen zu häufigen Gebrauchs dieser Insignie getadelt [3]). Fast um dieselbe Zeit verordnete die achte allgemeine Synode i. J. 870 c. 27 (im Griech. c. 14): „die Bischöfe, denen das Pallium verliehen ist, dürfen es nur an bestimmten Zeiten und Orten tragen" [4]). Daß der Erzbischof vor Empfang des Palliums außer dem Messelesen keine andere geistliche Funktion verrichten dürfe, sagte schon Papst Nikolaus I. in seiner **Responsio ad consulta Bulgarorum n. 73** [5]); die Synode zu Ravenna i. J. 877 aber verordnete: „jeder Metropolit muß innerhalb dreier Monate von seiner Consecration an dem apostolischen Stuhle einen Deputirten senden, um seine Orthodoxie zu erklären und das Pallium in Empfang zu nehmen" [6]).

Aus c. 17 (12) des achten allgemeinen Concils erfahren wir, daß außer dem Papst auch die andern Patriarchen, von Constantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem den von ihnen abhängigen Metropoliten das Pallium verliehen [7]). Das Gleiche erhellt auch aus dem Briefe des Papstes Johann VIII. an Photius v. J. 879 [8]), und die zwölfte allgemeine Synode i. J. 1215 bestimmte c. 5: „wenn die Vorsteher der Kirchen von Constantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem vom Papste gegen Ableistung des Eides der Treue und des Gehorsams das Pallium erhalten haben,

---

1) Conciliengesch. Bd. IV. S. 514 u. 723.
2) Conciliengesch. Bd. III. S. 54 u. 481.
3) Conciliengesch. Bd. IV. S. 312. 315.
4) Conciliengesch. Bd. IV. S. 407.
5) Conciliengesch. Bd. IV. S. 336.
6) Conciliengesch. Bd. IV. S. 504.
7) Conciliengesch. Bd. IV. S. 405.
8) Conciliengesch. Bd. IV. S. 445.

so dürfen sie auch den ihnen untergebenen Bischöfen Pallien verleihen" [1]).

Mit Recht macht der Bollandist Papebroch in seiner Abhandlung de forma pallii medio aevo mutata darauf aufmerksam, daß das Pallium ehmals ein wenig anders aussah, als jetzt [2]). Seine Theile waren nicht in der jetzigen Form fest zusammengefügt, sondern die lange Binde (= Pallium) wurde von der rechten Schulter über die Brust nach der linken Schulter und von da über den Rücken gezogen, kehrte dann auf die rechte Schulter zurück und hing nun, nicht wie jetzt, in der Mitte des Leibs, sondern seiner natürlichen Schwere folgend auf der rechten Seite herab. Es hatte sonach mehr Achnlichkeit mit dem ὠμοφόριον der Griechen [3]), und die alte Mosaik zu San Vitale in Ravenna (Taf. I. Fig. 1) zeigt ganz deutlich (an Erzbischof Maximian), wie es getragen wurde. Vgl. Taf. I. Fig. 6. und Taf. II. Fig. 12 und 13.

Schließlich bemerken wir noch, daß zwar die alten liturgischen Schriftsteller Amalar, Rabanus Maurus, Pseudo-Alkuin, Innocenz III., Honorius v. Autun, Durandus u. A. mehr oder minder ausführlich vom Pallium reden, aber sich nahezu ausschließlich nur in willkührlichen symbolischen Deutungen ergehen, ohne für uns Brauchbares beizufügen.

Seit mehr denn tausend Jahren bilden auch die Sandalen der Bischöfe ein liturgisches Gewandstück. Während die jüdischen Priester und Hohenpriester mit bloßen Füßen im Tempel dienten, scheint bei den christlichen Priestern schon frühe eine Fußbekleidung beim Gottesdienst gebräuchlich gewesen zu sein, und dieß paßt wieder zu unserem Hauptsatze, daß in der Urkirche nicht die alttestamentlichen Cultkleider nachgeahmt, sondern die Gewänder des gewöhnlichen Lebens auch beim Gottesdienst angewandt wurden. Auf der Mosaik in San Vitale zu Ravenna (Taf. I. Fig. 1.) sehen wir den Erzbischof und seine Cleriker mit einer Art von niedrigen Schuhen versehen, welche mit denen des Kaisers theilweise, mit denen seiner Begleiter aber (auf

---

1) Conciliengesch. Bd. V. S. 787.

2) T. II. p. 320 der besonders gedruckten Praefationes etc. des Bollandistenwerks.

3) Goar, Euchol. p. 304. 312 sq. u. Du Cange s. v. Pallium. Manche griech. Bischöfe tragen auch ein kürzeres Omophorion, einer kurzen breiten Stola, die nur bis auf die Brust reicht, ähnlich. Vgl. Rajewsky, a. a. O. S. XXXI.

dem vollständigen Bilde bei Hefner-Alteneck Bd. I. Taf. 91) vollständig identisch sind. Daß diese Fußbekleidung von der der alten Griechen und Römer merklich abwich, zeigt schon ihre flüchtige Vergleichung mit den Schilderungen und Darstellungen der letztern bei Weiß, Kostümkunde, Bd. II. S. 723 ff. 743. 967. 978. und bei Guhl und Koner, das Leben der Griechen und der Römer, Bd. I. S. 191. Bd. II. S. 224 f. [1]).

Als specifisch liturgisches Gewand wird uns die clerikale Fußbekleidung unter dem etwas vagen Titel sandalia zum erstenmal vorgeführt bei Amalarius von Metz de eccl. offic. lib. I, 25 und 26. Er behauptet, unter den Sandalen bestehe ein Formunterschied, um die verschiedenen Grade der geistlichen Würde anzudeuten. Da der Bischof und Priester einander im Amte so nahe stünden, so müßten sie durch die Sandalen unterschieden werden, und der Bischof trage dieselben mit Riemen am Fuß befestigt, um anzudeuten, daß er viel reisen müsse, um seine Diöcesanen stets im Auge zu behalten, während der Priester das Opfer zu Haus vollziehen könne. Der Diakon dagegen, der im Amte unmöglich mit dem Bischof verwechselt werden könne, dürfe die gleichen Sandalen tragen, wie dieser; der Subdiakon aber müsse wieder vom Diakon durch die Sandalen unterschieden werden.

Die vorherrschend mystische Beschreibung der Sandalen, welche Amalar weiter gibt, läßt ihre Form nicht genauer erkennen, doch sieht man, daß sie nicht blos aus einer Sohle unter dem Fuße (solea, quae subtus est), sondern auch aus verschiedenen andern Lederstücken (linguae ex corio) bestand, welche theils unten, theils höher oben über dem Fuß hergingen (lingua in inferiore parte und lingua superior, quae super pedem est), und oben, wo der Fuß durch sie hineinschlüpfen mußte, mit vielen Fäden verbunden waren, damit sie nicht auseinanderreißen konnten (superior pars sandaliorum, per quam pes intrat, multis filis consuta est, ut non dissolvantur duo coria). Außerdem sagt Amalar, daß diese Fußbekleidung (für alle Stufen des Clerus) außen aus schwarzem, innen aus weißem Leder bestand. Bock (im neuesten, vierten Hefte seines trefflichen Werkes über die liturgischen Gewänder, S. 5) will aus Amalar entnehmen, daß ein zusammengenähter Leinenstoff das Innere der Sandalen bedeckt habe; aber der Ausdruck linea (calceamenti) opere

---

1) Bei Griechen und Römern waren z. B. die Zehen unbedeckt, hier bedeckt.

sutoris facta will hier nicht einen linnenen Stoff, sondern, wie der Zusammenhang zeigt, einen linienartigen Streifen andeuten, der von einem Ende zum andern ging. Außerdem machte sich Dr. Bock die Sache dadurch schwierig, daß er nicht Amalars Aeußerung zur Grundlage seiner Untersuchung machte, sondern die von Pseudo-Alkuin, in der Meinung, das Werk de divinis officiis gehöre wirklich Alkuin an. Die Folge war, daß er, die Angabe Pseudo-Alkuins ins achte statt ins zehnte Jahrhundert verlegend, auf S. 5 behaupten konnte, zu Amalars Zeit, d. i. im 9ten Jahrhundert, sei bereits eine Aenderung derjenigen Praxis eingetreten, von der Alkuin (Pseudo-Alkuin) spreche. Irrig ist weiter, daß er den Amalarius, den Verfasser des berühmten Werkes de ecclesiasticis officiis, als Erzbischof von Trier bezeichnet, respektive mit dem gleichzeitigen Trierer Erzbischofe dieses Namens verwechselt, und zudem in Amalars Beschreibung der Sandalen auch schon eine Erwähnung der bischöflichen Strümpfe entdecken will, während Rabanus Maurus und Pseudo-Alkuin die Existenz der letztern geradezu in Abrede stellen.

Dem Amalar von Metz steht der Zeit nach am nächsten Erzbischof Rabanus Maurus von Mainz. In seiner Schrift de clericorum instit. lib. I, 22 redet auch er von Sandalen, meint, das Tragen derselben sei schon bei Mark. 6, 9 und Ephes. 6, 15 angeordnet, und es liege ein mystischer Sinn darin, daß sie nur den untern Theil des Fußes decken, den obern aber nackt lassen (sicut enim sandalia partem pedis tegunt, partem inopertam relinquunt, ita et Evangelii doctores partim Evangelium operire partimque aperire debent, ita videlicet, ut fidelis et devotus sufficientem habeat doctrinam, et infidelis et contemptor non inveniat blasphemandi materiam.

Pseudo-Alkuin, der zweimal, im Anfang und in der Mitte des c. 39 der Schrift de div. off. von den Sandalen redet, schreibt an ersterer Stelle den Rabanus Maurus, an der zweiten den Amalarius ab, und bedarf sonach keiner weitern Erwähnung. Hugo von St. Viktor aber (de sacram. lib. I. c. 54), Innocenz III. (de sacro altaris myst. lib. I. c. 10. 34. 48) und Honorius von Autun (gemma animae I, 210) belehren uns, daß nur die Sandalen der Bischöfe, nicht aber auch die der Priester zu den liturgischen Gewändern gehörten (wie noch jetzt), und daß sie unten eine feste Sohle, oberhalb aber eine Art Gitterwerk (corium fenestratum) hatten, was

einen mystischen Sinn in sich schließe [1]). Innocenz III. gibt hier c. 48 ganz dieselbe Deutung, wie oben Rabanus Maurus, zugleich spricht er, wie schon vor ihm Ivo von Chartres, auch von den Strümpfen (caligis) der Bischöfe, die, zu den Sandalen gehörig, noch jetzt einen Theil der liturgischen Gewänder bilden, seit dem 12ten Jahrhundert aber von Seide sind und öfters auch tibialia (Schienbeinbekleidung) genannt werden [2]). Weiterhin führen Hugo von St. Viktor, Honorius von Autun und Innocenz III. auch die jetzt noch üblichen bischöflichen Handschuhe (chirothecae) unter den liturgischen Gewändern auf, während die ältern Liturgiker Amalar, Rabanus Maurus und Pseudo-Alkuin davon schweigen.

Mit den chirothecis einigermassen verwandt sind die ἐπιμάνικια der griechischen und russischen Priester (vgl. S. 183). Dieß halb griechische (ἐπὶ) halb lateinische (manus) Wort bedeutet eine Art Aermelhandschuhe, welche vom Handgelenke an bis gegen den Ellenbogen gehen, aber die Hand selbst völlig frei lassen. Der Erste, der ihrer erwähnt, ist Theodor Balsamon, der gelehrte Diakon von Constantinopel im 12. Jahrhundert [3]). Er sieht in ihnen ein Symbol der Fesseln, womit Christo die Hände gebunden wurden.

Endlich sollten wir noch der bischöflichen und priesterlichen Kopfbedeckung gedenken, verweisen jedoch in Betreff dieser liturgischen Gewandstücke auf die nächstfolgende Abhandlung.

---

1) Daß die bischöflichen Schuhe im 12. Jahrh. auf den Seiten mehrere Einschnitte hatten, so daß die Strümpfe oder in deren Ermanglung der nakte Fuß durchschauen konnte, zeigt Bock, lit. Gew. Bd. II. S. 14 f. u. Taf. I. Durch solche Einschnitte entstanden die zungenartigen Streifen, von denen Amalar redet.

2) Vgl. Bock, a. a. O. S. 5. 6. Kirchenschmuck, Jahrg. II. Heft 7 u. 8. S. 13 u. 28.

3) Goar, Euchology. p. 111.

6.

Inful, Mitra und Tiara [1]).

Seit Jahrhunderten bezeichnen wir den Kopfschmuck der Bischöfe mit den beiden Ausdrücken Inful und Mitra. Beide stammen aus der vorchristlichen Zeit. Der erstere gehört zunächst den Lateinern, der letztere den Griechen an, aber ziemlich frühe haben auch die Lateiner das Wort Mitra adoptirt. Dabei ist jedoch der Unterschied, daß sie unter infula den Kopfschmuck der (heidnischen) Priester und Opferthiere, unter Mitra den der Frauen verstanden. Nur weibische Männer trugen ebenfalls die Mitra (im Abendland), bei den Asiaten dagegen, die überhaupt weichlicher sind, war die Mitra auch allgemeine Männertracht, namentlich bei den Phrygiern. Die bekannte phrygische Mütze, die uns auf so vielen Denkmälern des Alterthums begegnet, und am Ende des vorigen Jahrhunderts im revolutionären Frankreich so unglücklich und so anachronistisch nachgeahmt wurde, war eine Mitra. Der griechische Name μίτρα und μίτρη ist verwandt mit μίτος = der Faden, und der Hauptunterschied zwischen Mitra und Inful bestand darin, daß letztere nur ein Band oder Streifen um den Kopf war und ihn oben bloß ließ, der Kälte und dem Regen ausgesetzt, während die Mitra das Haupt völlig deckte und wärmer war. Der Lorbeerkranz, das Diadem, die Bürger- und Mauerkrone, und alle diese besondern Kopfzierden hochverdienter Männer bei den Römern zeigen uns jetzt noch die Grundform der priesterlichen Infula; sie sind der Totalform nach nichts anderes als diese, nämlich ein schmaler Streifen um das Haupt gelegt. Und gerade so erscheint uns auch die priesterliche

1) Aus dem Kirchenschmuck von Laib und Schwarz, Jahrg. 1860. Bd. VII. Heft 3, mit Verbesserungen.

Infula der Römer in den vielen Abbildungen heidnischer Opferakte, die aus dem Alterthum auf uns gekommen sind.

Ueber Gestalt und Gebrauch der Infula bei den Heiden geben uns einige Stellen Virgils sehr wünschenswerthen Aufschluß. So sagt er im zweiten Buch der Aeneide V. 430: „den trojanischen Apollopriester Panthus habe weder seine Frömmigkeit noch die Inful Apollo's geschützt; auch er sei mit Andern im Kampfe gegen die Griechen gefallen." Die Worte des Dichters lauten:

. . . nec te tua plurima, Panthu,
Labentem pietas, nec Apollinis infula texit.

— Ebenso spricht Virgil im zehnten Buch der Aeneide V. 537 f. von dem Priester Hämonides mit dem Beisatze:

Infula cui sacra redimibat tempora vitta,

d. h. „dem die Inful mit heiliger Binde die Schläfe umschlang". Zu letzterer Stelle bemerkt der alte Commentator Virgils, Servius Honoratus, aus dem 4. Jahrhundert n. Chr.: die infula sei eine fascia, in modum diadematis, a quo vittae ab utraque parte dependent, d. h. sie sei ein diademartiger Streifen, von welchem zu beiden Seiten Binden herabhängen. — Servius fügt noch bei: die Inful sei gewöhnlich breit, und häufig aus einem weißen und rothen Tuche zusammengedreht. — Ganz ebenso beschreibt Isidor von Sevilla ums Jahr 600 die Infula der heidnischen Priester, wenn er (Etymolog. lib. XIX, 30) schreibt: infula est fasciola sacerdotalis capitis, alba, in modum diadematis, a quo vittae ab utraque parte dependent, quae infulam vinciunt. Auch von den Infuln der Opferthiere spricht Virgil in seinen Georgiken Buch III, 487:

Saepe in honore deûm medio stans hostia ad aram,
Laneadum nivea circumdatur infula vitta,

d. h. „häufig steht zu Ehre der Götter das Opfer mitten vor dem Altare, während die linnene Inful mit schneeweißem Bande umwunden wird". — Auch Menschen, die zum Tode bestimmt waren, wurden mitunter „infulirt". So berichtet Sueton in seiner Biographie des Kaisers Caligula c. 27: dieser Wütherich habe einen Gladiator, welcher Angst zeigte, verbenatum et infulatum, d. h. „mit dem Opferkraut (verbena) und der Inful gekrönt" den Knaben zur Mißhandlung übergeben.

Bekannt ist, daß auch den jüdischen Priestern ein Kopfschmuck vorgeschrieben war. So wird im 2. Buche Mosis 28, 4 der „Kopfbund" zu den Gewandstücken des Hohenpriesters gezählt, und im

V. 39 gesagt, daß er von Byssus sein müsse. Derselbe heißt im Hebräischen מִצְנֶפֶת (miznephet), d. h. „das Gewundene", und es wird damit seine turbanartige Form und Beschaffenheit angedeutet, denn in der That bestand er aus langen Bandstreifen, die um das Haupt gewunden wurden (Taf. III. Fig. 2.). Verbunden war damit nach 2. Mos. 28, 36 und 3. Mos. 8, 9 die goldene diamantartige Platte צִיץ (ziz), in welche die Worte: „heilig dem Herrn" (קֹדֶשׁ לַיהוָה) eingegraben waren (Taf. III. Fig. 1.). Sie wurde dem miznephet vorgebunden in Art eines Stirnbandes. Die griechische Bibel der LXX, welche die alten Christen gebrauchten, übersetzt das Wort צִיץ mit *πέταλον*, die lateinische Bibel mit **lamina**, was für uns in Betreff des Folgenden von Bedeutung ist. — Im Unterschiede von dem miznephet des Hohenpriesters heißt die Kopfbinde des gewöhnlichen Priesters מִגְבָּעָה (migbaah). Sie war dem hohenpriesterlichen Kopfschmuck ähnlich, aber höher, etwa wie ein oben abgerundeter Kegel oder Hügel. Nähere Belehrung darüber gibt Braun in seinem Werke de vestitu sacerdotum hebr., ebenso Calmet in seinem Dictionarium biblicum s. v. *sacerdotium*, und neuestens Dr. Bock in seiner Geschichte der liturgischen Gewänder Bd. I, S. 346 ff. und 386 ff.

Wichtiger ist für uns die Frage: ob auch die christlichen Priester und Bischöfe schon in der Urkirche einen besondern Kopfschmuck trugen. Für eine bejahende Antwort spricht die altchristliche Tradition in Betreff des Evangelisten Johannes, von welchem schon Erzbischof Polykrates von Ephesus ums Jahr 190 n. Chr. schrieb: „er habe als Priester das *πέταλον* getragen (Euseb. hist. eccl. III, 31. V, 24 und Hieron. de viris illust. c. 45). Ebenso behauptet der heil. Epiphanius ums Jahr 380, auch Jakobus, der Bruder des Herrn und Bischof von Jerusalem, habe ein *πέταλον* auf dem Haupte getragen (haer. 78, 14). Schon oben sehen wir, daß das hohenpriesterliche Ziz in der griechischen Bibel *πέταλον* benannt war. Der griechischen Bibel aber bedienten sich Polykrates und Epiphanius, und es kann gar kein Zweifel sein, daß sie unter dem *πέταλον* der Apostel etwas Aehnliches wie das Stirnband des jüdischen Hohenpriesters verstanden haben müssen.

Ganz folgerichtig übersetzte dann Hieronymus den Ausdruck *πέταλον* bei Polykrates mit lamina, wie denn auch in der lateinischen Bibel *πέταλον* mit lamina gegeben ist. Daß aber das *πέταλον* der Apostel aus Gold bestanden habe, wie man später nach der

ganz den gleichen Namen, und wahrscheinlich haben sie sich auch ursprünglich nicht in der Form, sondern nur in der Qualität, größerer oder geringerer Schönheit u. drgl. unterschieden. Die erste Spur einer eigentlichen Verschiedenheit entdecke ich im 8. Jahrhundert in dem sog. Hodoeporicum des hl. Willibald, d. i. einer Biographie dieses Heiligen, die eine gleichzeitige Nonne zu Heidenheim (in Bayern) verfaßt hat. Sie sagt hier mit Bezug auf die Bischofsweihe des heil. Willibald: er sei von seinem Meister, dem hl. Bonifazius (dem Apostel der Deutschen) sacerdotalis infulae honore bereichert worden (Canisii et Basnage, Thesaur. T. II. p. 116). Binterim und Andere citiren für dieselbe Sache auch die Biographie eines andern Schülers von St. Bonifaz, des heil. Burchard von Würzburg, wornach Bonifaz dem Papste versicherte: „Burchard sei pontificali infula dignus;" allein diese Biographie ist um mehr als zwei Jahrhunderte jünger und kann darum nicht als Zeuge für die Zeiten des heil. Bonifaz gelten [1]). Alles Bisherige aber zeigt, wie wenig der gelehrte französische Benediktiner Hugo Menardus im 17. Jahrhunderte Recht hatte, wenn er behauptete, im ersten Jahrtausend nach Christus seien noch keine Infuln im allgemeinen kirchlichen Gebrauche gewesen, und die einzelnen Fälle, die davon vorkommen, z. B. von Gregor von Nazianz, Ambrosius rc., seien eben nur vereinzelt, nur sporadisch. — Ihn hat schon Edmund Martene in dem berühmten Werke de antiquis ecclesiae ritibus zu widerlegen gesucht (lib. I, c. 4. art. I, p. 348 ed. Rotomag. 1700, T. I). Aber Martene selbst irrt in hohem Grade, wenn er als Gegenbeweis die von den Bollandisten mitgetheilten Portraits anführt. Die Bollandisten (Daniel Papebroch) sagen ja selbst ganz ausdrücklich, daß diese Abbildungen wenigstens für die ersten 9 Jahrhunderte gar keine Glaubwürdigkeit hätten (s. Bolland. Thesaurus etc. T. II, p. 75, ebenso in Propyl. zum Monat Mai der Acta SS.). Nicht minder unrichtig ist, was Martene meint, daß der Gebrauch der Inful in alter Zeit nur einzelnen Bischöfen vom Papste erlaubt worden sei. Daß ihn hier ein Mißverständniß irre führte, wird uns in Bälde klar werden. Hugo Menardus aber irrte, weil er eine falsche Consequenz zog. Er fand in den Sakramentarien und Ritusbüchern der zehn ersten Jahrhunderte kein Formular für Gebete und Ceremonien bei Verleihung der bischöflichen Inful. Darin hatte er Recht, aber Unrecht war es,

1) Vgl. Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands Bd. II, S. 314 u. 351.

hieraus die totale Nichtexistenz der Inful erschließen zu wollen. War die bischöfliche Inful von der priesterlichen nicht wesentlich verschieden, so erklärt sich der Abmangel einer besondern Verleihungsceremonie bei der bischöflichen Consecration ꝛc. ohne Schwierigkeit. Und mehr als den Abmangel einer solchen Ceremonie kann auch Hugo Menardus nicht beweisen. Wir dagegen finden in dem angeführten Hodoeporicum des hl. Willibald, also schon im 8. Jahrhundert, eine Spur von feierlicher Verleihung der bischöflichen Inful.

Es versteht sich wohl von selbst, daß der priesterliche und bischöfliche Kopfschmuck eben so gut als alle andern geistlichen Gewandstücke im Laufe der Zeit mehrfachen Veränderungen unterlag. Oder sollte er allein ganz und gar durch alle Jahrhunderte hindurch der gleiche geblieben sein, während selbst die wichtigsten Kirchengewänder, die Casula und Stola, allerlei Modifikationen erfuhren? Aber auch in einer und derselben Zeit war die Inful schwerlich in allen Gegenden der Kirche dieselbe und völlig gleiche. Ich will nicht von dem Unterschied des Orients und Occidents reden, im Abendland selbst wieder herrschten, wie uns die Geschichte lehrt, allerlei Verschiedenheiten im Cult, in den liturgischen Formularien, in den Ceremonien, in der Psalmodie u. dgl., und erst im Laufe der Jahrhunhunderte gelang es, hier eine gewisse Uniformität herzustellen. Vom Größeren aufs Kleinere schließend, müssen wir annehmen, daß auch die Infuln in den verschiedenen Gegenden verschiedene Eigenthümlichlichkeit hatten. Es wäre nun für uns äußerst belehrend, wenn Abbildungen bischöflicher Infuln aus verschiedenen Jahrhunderten in verschiedenen Provinzen des christlichen Alterthums auf uns gekommen wären; allein leider ist dem nicht also, denn alle alten Abbildungen von Päpsten, Bischöfen, Heiligen stellen diese immer unbedeckten Hauptes dar. Nur die Kaiser und die christlichen Frauen erscheinen im Kopfschmuck. — Belege für unsere Behauptung finden sich in der berühmten Mosaik zu San Vitale aus dem 6. Jahrhundert (Taf. I. Fig. 1.) und in großer Zahl bei Agincourt (Sammlung von Denkmälern der Malerei ꝛc.) Taf. X. XVI. XVII. XXXI. XXXII. XXXIII. XLVI. XLIX. Erst vom 11. Jahrhundert an begegnen uns Darstellungen von Päpsten, Bischöfen und Aebten mit Kopfschmuck, und zwar von jetzt an in großer Zahl; die einzige Abbildung aber, welche älter als das 11. Jahrhundert ist und für die Inful zeugen soll, werden wir unten betrachten.

Dieser plötzliche und starke Umschwung ist gewiß nicht zufällig. Die Kirchengeschichte zeigt uns, wie sehr im 11. Jahrhundert die

Päpste bestrebt waren, im Cultus des Abendlands überall Uniformität herzustellen, und wie sie dieß auch in hohem Grade erreichten. Noch jetzt haben wir eine Reihe von Verordnungen und Mahnungen Roms an Bischöfe in Deutschland, Frankreich, Spanien &c., welche alle dahin zielten. Es legt sich nun von selbst die Vermuthung nahe, daß damals mit der römischen Liturgie auch die römische Kirchenkleidung überall eingeführt werden wollte, und diese an sich schon wahrscheinliche Vermuthung wird gerade auch in Betreff des bischöflichen Kopfschmucks durch historische Zeugnisse bestätigt. Als Erzbischof Eberhard von Trier im Jahr 1049 zu Rom war, hat Papst Leo IX. ihm am Passionssonntage in der St. Peterskirche feierlich die **römische** Mitra aufgesetzt. Der Papst sagt hierüber selbst in der darauf bezüglichen Bulle: **Romana mitra caput vestrum insignivimus**, und fügt die charakteristischen Worte bei: „du und deine Nachfolger sollen bei den kirchlichen Verrichtungen stets der römischen Weise (dem mos Romanus) folgen" (**Mansi**, collectio Concil. T. XIX. p. 724). Etwas später, im Jahre 1062, verlieh Papst Alexander II. dem Bischof Bucco oder Burchard von Halberstadt wegen seiner besondern Verdienste um den heiligen Stuhl das Recht, das erzbischöfliche Pallium und die **Mitra** zu tragen (**Mansi** l. c. p. 983 und **Lambert. Hersfeld.** bei **Pertz**, Monum. T. VII. Script. V. p. 163); im Anfange des folgenden Jahrhunderts aber that Papst Calixt II. das Gleiche dem Bischofe von Utrecht gegenüber (**Pagi**, breviarium Pontif. T. II, p. 70 und **Du Cange**, Glossar. s. v. **Mitra**). Wir sehen hier, wie Rom im 11. Jahrhundert den deutschen Bischöfen und Erzbischöfen, die doch gewiß schon **Infuln** hatten, jetzt die **römische Mitra** verlieh, mit der deutlich ausgesprochenen Absicht, zugleich die römische Weise des Cultus überall einzuführen.

Man könnte dieß Streben Roms in Betreff der Mitra noch um zwei Jahrhunderte weiter hinauf ins Alterthum zurückdatiren, wenn jene Urkunde, worin Papst Leo IV. dem Erzbischof Ansgar von Hamburg-Bremen eine Mitra verleiht, echt wäre. Es haben sich zwar sehr viele Archäologen, auch Pagi und Binterim (Bd. I, Thl. II, S. 351), auf dieselbe berufen und dabei den gelehrten Mabillon als Gewährsmann genannt (s. Acta SS. ord. S. Bened. Sec. IV, T. II, Praef. n. 182); allein aus demselben Bande p. 121 hätten sie ersehen können, wie wenig glaubwürdig jene Urkunde sei. Dagegen können wir uns für die Behauptung, daß damals (im 11. Jahr-

hundert) die Mitra von der gewöhnlichen Inful verschieden und in Rom zu Hause war, auf eine Stelle des heil. Petrus Damiani berufen. Dieser Freund Gregors VII. schreibt an den Gegenpapst Cadalous: habes nunc forsitan *mitram*, habes juxta morem Romani pontificis rubeam cappam (Opp. T. I, p. 19. epist. lib. I, 20), d. h. „seitdem du dich Roms bemächtigt hast, bist du wohl im Besitze der römischen Mitra und des rothen Mantels, wie ihn die Päpste tragen." Diese Stelle wird uns klar, wenn wir beachten, daß Cadalous bisher Bischof von Parma in der Lombardei war, und die Lombardei, Mailand voran, sich gar nicht beeilte, die römische Liturgie und was damit zusammenhing, anzunehmen. In Folge hievon trug Cadalous bisher ohne Zweifel die alte Infula, wie sie in der Lombardei üblich war, das sertum, den Kranz, wie ihn nach Ennodius der heil. Ambrosius von Mailand trug; jetzt dagegen, nach der Usurpation Roms, eignete sich Cadalous auch die römische Mitra zu. — Man könnte zwar vermuthen, es sei unter Mitra hier nicht die Bischofsmütze des Papstes, sondern die spezifisch päpstliche Krone gemeint; allein letztere hieß im 11. Jahrhundert, wie wir alsbald sehen werden, ausschließlich regnum; daß aber die römische Mitra Bischofsmütze war, erhellt aus den oben mitgetheilten Stellen, wornach sie verschiedenen deutschen Bischöfen verliehen wurde.

Wir können beifügen, daß im 11. Jahrhundert auch Domherrn, selbst wenn sie blos Diakonen oder Subdiakonen waren, von Rom die Erlaubniß erhielten, an gewissen Festen, wenn sie am Altar dienten, eine Mitra, versteht sich die römische, zu tragen. Gerade in Betreff der Domherrn von Bamberg und Halberstadt erfahren wir dieß aus den Urkunden bei Mansi (l. c. p. 690, 695 u. 983). Das Gleiche zeigt Du Cange in Betreff der Canonici von Prag (Glossar. s. v. Mitra). Es erhellt daraus, wie sehr Rom bemüht war, den mos Romanus auch in Betreff der Mitra zu verbreiten. Natürlich wurde dieser neuen, vom Papste als Insignie verliehenen Art von geistlichem Kopfschmuck auch ein besonderer Werth beigelegt, und je mehr man sie von nun an schätzte, um so mehr fühlte man sich auch veranlaßt, sie abzubilden oder abbilden zu lassen. Dazu kommt noch, daß durch die Einführung dieser römischen Mitra der Unterschied zwischen bischöflicher und priesterlicher Kopfbedeckung größer wurde, als bisher (wir sahen ja oben, daß auch die Priester und Mönche die Infula trugen), und damit den Bischöfen und andern Prälaten eine besondere Auszeichnung gegeben wurde — ein neuer

Grund zu ihrer Abbildung bei Portraits. Uebrigens ist nicht zu verwundern, wenn die Ausdrücke Inful und Mitra auch identisch gebraucht wurden, denn in der Hauptsache bedeuteten sie doch dasselbe, den bischöflichen Kopfschmuck, und es wechseln mit beiden auch die Termini: cidaris und corona ab, so z. B. bei Petrus Damiani (T. I, p. 5. 19 u. T. II, p. 181). An der letztern Stelle, seiner 69. Rede, der ersten in dedicatione ecclesiae, sagt Damiani: „bei der Bischofsweihe wird dem gesalbten Haupte die cidaris aufgelegt und die goldene lamina auf die Stirne gesetzt, und es ist auf ihr der Name Gottes eingegraben." Die Anspielung auf den Kopfschmuck des Hohenpriesters liegt hier offen zu Tage; darum wird auch zwischen cidaris und lamina unterschieden. Erstere ist die Mitra als Ganzes, die lamina dagegen, analog dem jüdischen Stirnband, ist der vordere, besonders schmuckreiche Theil der Mitra; und wie auf dem jüdischen Stirnband die Worte: „heilig dem Herrn" eingegraben waren, so sei, sagt Damiani, der neutestamentlichen lamina der Name Gottes eingegraben, in qua contexitur nomen divinitatis. Aus dem Worte contexitur aber ersieht man, daß wir nicht an eine metallene Platte, wie im A. T., sondern an eine gewobene Mitra denken müssen.

Wie aber dem Obengesagten gemäß auch Canoniker, die blos Diakonen waren, das Recht, die Mitra zu tragen, erhielten, in ähnlicher Weise trugen alle römischen Cardinäle die Mitra, bis das 13. allgemeine Concil zu Lyon i. J. 1245 ihnen den besondern Hut zuerkannte (vgl. Du Cange, s. v. Mitra p. 843).

Eigenthümliche Schwierigkeiten bietet die Frage nach der ursprünglichen Form der geistlichen Kopfbedeckung in der christlichen Kirche. Eine Copie des jüdischen hohenpriesterlichen Stirnbands geben wir in Taf. III. Nr. 1 und glauben, daß der Kopfschmuck der neutestamentlichen Priester Anfangs nur in diesem πέταλον oder dieser lamina bestanden habe. Abgesehen davon, daß in Betreff der Apostel Johannes und Jakobus nur von diesem Bande die Rede ist, müssen wir die Worte Pauli 1. Cor. 11, 4 ins Auge fassen, wonach die christlichen Männer beim Beten das Haupt nicht bedecken sollten, entgegen der bekannten jüdischen Synagogenpraxis. Die natürliche Folge war, daß im N. T. vom altjüdischen Kopfschmuck der Priester nur der eine Theil, das πέταλον oder ציץ nachgeahmt, der andere Theil aber, das miznephet, bei Seite gelassen wurde, weil das Haupt nicht bedeckt werden durfte. Diesem πέταλον entsprach aber völlig die römische Infula, denn auch sie ist, wie

bekannt, nur ein Band, um den Kopf geschlungen, ohne ihn förmlich zu bedecken. Die Mitra dagegen ist, wie wir wissen, eine oben geschlossene Mütze, mehr dem miznephet ähnlich, und wir werden uns schwerlich täuschen, wenn wir annehmen, daß im Oriente zuerst auch bei den christlichen Priestern mit dem *πέταλον* ein Analogon des miznephet, die Mitra, in Verbindung gebracht wurde. Als Synonymum von Mitra erscheint schon in der alten griechischen Bibel der Ausdruck *κίδαρις*, und die oben citirte Stelle des heil. Gregor von Nazianz berechtigt uns vielleicht zur Annahme, daß schon zu seiner Zeit, Ende des 4. Jahrhunderts, im Oriente die *κίδαρις* oder Mitra dem Petalon beigefügt und so die Copie des hohenpriesterlichen Kopfschmucks vervollständigt wurde. Wir geben den letztern in Taf. III. Nr. 2, nach der Zeichnung bei Bock, liturg. Gewänder rc.

Wann die Mitra aus dem Orient nach Rom gekommen sei, wissen wir nicht. Früher sprach man auch in Rom von *infulae* pontificales, nicht von *mitrae*, oder bezeichnete die Bischofsmütze, wie Ennodius, als ein sertum, Kranz, und Isidor von Sevilla im 7. Jahrhundert schreibt die Mitra nur den Frauenspersonen zu. Mitra, sagt er, est pileum Phrygium, caput protegens, quale est ornamentum capitis devotarum (Etymolog. lib. XIX, c. 31). Die erste Erwähnung der bischöflichen Mitra im Abendland begegnet uns bei B. Theodulph von Orleans, ums Jahr 800, wenn er, die bischöflichen Ornamente beschreibend, singt: illius ergo caput resplendens *mitra* tegebat (Carm. III, 3). Zum zweitenmal aber begegnet uns der Ausdruck Mitra in den Akten des 8. allgemeinen Concils v. J. 869, sowohl in der Epitome des griechischen Urtextes als in der vollständigen lateinischen Uebersetzung des gleichzeitigen römischen Bibliothekars Anastasius (der vollständige griechische Text ging verloren). Die betreffende Stelle findet sich in einem Briefe des Patriarchen Theodosius von Jerusalem an den Patriarchen St. Ignatius von Constantinopel, und es schreibt Ersterer: „ich schicke dir den *ποδήρης*, die *ἐπωμίς* (Schulterkleid, wohl = Pallium) sammt der Mitra (*σὺν τῇ μίτρᾳ*) und die *ἱεραρχικὴ στολὴ* des heil. Jakobus, des Bruders des Herrn [1]).“ Die Mitra war sonach jedenfalls schon ums J. 800 im Orient und wohl auch in

1) Harduin, Collect. Concil. T. V. p. 778 u. 1029. Conciliengesch. Bd. IV. S. 375.

Rom üblich (auch Anastasius übersetzt mit mitra, und nahm faktisch den Ausdruck als bekannt an), und Theodulf, der aus Italien stammte, mochte diesen terminus technicus von da nach Gallien gebracht haben.

Die erste Abbildung der römischen Mitra glaubten wir früher (Kirchenschmuck 1860, Heft 3 S. 39 f.) in einem lateinischen Pontifikalbuch der Bibliothek der Minerva zu Rom aus dem 9. Jahrhundert entdeckt zu haben. Das fragliche Manuscript enthält den Ritus für Ertheilung der hl. Weihen und gibt bei jeder derselben eine kleine bildliche Darstellung. Die ungenaue Zeichnung bei Agincourt a. a. O. Taf. 37 u. 38 veranlaßte uns nun, in den Linien, welche das Haupt des weihenden Bischofs umgeben, eine Mitra mit hinten herabhängendem Tuche zu erblicken. Eine genauere Nachbildung, wie wir sie auf unserer Taf. III. Fig. 3 u. 3^b geben, läßt deutlich erkennen, daß hier nicht an eine Mitra zu denken ist, daß vielmehr die fraglichen Linien ein vom Nacken aufsteigendes gesteiftes Tuch darstellen, welches den Hinterkopf in einem Halbcylinder umgibt. Einen ähnlichen vom Nacken aufsteigenden Amikt trägt der römische Diakon auf unserer Taf. I. Fig. 8, nur ist dieser Amikt nicht halbcylindrisch, sondern in rechten Winkeln gebrochen. Entscheidend ist dabei noch, daß wie auf Taf. I. Fig. 8, so auch auf Taf. III. Fig. 3 u. 3^b auf dem Haupte des Geistlichen die Tonsur sichtbar ist, also an eine Mitra, die er aufhabe, nicht gedacht werden kann.

Die ältesten Formen der Mitra, die wir kennen, geben uns die dem 11. Jahrhundert angehörigen Miniaturen eines Evangelienbuchs und eines Missales. Im ersteren wird Papst Gregor d. Gr., im letzteren ein Erzbischof mit einer Mitra dargestellt, in Weisen, wie sie aus den Copien auf unserer Taf. I. Fig. 4 u. 6 ersichtlich sind. Mit der Mitra des Erzbischofs (Taf. I. Fig. 6.) harmonirt vollständig jene Mitra, welche Papst Paschalis II. (ums J. 1100) in den Miniaturen der Klosterchronik von San Vincenzo am Volturno (aus dem 12. Jahrh.) trägt (s. Taf. III. Fig. 4), mit der oben erwähnten Mitra Gregors d. Gr. aber kommt jene Abbildung überein, welche sich in der Katakombe Platonia bei St. Sebastian in Rom findet, und nach Marchi und Perret dem 12. Jahrhundert angehört (nach Perret von uns copirt auf Taf. III. Fig. 6). Wieder eine andere Form finden wir an der Mitra des Papstes Gelasius II. († 1118), welche Daniel Papebroch im Bollandistenwerk (in der besondern Sammlung der Praefationes etc. unter dem Titel Thesaurus, T. II.

p. 321) mittheilt. Bei uns Taf. III. Fig. 5. Die sogenannten Hörner sind hier kleiner und etwas weniger abgerundet, als bei der Mitra des Papstes Paschalis, aber doch lange nicht so scharf und spitzig, als bei der Mitra Gregors d. Gr. und der in der Katakombe Platonia.

Vom 13. Jahrhundert an begegnet uns jene Form der Mitra, welche wir jetzt gewöhnlich die mittelalterliche nennen, und die sich von der spätern, noch jetzt üblichen, hauptsächlich nur durch ihre geringere Höhe und ihre geradlinige Dreieckform unterscheidet, während sie sich an die ältern Formen auf Taf. I. Fig. 4 u. Taf. III. Fig. 6. anzuschließen scheint. Auf Taf. III. Fig. 7 geben wir eine französische Mitra aus dem 13. Jahrhundert nach Agincourt, a. a. O. Taf. 70. Weiterhin stellt ein Freskogemälde zu Subiaco aus dem 13. Jahrhundert den Papst Innocenz III. mit einer päpstlichen Tiara, ein zweites den Papst Gregor IX. (1227) mit einer bischöflichen Inful dar (bei Agincourt Taf. 100). Letztere copirten wir in Taf. III. Fig. 8, die päpstliche Tiara dagegen in Fig. 9.

Nicht ohne Interesse ist weiterhin für uns die von dem Bollandisten (l. c. p. 322) mitgetheilte Darstellung des heil. Disibod (Regionarbischof bei Mainz ums Jahr 680) auf einer Metallplatte aus dem 12. Jahrhundert. Der Heilige erscheint hier in drei verschiedenen Situationen. Das erstemal ist seine Mitra der von uns in Taf. III. Fig. 7 abgebildeten ähnlich; ihre zweite Gestalt dagegen geben wir in Fig. 10, ibid. zugleich mit einer Copie des alten einfachen Bischofstabs; die Mitra der dritten Darstellung endlich ist ganz singulär, abgerundet, aus einem vordern und einem hintern Halbkreis bestehend, ohne gedeckt zu sein, wie Taf. III. Fig. 11 zeigt. Wir haben also hier drei verschiedene Mitren des 12. Jahrhunderts, in welchem der Künstler lebte, nebeneinander; nur dürfen wir diesem Künstler nicht völlig trauen, indem er den heil. Disibod, der doch nur Regionarbischof war, in allen drei Situationen mit dem Pallium schmückte.

Eine Veränderung in der Form der Mitra trat, wenigstens in Italien, schon im 14. Jahrhundert ein. Sie wurde höher und ihr Dreieck mehr einem sphärischen, mit gebogenen Endlinien, als einem geradlinigten ähnlich. Damit erhielt sie nahezu die Gestalt der jetzigen Inful. Von den spätern, höhern Mitren des 14. Jahrhunderts gibt uns Agincourt auf vielen Tafeln, z. B. Taf. 75, 76, 123, 124 u. s. f. zahlreiche Abbildungen. Uns genügt es, eine derselben aus einem lateinischen Manuscripte des 14. Jahrhunderts in Taf. III. Fig. 12 zu copiren, und man sieht schon hieraus, wie die

neuere Form der bischöflichen Mitra bis ins 14. Jahrhundert zurückreicht.

Wir unterscheiden jetzt zwischen Mitra und Tiara. Den erstern Ausdruck gebrauchen wir identisch mit Inful und bezeichnen damit den Kopfschmuck der Bischöfe und mancher Prälaten, während wir unter Tiara nur den eigenthümlich päpstlichen Kopfschmuck verstehen. Bis tief ins Mittelalter hinein wurden Tiara und Mitra als synonym gebraucht, wie sie denn nahezu auch die gleiche Heimath im Orient haben. Die Tiara insbesondere war die Kopfbedeckung der Perser, die Mitra die der Phrygier und anderer Kleinasiaten. Daß man aber in der christlichen Kirche von den ältesten Zeiten an die beiden fraglichen Ausdrücke identisch gebrauchte, das war die natürliche Folge der alten lateinischen Bibelübersetzung, in welcher der Kopfschmuck der hebräischen Priester und Hohenpriester bald mit mitra, bald mit tiara, bald mit cidaris übersetzt wird. Um nur ein paar Beispiele anzuführen: 2. Mos. 28, 4 behält die lateinische Bibel das cidaris, κίδαρις der Septuaginta bei (statt des hebräischen מִצְנֶפֶת), in V. 37 aber wird dasselbe hebräische Wort von der Septuaginta mit μίτρα, und dieses von der lateinischen Bibel mit tiara übersetzt. Ein paar Verse später (V. 39 u. 40) gebraucht der Lateiner wieder κίδαρις als identisch mit tiara. Was aber wir jetzt Tiara nennen, den mit Kronen umgebenen Kopfschmuck des Papstes, hieß im Mittelalter Regnum = das Reich. Daß die Krone der weltlichen Fürsten schon frühzeitig Regnum genannt wurde, beweist Du Cange (s. v. Regnum), und führt ebendaselbst auch eine Stelle aus Hinkmar von Rheims an, wornach König Chlodwig dem Papste ein solches Regnum zum Geschenke geschickt haben soll. Seitdem, meint man, hätten die Päpste ihre Bischofsmütze zugleich mit einer Krone geschmückt; allein fürs Erste ist jene Nachricht Hinkmars, weil erst der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts angehörig, sehr unsicher, und fürs Zweite lag es wohl in der Natur der Sache, daß die Päpste erst von da an, wo sie Fürsten des Kirchenstaats wurden, also von der Zeit Carls des Großen an oder etwas später, die Fürstenkrone mit der bischöflichen Mitra verbanden. Der große Papst Nikolaus I. (858—867) soll diese Verbindung zuerst eingeführt haben, die Bollandisten aber vermuthen (l. c. p. 323) deren schon frühere Existenz. Daß aber Papst Alexander II. und sein Cardinal, der berühmte Hildebrand, ums Jahr 1065, den päpstlichen Kopfschmuck mit zwei Kronen umgeben habe, behauptet Bischof Benzo von Alba, ein freilich

nicht ganz glaubwürdiger Zeitgenosse. Er fügt noch bei, die eine dieser Kronen habe die Inschrift getragen: **corona regni de manu Dei**, die andere: **diadema imperii de manu Petri** (s. Pertz, **Monumenta T. XIII. Script. XI, p. 672**). Nach Andern hätte erst Bonifaz VIII. (ums Jahr 1300) die zweite Krone, Urban V. aber (1362—1370) die dritte beigefügt, so daß die päpstliche Tiara von da an Triregnum heißt, d. i. dreifache Krone, von regnum = Krone. Bekanntlich tragen die Päpste bei eigentlich geistlichen Funktionen niemals die Tiara, sondern die Mitra. Letztere ist ihre bischöfliche, erstere ihre fürstliche Insignie. Daraus erklärt sich, warum Papst Gregor IX. in unserer Abbildung Taf. III. Fig. 8 die bischöfliche Mitra trägt. Das betreffende Freskogemälde in Subiaco stellt ja dar, wie Gregor einen Altar consekrirt, also eine spezifisch geistliche Funktion vollzieht. Innocenz III. dagegen erscheint dort (Fig. 9) mit der päpstlichen Krone, weil er eben eine Bulle verleiht, einen Jurisdiktionsakt ausübt. — Die Mitra, die der Papst bei spezifisch geistlichen Funktionen trägt, ist der der übrigen Bischöfe ganz ähnlich, und hat die zwei Spitzen oder Hörner, welche im Mittelalter als Symbole der beiden Testamente galten, und auch jetzt noch in dem Gebete, womit dem neuen Bischof die Mitra aufgesetzt wird, als die **cornua utriusque testamenti** bezeichnet werden, durch die der Bischof allen Feinden der Wahrheit furchtbar werden solle. Die päpstliche Tiara dagegen hat nur eine Spitze und ist kegelförmig, wie unsere Abbildung Taf. III. Fig. 9 zeigt. Letztere beweist auch, daß nicht erst Bonifaz VIII. die zweite Krone angefügt habe, denn schon Innocenz III. erscheint hier in einer Tiara mit zwei Goldreifen, und das betreffende Gemälde ist ohne Zweifel älter als Bonifaz VIII. — Ueber die Zeit, wann die Päpste diesen kegelförmigen, von ihrer alten Mitra sehr verschiedenen Kopfschmuck angenommen haben, finde ich nirgends eine Angabe, vermuthe jedoch, es sei dieß gerade damals geschehen, wo sie anfingen, sich der Fürstenkrone zu bedienen, so daß sie jetzt den in jener Zeit bei den Fürsten überhaupt üblichen gekrönten Hut nachahmten, der dann natürlich im Laufe der Zeit wieder mannichfach umgestaltet wurde. Die jetzige Form aber mag wohl aus dem 12. Jahrhundert kommen, wenigstens der Hauptsache nach, indem wir gerade in Malereien des 12. Jahrhunderts Fürstenbilder mit Spitzhüten vorfinden, und uns seit dem 12. Jahrhundert auch Papstbilder mit der kegelförmigen Tiara begegnen. Die Fürstenbilder vor dem 12. Jahrhun-

dert zeigen stets nur den goldenen Kronreif, der das Haupt oben unbedeckt läßt (s. Agincourt a. a. O. Taf. 40, 42, 43, 47), aus dem 12. Jahrhundert dagegen stammt das Bild des Kaisers Constantin des Großen mit einem kegelförmigen, doppelt gekrönten Kopfschmucke, wie unsere Copie Taf. III. Fig. 13 nach Agincourt Taf. 67 ihn darstellt. Aehnlich ist der Fürstenhut des Markgrafen Bonifaz von Toskana, dessen Abbildung ebenfalls dem 12. Säculum angehört (Agincourt a. a. O. Taf. 66). Und gerade aus derselben Zeit, dem 12. Jahrhundert, stammen auch die ersten Papstbilder mit der kegelförmigen Tiara, bei Agincourt Taf. 67. Und nur um Weniges jünger sind die Darstellungen: a) des Papstes Innocenz III., von der wir oben sprachen, und b) ein Bild des Apostels Petrus mit der Tiara, welches Agincourt auf Taf. 70 mittheilt. Wollte man sich hiegegen auf kleine Bildchen aus dem 10. Jahrhundert berufen, welche dem Papste eine kegelförmige Tiara beizulegen scheinen (Agincourt Taf. 84), so müssen wir erwiedern, daß die päpstliche Kopfbedeckung hier nur scheinbar durch Mangel an perspektivischer Zeichnung diese Form angenommen hat, während in demselben Gemälde an andern Stellen der Papst unverkennbar mit einer unserer Taf. III. Fig. 5, 8 u. 10 ganz ähnlichen Mitra erscheint.

Schließlich sei es noch erlaubt, mit zwei Worten auch des Biretts zu gedenken. Der Name ist wohl von birrus, burrus, πυῤῥὸς = rothes Prachtgewand, abzuleiten. Aber birrus bedeutete bald jedes Gewand überhaupt, wie Du Cange zeigt, und birretum als Diminutiv soll ein kleines Gewandstück andeuten. Vom 13. Jahrhundert an begegnet uns das Birett als Kopfbedeckung der Päpste, Bischöfe, Canoniker und Doctoren. Es erscheint neben der Mitra, und wenn ein Bischof abgesetzt wurde, so nahm man ihm Mitra und Birett vom Haupte. Näheren Aufschluß über das Verhältniß zwischen Birett und Inful gibt uns eine Stelle in den Synodalstatuten des Bischofs Alberich von Piacenza vom Jahr 1298, wo es heißt: nullus presbyter seu rector ecclesiarum debeat portare infulas sub birettis. Hienach wurde das Birett über der Inful getragen, und diese Combination hatte ihren Grund zu einer Zeit und in Gegenden, wo die Inful den oberen Theil des Kopfes noch nicht deckte. Gar leichtlich aber mag diese alte Infulform in der Lombardei selbst im 13. Jahrhundert noch beibehalten worden sein, bei dem bekannten zähen Festhalten der Lombarden an ihren kirchlichen Eigenthümlichkeiten. — Natürlich hat auch das Birett in

verschiedenen Zeiten verschiedene Aenderungen erfahren, und noch jetzt zeigen Grabsteine, wie dasselbe im späteren Mittelalter ausgesehen habe. So gibt Bock in seiner Geschichte der liturgischen Gewänder im letzten Hefte des I. Bandes, Taf. 8 die Abbildung eines Cölner Biretts aus dem 15. Jahrhundert, wovon wir in Taf. III. Fig. 14 eine Copie mittheilen. Ein ähnliches, nur etwas niedrigeres Birett erinnere ich mich auf einem Grabsteine in Mainz gesehen zu haben; ein drittes, mit dem Cölner fast identisch, gibt Agincourt auf Taf. 116. und ich vermuthe, daß die pilei, von denen die ungarische Synode zu Ofen im Jahr 1279 spricht, nichts anderes als Birette gewesen seien. Sie verordnet nämlich c. 13: „so oft die Cleriker an einem Altar oder Crucifix vorübergehen und hauptsächlich wenn sie in den Chor eintreten, sollen sie das Haupt neigen, depositis pileis reverenter“ [1]).

---

1) Mansi, T. XXIV. p. 277. Harduin, T. VII. p. 794.

7.

Kirchengewänder aus dem 11. Jahrhundert [1]).

Unter den deutschen Päpsten, die im 11. Jahrhundert auf dem heiligen Stuhle saßen, war Viktor II., früher Bischof Gebhard von Eichstädt, der Zahl nach der fünfte. Er wurde auf Betreiben Hildebrands einerseits von Kaiser Heinrich III., andererseits vom römischen Clerus und Volk gewählt, im Jahre 1055, und stand mit dem Kaiser in so freundschaftlichen Beziehungen, daß dieser in seinen Armen starb. — Die damals tief traurige Lage des Kirchenstaates hatte den würdigen Papst gezwungen, eine beträchtliche Anzahl selbst der Kirchengewänder zu verpfänden, und da er schon im Jahre 1057 starb, ohne sie wieder eingelöst zu haben, so benützte dieß der eifrige Abt Desiderius von Monte Cassino (später selbst Papst unter dem Namen Viktor III.) und erwarb den größten Theil derselben um die Summe von 180 Pfund Silbers. — Der gleichzeitige Mönch Leo von Monte Cassino (später Cardinalbischof von Ostia), der uns dieß in seiner Chronik des Klosters Monte Cassino erzählt, gibt zugleich eine für die Geschichte der kirchlichen Paramentik nicht uninteressante Beschreibung dieser kirchlichen Prachtstücke, und wir erlauben uns in folgendem seine eigenen Worte aus dem großen Werke von Pertz (Monumenta Germaniae historica, T. IX; Scriptorum T. VII, p. 711) auszuheben und zu commentiren. Das erste Stück, sagt er, war ein Pluviale diarodanum, totum undique auro contextum, cum fimbriis nihilominus aureis, d. h. „ein stark oder durchaus rosenrothes Pluviale (Vespermantel), gänzlich von allen Seiten mit Gold durchwoben, sammt ebenfalls goldenen Fransen". Das diarodanum

1) Aus dem Kirchenschmuck von Laib und Schwarz, Jahrg. 1860. Bd. VII. Heft 4.

unseres Textes stammt vom griechischen ῥόδινος = rosig, von ῥόδον, die Rose, das διὰ aber drückt bei Zusammensetzungen bekanntlich eine stärkere Intensität, ein durchaus oder gänzlich, eine Verstärkung aus. Das διαῤῥόδινος ist sonach = durchaus rosig, rosenfarbig, und das diarodanus Leo's ist nur das verschlimmerte diarrhodinus, welches die lateinischen Künstler als terminus technicus von den Griechen annahmen. Schon Du Cange sah hierin das Richtige, ebenso neuestens Bock in seiner Geschichte der liturg. Gewänder Bd. I, S. 7.

Das zweite Stück ist eine planeta diacetrina, aureis listis undique decenter ornata, d. h. „ein stark citronenfarbiges Meßgewand, an allen Enden würdig mit goldenen Borten geschmückt". Auch hier müssen wir wieder zum Griechischen unsere Zuflucht nehmen. Das diacetrinus ist das griechische διακίτρινος = stark citronenfarbig, von κίτρον = Citrone, und κιτρέα = Citronenbaum. Das mittelalterlich lateinische lista aber ist dem Germanischen entnommen, identisch mit unserem Wort: „eine Leiste", d. i. ein schmaler, langer Streifen, und war im ganzen Mittelalter terminus technicus für das, was wir „Borte" nennen. Auch hiefür gibt wieder Du Cange zahlreiche Belege.

An dritter Stelle führt Leo wieder eine Planeta, ein Meßgewand auf: alia vero exameta, friso nichilominus in giro circumdata, d. h. „und noch eine zweite Planeta von Sammt, ebenfalls ringsum mit einer Bordüre umgeben". Der Ausdruck exameta ist in den Noten zu Leo bei Pertz richtig so erklärt: i. e. sex liciis seu filis texta, unde nostrum Sammet; d. h. „aus sechs Trummen oder Fäden gewoben, woher unser Wort Sammet". Das frisum aber, womit diese Planeta umgeben ist, erklärt Du Cange als identisch mit phrygium (phrysum), also = Stickerei oder gestickte Borte.

Auch die Dalmatik, von der sofort geredet wird, ist eine exameta, aus Sammt, auro et albis a capite, manibus ac pedibus insignita, d. h. „mit Gold und Perlen oder Edelsteinen geschmückt oben, wo sich die Dalmatik an den Kopf anschließt, dann da, wo die Hände ihren Platz haben, und unten bei den Füßen". Daß albae = margaritae gebraucht werde, zeigte außer Du Cange neuestens Wilmans in seinem Glossarium zum 9. Bande der Pertz'schen Sammlung.

Als fünftes Stück nennt Leo eine tunica diapistin cum urna amplissima a pedibus et manibus ac scapulis aurea. Die Er-

klärung dieser Stelle ist sehr schwierig, denn wenn auch der Ausdruck diapistin (mit Varianten) öfter bei mittelalterlichen Schriftstellern vorkommt, so ist doch seine Etymologie und wahre Bedeutung nicht sicher bekannt. Hugo Falkandus, ein sicilianischer Historiker aus dem 12. Jahrhundert, sagt: hic diapisti color subviridis intuentium oculis grato blanditur aspectu, d. h. „diese grünliche Farbe des Diapistums ist für die Augen der Betrachtenden sehr angenehm". Dadurch glaubten sich Du Cange und neuerdings Wilmans (bei Pertz T. XI, p. 935) berechtigt, diapistin durchweg mit subviridis = grünlich zu erklären. Allein es ist sehr zweifelhaft, ob alle Diapistingewänder grün gewesen seien oder nur gerade dasjenige einzelne, von welchem Hugo Falkandus spricht, und wenn auch die griechische Sprache mehrere Wörter hat, um damit den Begriff grün zu bezeichnen, so trägt doch keines derselben eine Verwandtschaft oder Aehnlichkeit mit diapistin. Ich glaube deßhalb, daß dieser technische Terminus nicht die Farbe, sondern die Fabrikationsart andeute, ähnlich wie das oben besprochene exametum. Es bieten sich uns nun zwei Vermuthungen dar: entweder müssen wir das Wort von πιζώ = πιπίσκω, tränken, eintauchen ableiten, und es gibt ja in der That auch im klassischen Griechisch ein Adjektivum πιστὸς von πίνω. In diesem Falle wäre ein Diapistingewand ein durch und durch getränktes, durch und durch gefärbtes. Auf eine andere Spur leitet eine Bulle des Papstes Benedikt VIII. vom Jahre 1023. Hier ist das Wort dyopastin geschrieben, und dieses wäre wohl von πάσσω abzuleiten, womit schon die alten Griechen das Hineinsticken oder Hineinwirken von Blumen und Figuren in Tücher ꝛc. bezeichneten. Unter παστὸν verstanden sie ganz allgemein einen gewirkten Teppich. Hienach wäre ein dyopastin ein doppelt gesticktes, diapastin ein durch und durch gesticktes (oder auch mit eingewobenen Figuren geschmücktes) Gewandstück. Welche aber von unseren beiden Auslegungen die wahrscheinlichere sei, wollen wir nicht entscheiden. — Unsere Stelle bietet aber noch eine Schwierigkeit in dem Ausdrucke: cum urna amplissima etc. Natürlich kann urna hier nicht in dem Sinne von Gefäß oder Maß genommen werden, da aber bei den mittelalterlichen Scribenten die Ausdrücke orla, urla und urna vielfach promiscue gebraucht wurden, und heutigen Tages noch die Italiener unter orlo, die Franzosen unter orle den Saum eines Gewandes verstehen, so dürfen wir auch in unserer Stelle den Ausdruck urna in diesem Sinne nehmen und das Ganze also übersetzen: „eine

Tunika (eine Art Dalmatik, welche die Bischöfe unter der Casula tragen) durch und durch gefärbt (oder gestickt), mit einem sehr breiten goldenen Saum unten bei den Füßen und oben bei den Händen und Schultern".

Endlich kaufte Abt Desiderius auch novem stolae auro textae cum manipulis et semicinthiis suis, und pannum diarodanum pro faldistorio cum aureis in circuitu listis, d. h. „neun mit Gold durchwirkte Stolä sammt den dazu gehörigen Manipeln und Semicinthien, ferner einen rosarothen (s. oben) mit Goldborten geschmückten Teppich für das bischöfliche Faldistorium (Fauteuil)". Hier ist nun der Ausdruck semicinthiis einer Erklärung bedürftig. Das Wort stammt offenbar aus dem Lateinischen und hat semi und cingere zu seinem Etymon. Von den Griechen recipirt begegnet es uns in der Apostelgeschichte 19, 12, wo erzählt wird, daß man die Kleider und Gürtel des Apostels Paulus auf die Kranken legte und sie dadurch gesund wurden. Σιμικίνθιον oder σημικίνθιον = semicinctium (denn das ist die richtige lateinische Form) ist ein um die Mitte des Leibes gebundenes Kleidungsstück, entweder Gürtel oder Schürze, und in dem Sinne von Gürtel, Cingulum, wird es auch im Mittelalter sehr häufig gebraucht. Und dennoch glaube ich, daß der Ausdruck hier in einem andern Sinne genommen werden müsse. Man bezeichnete nämlich mit dem Wort semicinctium im Mittelalter auch noch ein anderes Kleidungsstück, das bei den Lateinern nur von den Bischöfen und besonders privilegirten Aebten getragen wurde (das subcinctorium, s. S. 180), und bei den Griechen noch jetzt üblich ist. Während man den Manipel an den linken Arm hängte, trug man das semicinctium rechts, an das Cingulum angeheftet, und es war dieses Tuch, häufig sudarium = Schweißtuch genannt, oft mit Gold, Perlen und Edelsteinen verziert. Ein solches kostbares semicinctium machte der byzantinische Patriarch Nicephorus dem Papst Leo III. (zur Zeit Carls des Großen) zum Geschenke, Anaklet II. aber (Gegenpapst gegen Innocenz II. im 12. Jahrhundert) erlaubte dem Abte Franco, wie ein Bischof Mitra, Handschuhe und das Semicinctium tragen zu dürfen (Du Cange, Glossar. s. h. v.). Gerade aus letzterer Stelle ersehen wir deutlich, daß semicinctium von cingulum verschieden sein müsse, indem ja letzterer nicht zum ausschließlich bischöflichen Ornate gehört.

Wir sagen nicht zu viel, wenn wir behaupten, daß Leo von Ostia mindestens noch an hundert andern Stellen seiner Chronik von

Monte Cassino interessante Nachrichten über Gegenstände des Kirchenschmucks mittheilt, z. B. über Bischofsstäbe, Evangelienbücher, Rauchfässer, Kronen, Leuchter, Altäre, Kanzeln u. drgl.; für dießmal aber wollen wir nur noch eine Stelle ins Auge fassen, worin er die Albe beschreibt, welche die Kaiserin Agnes, die Mutter Heinrichs IV. (also ebenfalls im 11. Jahrhundert) dem Kloster Monte Cassino schenkte. Sie war eine **alba a scapulis et capite ac manibus friso decenter ornata, a pedibus vero frisea nihilominus lista, mensuram ferme cubiti in latitudine habens (habente) circumdata** (Pertz l. c. p. 722), d. h. „eine Albe, die oben, wo sie sich an den Kopf (Hals) und die Schultern anschloß, ebenso vorn an den Aermeln mit einer gestickten Borte geschmückt und unten bei den Füßen mit einem eine Elle breiten gestickten Saum oder Streifen umgeben war." Man wird wenige Stellen aus alter Zeit finden, die für die Geschichte der Albe von größerem Interesse wären.

8.

Kirchliche Gefäße und Geräthschaften zu Rom im 8. u. 9. Jahrhundert. [1])

Als Patriarch Photius, der Urheber des traurigen Schisma's der griechischen Kirche, im Jahre 857 auf unrechtmäßige Weise den Stuhl von Constantinopel bestiegen hatte, schickte sein Gönner, Kaiser Michael III. oder der Trunkene, eine sehr vornehme Gesandtschaft nach Rom, um die päpstliche Zustimmung zu jener Erhebung zu erhalten. Es war Sitte, daß bei solchen Veranlassungen die Kaiser den Päpsten Geschenke überreichen ließen, dießmal aber waren solche besonders groß und werthvoll, wahrscheinlich damit der Papst den Wünschen der Byzantiner um so geneigteres Ohr schenken möchte. Der römische Bibliothekar Anastasius, ein Zeitgenosse, dem wir viele Biographien von Päpsten, namentlich auch die des großen Papstes Nikolaus I. verdanken, beschreibt die Geschichte also: „Es war dieß eine Patene aus reinstem Gold, mit verschiedenen kostbaren Steinen, weißen (Diamanten), lauchgrünen (prasinis, Smaragden) und hyazinthfarbenen (Hyazinthen) besetzt. Ebenso ein Kelch aus Gold und mit Edelsteinen umgeben, an dem (an dessen Kuppe) ringsum an Goldfäden herabhangende Hyazinthen angebracht waren [2])." Schwieriger ist das Verständniß der weitern Worte: et repidis duobus in typo pavonum cum scutis et diversis lapidibus pretiosis, hyacinthis, albis. Selbst Du Cange wußte das Wort repidis nicht zu deuten und begnügte sich darum in seinem berühmten Glossarium mediae et infimae latinitatis unsere Stelle buchstäblich ohne alle

---

1) Aus dem Kirchenschmuck, Jahrg. 1858, Heft 8.

2) Anastasii Biblioth. Vita Nicolai I. bei Mansi, Collect. Concil. T. XV. p. 147, auch im 128. Bande des cursus Patrologiae von Migne, p. 1362.

Erklärung und Deutung aufzunehmen. Es ist mir jedoch gar nicht zweifelhaft, daß Anastasius hier das griechische Wort ῥιπίδιον = Fächer einfach latinisirt habe, und wir müssen uns dabei nur erinnern, daß bei den Griechen während der heiligen Messe zwei Diakonen mit Fächern am Altare stehen, die sie beständig schwingen, um Fliegen u. dergl. abzuhalten. Zwei solche Fächer schenkte nun auch Kaiser Michael III. dem Papste Nikolaus I, und sie hatten, wie dieß ganz gewöhnlich, die Gestalt von Pfauenschweifen (in typo pavonum), und waren zur Nachahmung der sog. Pfauenaugen mit goldenen oder silbernen Schildchen oder Plättchen (cum scutis) und verschiedenen Edelsteinen, weißen und blauen, besetzt.

Einer Erklärung bedürfen auch die weiteren Worte des Anastasius: Similiter vero et vestem de chrysoclavo cum gemmis albis habentem historiam Salvatoris, et beatum apostolum Petrum et Paulum, et alios apostolos, arbusta et rosas, utraque parte altaris legentes de nomine ipsius imperatoris mirae magnitudinis et pulcritudinis decore. Vor Allem ist zu beachten, daß es sich hier nicht um ein Kleid, etwa eine Kasula für den Papst handelt, sondern es muß an eine vestis altaris, an einen großen Teppich gedacht werden, womit der Altar umhängt werden konnte. Diese vestis altaris ist gleich dem velamen oder den Tetravelen, wovon in den Studien über die Geschichte des christlichen Altars S. 25 die Rede ist. Der fragliche Teppich insbesondere war mit einem goldenen Streifen (chrysoclavus) und mit weißen Edelsteinen verziert und mit bildlichen Darstellungen geschmückt. Es waren dieß Scenen aus der Geschichte des Erlösers, ferner Bilder der Apostel, namentlich Petri und Pauli, auch Pflanzen (arbusta) und Rosen. Um nun aber in die letzten Worte des Anastasius Sinn zu bringen, wird utramque partem altaris tegentes zu lesen und zu übersetzen sein: „Sie, die Gesandten, bedeckten im Namen des Kaisers beide Seiten des Altares mit diesem Schmucke von bewunderungswürdiger Größe und Schönheit.“ Der gar häufig verdorbene Text des Anastasius gibt uns Berechtigung zu solchen Veränderungen.

Fassen wir nun Alles zusammen, so bestanden jene Geschenke:

1) Aus einem Kelch sammt Patene von Gold und mit Edelsteinen geziert. Ueber die Form beider ist nichts Näheres gesagt, wohl aber beigefügt, daß an der Kuppe des Kelches ringsum an Goldfäden, oder richtiger Golddrähten, Edelsteine herabhingen.

2) Das zweite Präsentstück war ein Ciborienteppich von unge-

meiner Größe und Schönheit, der den ganzen Altar umhüllte, und mit Bildern, ohne Zweifel eingewirkten, geschmückt war.

3) Das dritte Geschenk endlich bestand in den zwei kostbaren Fächern in Form von Pfauenschweifen, wobei die sog. Pfauenaugen durch Schildchen und Edelsteine nachgebildet waren.

Wir können nur noch beifügen, daß auch diese glänzenden Geschenke den Papst nicht blendeten, und Nikolaus sich von den Byzantinern nicht hintergehen ließ.

Mehrere ähnliche vestes altaris, wie das eben beschriebene, machte der unmittelbare Vorfahrer Nikolaus I., Papst Benedikt III., verschiedenen römischen Kirchen zum Geschenke [1]), so der Basilika der Mutter Gottes, ehemals antiqua, später juxta viam sacram genannt, eine vestem cum chrysoclava habentem historiam nativitatis domini nostri Jesu Christi secundum carnem, also einen Ciborienteppich zur Umhüllung des Altars, geschmückt mit einem goldenen Streifen und einer bildlichen Darstellung der Geburt Christi. Der Marienkirche jenseits der Tiber opferte er vestem unam in circuitu ornatam de olovero, habentem in medio crucem de chrysoclavo, d. h. einen Teppich, der ringsum mit Purpur geschmückt war und in der Mitte ein Kreuz aus Goldstreifen hatte (oloverus = holoverus = ὁλόβηρος oder ὁλοπόρφυρος, s. Du Cange, Glossar. s. v. holoverus).

Einen dritten Teppich stiftete er in die Peterskirche, und zwar mit Gold durchwirkt, herrlich glänzend, mit Bildern der Verkündigung, Mariä Reinigung (hypapanti v. ὑπαπαντή, Begegnung scil. Mariä und Simeons), und des Sitzens Jesu unter den Lehrern im Tempel. Einen ähnlichen Teppich mit einem Goldstreifen, von außerordentlicher Größe und Schönheit erhielt die St. Paulsbasilika. Endlich wollen wir noch eines fünften solchen Teppichs gedenken, den Benedikt III. in die Kirche des heil. Felix stiftete, und den Anastasius mit den Worten beschreibt: vestem de fundato unam cum gryphis. Wie gar häufig die kirchlichen Teppiche, war auch dieser mit Figuren des fabelhaften Vogels Greif geziert, unter fundatum aber ist wohl ein Stoff mit Goldgrund zu verstehen. In ähnlichem Sinne kommt dieser Ausdruck gar häufig vor; allein es werden auch calices fundati erwähnt, und es ist nicht klar, wie dieß zu verstehen sei.

1) Anastasius, vita Benedicti III, bei Mansi l. c. p. 107 sq. und Migne l. c. p. 1351 sq.

So heißt es z. B. in der Biographie Hadrians I. († 795), er habe der Peterskirche einen calicem fundatum argenteum verehrt, zum Ersatze für denjenigen, der unter Papst Paul zu Grunde gegangen war. Der gleichen Kirche verlieh derselbe Papst auch ein Altarvelum, Kleid (Teppich) von ausgezeichneter Schönheit, mit Gold und Edelsteinen, und einem Bilde geschmückt, darstellend die Befreiung Petri aus dem Kerker [1]).

---

1) Anastasii vita Hadriani I. bei Migne l. c. p. 1182.

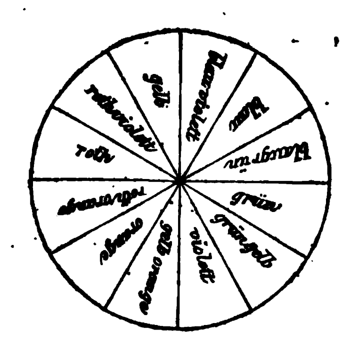
9.

Die passende Zusammenstellung der Farben bei Kirchengewändern, Fahnen, Teppichen u. dgl. [1]).

Viele der verehrten Leser haben gewiß schon praktisch die Bemerkung gemacht, daß gewisse Farben nebeneinander gestellt sich durchaus nicht gut vertragen, sondern gegenseitig einander schaden, die Wirkung schwächen und dem Auge unangenehm sind. Jedermann nimmt darum bei der Wahl seiner Kleider, bei der Composition seines Anzugs auf harmonische Farben möglichst Rücksicht, und gewiß ist es erlaubt, diese Rücksicht auch in Betreff der Kirchenkleider u. dgl. zu erwünschen, um so mehr, als hier jeder Mißgriff wegen der Kraft und Stärke der angewandten Farben um so greller und schreiender hervortritt, abgesehen davon, daß es sich hier um große Summen und um lange Dauer handelt. Das Geheimniß der Farbenharmonie ist nun wohl wenigstens den tüchtigeren Malern und Physikern bekannt, und manche feinere Naturen haben, wenn auch keine theoretische Kenntniß hierüber, so doch ein richtiges Gefühl für Farbenharmonie. Uns aber möge erlaubt sein, die Grundsätze kurz anzudeuten, die hier maßgebend sind und fest im Auge behalten werden müssen. Oben an steht als erster Satz, aus dem alles Andere resultirt, daß jede Hauptfarbe die ihr entsprechende, zu ihr passende Complementärfarbe aus sich selbst ausstrahlen läßt. Roth z. B. läßt Grün ausstrahlen und umgekehrt; Gelb läßt Violett ausstrahlen und umgekehrt; Blau läßt Orange ausstrahlen und umgekehrt. Daraus folgt als zweiter Hauptsatz: wenn zwei sich gegenseitig completirende Farben nebeneinander gestellt werden, so erhöhet je die eine die Wirkung der andern, jede verschönert die andere und macht sie kräftiger. Wenn z. B. in ein grüntapezirtes Zimmer

1) Aus dem Kirchenschmuck, Jahrg. 1858 Heft 5. mit Verbesserung.

Meubles mit rothem Stoffe gestellt werden, so harmoniren beide Farben vortrefflich zusammen, und jede wird schöner als sie an sich selbst ist, denn die rothe Farbe der Meubles läßt Grün ausstrahlen und bereichert und erhöht damit die grünen Tapeten, letztere dagegen lassen Roth ausstrahlen und steigern damit das Roth der Meubles, ferner: in einem blauen oder bläulichten Zimmer nehmen sich Vergoldungen, Goldrahmen an Spiegeln, Bildern ꝛc. am besten aus, denn die Complementärfarbe zu Gelborange (Goldfarbe) ist bläulicht, und so liefern die Vergoldungen einen Farbenzuwachs für die blauen Tapeten und umgekehrt. Wer dagegen in ein grüntapezirtes Zimmer gelbe Meubles stellt, wird finden, daß sie sich gegenseitig in der Farbe schaden, denn das Gelbliche strahlt bläulicht aus, es kommt also Bläulichtes zum Grünen, und verderbt letzteres. Oder wer in ein rothtapezirtes Zimmer violette Meublesstoffe wählt, verdeckt deren Farbe selbst, indem das Roth grün ausstrahlt, die grüne Farbe aber das Violette der Meubles in ein schmutziges Bläulicht verwandelt. Was von größeren Partien und größeren Zusammenstellungen gilt, gilt auch von kleineren Nebeneinanderstellungen, z. B. in Betreff der zusammenzustellenden Farbe einer gestickten Stola. Vortrefflich wird sich hier z. B. Goldstickerei auf blauem oder violettem Grunde ausnehmen, während Goldstickerei nur dann mit Glück auf grünem Grund angewendet werden kann, wenn man ein röthlichtes Gold wählt, denn nur roth und grün passen zusammen. Daraus ergibt sich aber auch, daß bei Stickerei goldener Blumen ein ins Rothe spielender Goldfaden, zu den Blättern aber eine ins Blaue spielende Seide anzuwenden ist. — Zur leichteren Uebersicht erlauben wir uns die nachstehende Farbenscheibe mitzutheilen, welche so eingerichtet ist, daß je die direkt einander entgegenstehenden Farben



zu einander complementär sind, z. B. Grün und Roth, und darum am passendsten zusammengestellt werden können. Was dagegen auf der Scheibe nebeneinander steht, paßt nicht zu einander, z. B. Gelb und Grün, darum muß, wenn Gold und Grün zu verbinden sind, von gelb nach roth hingerückt, also dunkleres, röthere Gold genommen werden, um das einander möglichst Homogene zu finden. Ebenso, da Violett und Roth nicht zusammenpassen, so muß, wenn doch eine Zusammenstellung beider nöthig ist, von Violett gegen Blau hingerückt werden, und von Roth gegen Orange, um eine Harmonie herzustellen. Nicht selten ist der Fall, daß bei einer Kasula Roth und Gold zu verbinden sind. Da nun Roth und Orange (Gold) nebeneinander liegen, so passen sie nicht zusammen; um nun einige Harmonie herzustellen, muß man Carmoisin (Rothviolett) mit hellgelbem Golde verbinden, wenn man nicht statt des letzteren lieber Silber wählen will.

Wir haben bisher von Schwarz und Weiß deßhalb nicht gesprochen, weil dieß nicht Farben im eigentlichen Sinne, d. i. Brechungen des Lichts, sondern Licht selbst oder dessen Negation sind. Weil aber Weiß das Licht selbst ist, und die Farben seine Brechungen sind, so kann mit Weiß jede der Farben in Verbindung gebracht werden — eben wegen der natürlichen Zusammengehörigkeit des Lichtes mit seinen Brechungen. Anders ist es bei Schwarz, das wohl als Grundlage für andere Farbe dienen kann, das sich aber doch am besten nur mit Weiß verbindet. Eine schwarze Kasula mit silbernen Borten oder Silberstickerei macht darum einen viel besseren und harmonischeren Eindruck, als eine solche mit Goldborten oder Goldstickerei.

Zur Farben-Harmonie gehört übrigens nicht bloß die Zusammenstellung der bisher erwähnten complementären Farben, sondern es wird eine solche auch erzielt, wenn ich die verschiedenen Abstufungen einer und derselben Farbe, z. B. die ganze Schattirung von Grün, nebeneinander stelle, und diese bei weltlichen Kleidern nicht seltene Composition wird auch bei Kirchengewändern eines guten, namentlich sanften und würdigen Effekts nicht verfehlen.

Schließlich erlauben wir uns noch eine, wenn auch nicht ganz zum vorliegenden Thema gehörige, doch sicher nicht überflüssige Bemerkung, daß kirchlichen Entscheidungen gemäß bei Kirchengewändern allerdings Gold, aber nicht Gelb sowohl für Roth als für Weiß gilt, und daß nicht Blau überhaupt, sondern Violett im engeren Sinne Kirchenfarbe ist.

10.

Die ältesten Glasgemälde [1]).

Seit dem 9. Jahrhundert begegnet uns die Sitte, statt der bunten Teppiche, womit man die Fensteröffnungen in den Kirchen zu verhängen pflegte, Glasfenster anzuwenden, die aus vielen, verschieden gefärbten Glasstücken mosaikartig zusammengesetzt waren, und so eine gewisse Aehnlichkeit mit jenen Teppichen darboten. Solche buntgemusterte Glasfenster ließen die Päpste Leo III. (ums Jahr 800) für die St. Peterskirche, Benedikt III. aber im Jahre 856 für die Kirche Maria in Trastevere fertigen. Die eigentliche Glasmalerei aber treffen wir erst im 11. Jahrhundert und wahrscheinlich gebührt den Deutschen die Ehre ihrer Erfindung. Die älteste Kunde hierüber gibt ein Brief des Abtes Gozbert von Tegernsee in Bayern an den Grafen Arnold aus dem Jahre 999 oder 1000, worin der Abt die gemalten Fenster nicht genug bewundern kann, welche der Graf durch Zöglinge des Klosters hatte anfertigen lassen. Gegen dieses Zeugniß zu Gunsten der Deutschen wurde früher geltend gemacht, der fragliche Brief spreche nicht ganz deutlich von eigentlicher Glasmalerei, und seine Ausdrücke könnten leichtlich auch auf gemalte Fenster der ältern Weise (buntgemusterte ohne Figuren rc.) bezogen werden. Unter solchen Umständen sei der Anspruch der Franzosen auf die Ehre, die Erfinder der Glasmalerei zu sein, nicht völlig zu verwerfen, denn die Chronik von St. Benignus, aus dem Ende des 11. Jahrhunderts, sagt ganz deutlich, daß die Kirche des heil. Benignus zu Dijon bereits damals ein altes Fenster besessen habe mit Darstellungen aus dem Leben der heil. Paschasia (also eigentliche Glasmalereien). Neuestens jedoch hat Herr Archivar Theodor Herberger in seiner Schrift: „Die ältesten Glasgemälde im Dome zu Augsburg“ wenn auch nicht absolut gewiß, doch

1) Aus dem Kirchenschmuck, Jahrg. 1862. Bd. XI. Heft 5.

sehr wahrscheinlich gemacht, daß die fünf Oberfenster des Mittelschiffs im Augsburger Dome aus dem Anfange des 11. Jahrhunderts stammen und somit die allerältesten Glasgemälde sind, die wir kennen. Sie wurden ohne Zweifel von den tegernseern Glasbrennern gefertigt, welche, wie der oben erwähnte Brief des Abtes Gozbert ausdrücklich besagt, mit so vielen Aufträgen überhäuft waren, daß sie nicht allen genügen konnten. Diese fünf Glasgemälde stellen die alttestamentlichen Heiligen Moses, David, Osea, Daniel und Jonas dar. Kugler in seiner Kunstgeschichte wollte sie wegen ihrer vermeintlichen Aehnlichkeit mit den Bildern im hortus deliciarum von Herrard von Landsperg ins zwölfte Jahrhundert verlegen; allein H. Herberger zeigt sieghaft, daß solche Aehnlichkeit gar nicht vorhanden sei, daß vielmehr die Augsburger Glasmalereien a) mit Miniaturen aus dem eilften Jahrhundert Verwandtschaft haben, daß ferner b) auch das Costume der Figuren mit den Trachten aus dem Anfang des eilften Jahrhunderts übereinstimme, und c) diese Glasgemälde gleichzeitig seien mit dem Luitol'schen (ältesten) Bau des Augsburger Doms aus dem Ende des 10. Jahrhunderts.

In derselben Schrift stellt H. Herberger die weitere Ansicht auf, auch die berühmte Bronzethüre des Augsburger Doms sei von Künstlern aus Tegernsee gefertigt, und es habe ursprünglich zwölf solche Thüren am Nord- und Südportal des westlichen Querschiffs gegeben. Als aber im Laufe der Zeit mehrere Bronze-Platten, aus denen sie zusammengesetzt, schadhaft geworden waren, habe man die noch gut conservirten zu einer Thür zusammengestellt, und so erkläre es sich, warum an dieser noch vorhandenen Thüre (auf der Südseite des Doms) mehrere Platten doppelt vorkommen, mit den ganz gleichen Figuren. Sie gehörten ja früher zu zwei Thüren. — Dieß bildet eine Ergänzung zu der schönen Monographie Allioli's über die Bronzethüre des Doms zu Augsburg.

11.

Christusbilder [1]).

Die älteste Kirche hatte keine Bilder Christi, indem die meisten Gläubigen damals noch an dem mosaischen Verbote (Exod. 20, 4.) festhielten, und zwar um so mehr, als die Rücksicht sowohl auf die Heidenchristen wie auf die Judenchristen allen Bildergebrauch verpönte. Den Letztern wäre die Aufstellung und Verehrung von Bildern natürlich ein Gräuel, den neubekehrten Heiden aber eine Versuchung zum Rückfall in den Götzendienst gewesen. Zudem mußte die Kirche auch um ihrer eigenen Ehre willen sich der Bilder, namentlich der Abbildung des Herrn, enthalten, damit sie nicht von den Ungläubigen bloß für eine neue Art und besondere Sorte von Heidenthum und Creaturvergötterung angesehen werden möchte. Dazu kam, daß die alten Gläubigen in ihrer Meinung von der körperlichen Gestalt des Herrn gar keinen Antrieb und nicht die geringste Anreizung zur Fertigung von Christusbildern hatten. Die unterdrückte Kirche dachte sich ihren Meister nur in der Knechtsgestalt, häßlich und unscheinbar, wie Jes. 53, 2. 3. den Knecht Gottes beschreibt. Justin. Dial. c. Tryph. p. 181 et 186. ed. Maran. Tertull., de carne Christi c. 9. adv. Jud. c. 14. Clem. Alex., Paedag. III, 1. Strom. lib. II. c. 5. p. 440. Lib. III. c. 17. p. 559. Lib. VI. c. 17. p. 118, ed. Pott. Orig. contra Celsum, VI. c. 75. p. 688, ed. BB. Celsus hatte nämlich den Christen unter Anderm auch diese ihre Vorstellung von der Gestalt des Herrn zum Vorwurfe gemacht. (Vgl. Münter, Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen. Altona 1825. Heft 2. Grüneisen, über die Ursachen des Kunst-

---

1) Aus dem Freiburger Kirchenlex. herausg. von Wetzer und Welte. Bd. II., vermehrt und verbessert.

hasses in den drei ersten Jahrhunderten. Kunstblatt 1831. Nr. 29. Gieseler, K. G. Thl. I. S. 78. Not. d.) Aber der natürliche Trieb, das Andenken an den Herrn durch Bilder zu fixiren und zu unterstützen, konnte doch nicht ganz unbefriedigt bleiben, vielmehr wurden statt der Christusbilder die Kreuzeszeichen als Surrogate gebraucht und diese überall angemalt oder eingegraben. Daß dieß schon vor Constantin dem Großen in Uebung gewesen, sehen wir aus dem Kreuzbild auf den Münzen und an dem Fürstenhute des Abgar-Bar Maanu ums J. 200 (s. die Kupfertafeln bei Bayer, Hist. Osrhoena); auch geht es daraus hervor, daß die Gläubigen von den Heiden Kreuzanbeter (religiosi crucis) genannt wurden (Tertull. Apolog. c. 16). Aber wenn auch die Kirche in der Zeit vor Constantin keine Abbildungen Christi gebrauchte, so finden wir doch solche bei einigen Häretikern, den Karpokratianern, und bei dem heidnischen Kaiser Alexander Severus im Anfange des 3. Jahrhunderts (222 bis 235). Von dem Letztern erzählt Lampridius in der vita Alex. Sev. c. 29, in seinem Lararium seien Bilder des Apollonius, Abraham, Orpheus und Christus aufgestellt gewesen; über die Karpokratianer aber findet sich bei Irenäus I. 25 die merkwürdige Aeußerung, sie hätten Gemälde und andere Bilder Christi gehabt und behauptet, schon Pilatus habe ein Portrait des Herrn anfertigen lassen. Diese Bilder seien von ihnen bekränzt und mit Bildern des Pythagoras und anderer Weltweisen auf heidnische Art zur Verehrung ausgestellt worden: imagines quidem depictas, quasdam autem et de reliqua materia fabricatas habent, dicentes formam Christi factam a Pilato, illo in tempore, quo fuit Jesus cum hominibus. Et has coronant, et proponunt eas cum imaginibus mundi Philosophorum, videlicet cum imagine Pythagorae et Platonis et Aristotelis et reliquorum; et reliquam observationem circa eas, similiter ut gentes, faciunt. Aehnliches sagt Epiphanius, adv. haeres. XXVI. n. 6. und Augustinus, de haeres. c. 7. Eine andere Zeit trat für die christliche Kunst mit Kaiser Constantin dem Großen ein. Das Judenchristenthum hatte aufgehört, seine Eigenthümlichkeit und Beschränktheit war erloschen; andererseits war aber auch bei den Heidenchristen ein Rückfall in das Heidenthum nicht mehr ernstlich zu befürchten, und so der erste Hauptgrund, der früher gegen die Bilder sprach, nicht mehr vorhanden. Ebenso konnte jetzt der Kirche keine üble Nachrede mehr erwachsen, wenn sie sich zur Verherrlichung ihres Cultus auch der Bilder bediente, denn ihr

monotheistischer Charakter und ihre geistige Gottesanbetung war nun außer allen Zweifel gestellt. Dazu kam, daß in der sieghaften Kirche natürlich auch eine andere Vorstellung über die körperliche Gestalt des Herrn sich geltend machte, als in der unterdrückten. Christus wurde von jetzt an als das Ideal menschlicher Schönheit aufgefaßt (z. B. von Chrysostomus, Opp. T. V. p. 162, ed. Montf. und Hieronymus, Opp. T. II. p. 684, ed. BB.) und diese Vorstellung an Psalm 45 (44), 3 angeschlossen. Von jetzt an wurden sehr zahlreiche Abbildungen Christi, Gemälde und Statuen, gefertigt, zum Theil von Constantin selbst in Kirchen und an öffentlichen Plätzen aufgestellt. Ein solches Bild Christi aus der Constantinischen Zeit ist die Mosaik in der lateranischen Basilika, abgebildet bei d'Agincourt. Ohne Zweifel wollten die meisten dieser Bilder auf Portraitähnlichkeit keinen Anspruch machen. Darum waren manche nach dem Typus Apollo's gestaltet, oder es wurde Christus als Orpheus dargestellt. Ueberdieß geht aus dem Umstande, daß die Gläubigen sich den Herrn bald als häßlich, bald als vollendete Schönheit dachten, ganz deutlich hervor, daß sich nicht einmal eine irgend sichere Tradition über die Gestalt Jesu in der alten Kirche erhalten hatte. Auch bezeugte dieß noch der hl. Augustin unumwunden (de trinit. VIII, 4). Dessenungeachtet traten schon zu Constantin's d. Gr. Zeit mehrere Bilder Christi, Statuen und Gemälde, mit dem Anspruche hervor, aus der urchristlichen Zeit herzustammen und wirkliche Portraits zu sein. Der erste Zeuge hiefür ist Eusebius. In seiner Kirchengeschichte (VII, 18) berichtet er: „jene blutflüssige Frau, welche Christus wunderbar heilte (Matth. 9, 20.), sei aus Cäsarea Philippi (Paneas) gewesen und habe hier vor der Thüre ihres Wohnhauses aus Dankbarkeit zwei eherne Bildsäulen aufstellen lassen, die Figur einer knieenden Frau und eines ehrwürdigen Mannes, der ihr hilfreich die Hand reicht. Es seien dieß die Bilder Christi und der kranken Frau selbst gewesen, und er (Eusebius) habe sie noch mit eigenen Augen gesehen. Es seien dieß übrigens nicht die einzigen Bilder, vielmehr seien auch noch Gemälde Christi und der beiden Apostel Petrus und Paulus vorhanden, indem solche Heiden, die von dem Herrn oder seinen Aposteln Wohlthaten empfangen hatten (geheilt und bekehrt worden waren), ihren Wohlthätern nach ihrer bisherigen heidnischen Weise solche Ehren (durch Abbildungen) erwiesen." Was nun vor Allem die erwähnte Statuengruppe anlangt, so gibt der Arianer Philostorgius in seinen Bruchstücken (VII, 3) darüber noch nähere Auskunft, spricht

aber bloß von einer Statue Christi mit dem wichtigen Beisatz, man habe lange nicht gewußt, wen dieses Bild vorstellen solle; weil aber am Fuße desselben ein heilsames Kraut gewachsen, habe man endlich neugierig die Inschrift gereinigt und gefunden, daß die blutflüssige Frau dem Herrn zu Ehren die Statue errichtet habe. Sofort sei die Statue in dem Diaconicon, d. i. der Sakristei der Kirche aufgestellt worden. Diese Nachricht des Philostorgius unterstützt die Vermuthung der modernen Archäologen, es sei dieß ein Denkmal zu Ehren Hadrians oder eines andern Kaisers gewesen, welchem die Provinz in Figur einer knieenden Frau ihre Ehrerbietung beweise. Aehnliche Darstellungen sind jetzt vielfach auf Münzen, namentlich aus der Zeit Hadrians zu sehen. Vielleicht hat in der Inschrift ein Wort wie *σωτῆρι τοῦ κόσμου* oder *Θεῷ* gestanden, Titel, welche die Schmeichelei jener Zeit den Kaisern gewöhnlich beilegte, und so den Christen Veranlassung zum Mißverständnisse gegeben, indem diese Wörte noch lesbar waren, nicht mehr aber der Name des Kaisers (Münter a. a. O. S. 12 ff. Th. Hasaei, diss. II. de monumento Paneadensi. Bremae 1726. 4. und in ejusd. Sylloge Dissert. P. II. p. 314 sqq. Beausobre, Abh. über die Bildsäule zu Paneas in Cramers Sammlungen zur Kirchengesch. rc. Thl. I. Leipzig 1748. Wilhelm Grimm, die Sage vom Ursprunge der Christusbilder, Berlin 1843). Anders dachte jedoch hierüber Kaiser Julian Apostata, welcher aus Religionshaß die vermeintliche Statue Christi umstürzen und die seinige dafür aufstellen ließ. So berichtet der Kirchenhistoriker Sozomenus (V, 21) um die Mitte des 5. Jahrhunderts mit dem Beisatz, das Bild Julians sei in Bälde vom Blitze getroffen und halb zerstört worden, von der Statue Christi aber, welche die Heiden in den Straßen umherschleppten und zerschlugen, seien einige Stücke durch die Gläubigen gesammelt und in der Kirche aufgestellt worden. Auch Philostorgius l. c. erwähnt nahezu dasselbe, nur mit dem Unterschied, daß er von einem Befehle Julians nichts weiß, sondern Alles auf Rechnung der heidnischen Einwohner von Paneas setzt und genauer bestimmt, von der Bildsäule des Herrn sei noch der Kopf gerettet worden. Auch dieser ging jedoch später verloren. — Wir sahen, daß Eusebius auch von Gemälden Christi und der beiden Apostelfürsten redet. Andere seiner Zeitgenossen wissen hievon nichts, und Eusebius selbst muß weder sie noch die Statue zu Paneas für ächt gehalten haben, sonst hätte er wohl den Bitten Constantia's, der Schwester Constantin's d. Gr.,

welche ein Portrait Christi sehnlichst zu erhalten wünschte, anders geantwortet (**Harduin**, Collect. Concil. T. IV. p. 406). Vielleicht gehörten die Bilder, welche er sah, den Karpokratianern an. Später, im 8. Jahrhundert, behauptete Papst Gregor II. in seinem ersten Schreiben an Kaiser Leo (ums J. 727), Christus, Jacobus der jüngere, der hl. Stephanus und Andere der ersten Christen seien schon bei ihren Lebzeiten aus Ehrfurcht abgemalt worden (s. meine Conciliengeschichte, Bd. III. S. 364 ff.). Nicht viel später, vielleicht noch früher, entstand die Sage, der Evangelist Lucas, der nicht bloß ein Arzt (Coloss. 4, 14.), sondern auch ein Maler gewesen sei, habe Portraits Christi, der hl. Mutter und der beiden Apostel Petrus und Paulus gefertigt. So erzählen Simeon Metaphrastes, das Menologium des Kaisers Basilius (980) und Nicephorus Callisti (II, 43). Daß Letzterer, wie Gieseler (I, 80 Note) vermuthet, diese Notiz aus Theodorus Lector (um 518) geschöpft habe, ist mir sehr zweifelhaft, indem Theodorus im Anfang seiner noch vorhandenen Fragmente (bei Vales. ed. Mogunt. p. 551) wohl von einem Portrait Mariens spricht, welches Lucas gemalt haben solle, keineswegs aber von einem Bilde Christi. Spätere sprechen sogar von sieben Bildnissen Mariä von der Hand des Evangelisten Lucas, wovon noch jetzt angeblich mehrere existiren, z. B. in der Capelle Borghese in der Kirche Maria maggiore zu Rom. Vgl. **Joseph Assemani** in Calend. univers. ad 18. Oct. T. V. p. 306. Von einem berühmten Bilde Christi, angeblich von Lukas gemalt, werden wir unten sprechen. Spätern Nachrichten zufolge hätte Lucas auch **Statuen** Christi gefertigt, von denen eine zu Sirolo, einem Flecken bei Ancona, gezeigt wird. Noch häufiger wird aber Nicodemus als Bildschnitzer genannt, und von Arighi (Roma subterr. T. II. lib. IV. c. 47) angeführt, daß ein von ihm aus Cedernholz geschnitztes Christusbild noch jetzt zu Lucca zu sehen sei (Reiskii, exercit. de imaginibus, Jenae 1685. p. 139). Dieses angeblich von Nicodemus geschnitzte Bild Christi haben Einige mit jenem Bilde zu Berytus identificirt, wovon Pseudoathanasius spricht. Seine Nachricht, auf der zweiten allgemeinen Synode zu Nicäa (786) verlesen, geht dahin: „ein Christ zu Berytus habe seinem Bette gegenüber ein Bild Christi angeheftet, und als er eine andere Wohnung bezog, dasselbe mitzunehmen vergessen. In sein bisheriges Haus zog nun ein Jude, der das Bild, weil er es nicht bemerkte, an seiner Stelle beließ. Aber einige Glaubensgenossen, die

ihn besuchten, erblickten es, machten ihm darüber heftige Vorwürfe, holten noch mehrere Juden herbei und fingen nun an, das Bild ganz auf dieselbe Weise zu behandeln, wie es ihre Ahnen dem Herrn selbst gemacht hatten. Sie spieen es an, schlugen es und durchstachen seine Seite. Da floß plötzlich Blut heraus, und die Frevler, halbtodt vor Staunen, nahmen jetzt den Glauben an (Harduin, Collect. Conc. T. IV. p. 178 sqq.). Der Byzantiner Leo Diaconus, aus dem 10. Jahrhundert, sagt (X, 4. 5), sein Zeitgenosse, der Kaiser Nicephorus, habe dieses Bild nach Constantinopel in die Kirche des Heilandes bringen lassen; aber weder er noch Pseudoathanasius meldet etwas davon, daß dasselbe von Nikodemus herrühre. — Die zweite Classe von angeblichen Portraits Christi bilden jene, die gar nicht von Menschenhand gefertigt, schon ihrer Entstehung nach wunderbar sind, *εἰκόνες ἀχειροποίηται*. Ausführlich handelten von ihnen Gretser, Syntagma de imagg. non manufactis. Ingolst. 1622 und Beausobre, des images de main divine, in der Biblioth. Germanique, T. XVIII. p. 10. Die berühmtesten darunter sind α) das Abgarbild und β) das Veronicabild. Daß Christus mit dem Abgar Uchomo von Edessa einen Briefwechsel gehabt habe, erzählt schon Eusebius (Hist. eccl. I, 13). Spätere, aber nicht erst Evagrius im 6., sondern schon der armenische Historiker Moses von Chorene im 5. Jahrhundert, fügen bei, Christus habe dem Boten Abgars auch sein in ein Tuch wunderbar eingedrücktes Portrait mitgegeben. Dieses soll später nach Constantinopel und von da in die St. Sylvesterkirche zu Rom gekommen sein, wo es noch jetzt gezeigt wird. Es trägt sichtlich den byzantinischen Typus und stellt das Antlitz des Herrn in der Blüthe jugendlicher Kraft dar, in völliger Ruhe und idealer Schönheit. Man kann nicht anders sagen, als daß es einen großartigen Eindruck von Hoheit und Reinheit hinterläßt. Es ist ein edles Gesicht mit freier hoher Stirne, hellblickenden Augen, sehr langer und gerader Nase, gescheitelten Haaren und einem nicht langen, aber starken, etwas röthlichen gespaltenen Barte. Von einem auf wunderbare Weise zu Stande gekommenen Abdruck desselben spricht Leo Diakonus (IV, 10), indem er erzählt, Thaddäus, welcher das Portrait des Herrn dem Abgar zu überbringen gehabt, habe es auf der Reise Nachts in einen Haufen von Ziegelsteinen versteckt; das Bild habe sich aber dem Ziegel, auf welchem das Tuch lag, wunderbar eingedrückt. Diesen Ziegel habe Kaiser Nicephorus im J. 968, nachdem er Edessa erobert, von da

nach Constantinopel bringen lassen. Eine schöne Copie des Abgarbildes zu St. Sylvester in Rom hat Wilhelm Grimm seiner bereits angeführten Schrift beigefügt. Aber auch Genua will das ächte Abgarbild besitzen. Eine besondere Abhandlung über das Abgarbild lieferte im J. 1847 der armenische Priester P. Malachias Samuelian aus der Mechitaristen-Congregation zu Wien, worin die zwei Hauptsätze vertheidigt werden wollen, a) Christus habe wirklich dem Abgar das fragliche wunderbare Bild geschickt und b) das ächte sei noch jetzt zu Genua vorhanden, das zu St. Sylvester in Rom dagegen sei nur Copie. Letzteres mag wahr sein; das römische Bild scheint allerdings nur Copie eines ältern zu sein, aber von seinem ersten Hauptsatze hat mich P. Samuelian nicht im geringsten überzeugen können. Sein Hauptgewährsmann ist der schon oben angeführte Moses von Chorene. In eine neue Phase trat die Frage über das Abgarbild oder edessenische Portrait Christi durch die Christusarchäologie von Dr. Legis Glückselig, vom J. 1863. Seine Argumentation ist in Kurzem folgende: Es gab in der That schon im Anfange der christlichen Kirche ein wunderbar entstandenes Portrait Christi (Christus drückte sein Antlitz auf ein Tuch ab), und dieses wurde bis zum Jahre 944 in der syrischen Stadt Edessa aufbewahrt. Als aber die Griechen in besagtem Jahre das unterdessen mohamedanisch gewordene Edessa eroberten, verlangten sie als Lösegeld für die gefangenen Mohamedaner das besagte Bild und die dazu gehörigen Briefe (des Abgar Uchomo von Edessa an Christus und Christi Antwortschreiben an ihn). So kam jetzt das Edessenum nach Constantinopel und wurde hier in der Sophienkirche aufbewahrt, bis es im Jahre 1204 bei der Eroberung Constantinopels durch die Lateiner verloren ging. Aber es existiren nicht nur angebliche Copien desselben in St. Sylvester zu Rom und in Genua (die übrigens einander nicht sehr ähnlich sehen), sondern das Edessenum steckt sozusagen noch in tausend andern Christusbildern, und aus diesen ein Edessenum redivivum herzustellen, war Plan und Ziel des Verfassers. Als man Christum bildlich darzustellen anfing, sagt er, strebte man Anfangs nicht nach Portraitähnlichkeit, vielmehr sind die ältesten Christusbilder in den Katakomben und auf altchristlichen Sarkophagen nur Symbole, in antikisirender Weise gestaltet. Die Mosaikbilder dagegen, die seit dem vierten Jahrhundert in Mode kamen, sind mehr oder weniger treue oder freie Nachbildungen des Edessenums, und es gestaltete sich seit dem fünften Jahrhundert von

Byzanz aus ein bestimmter Typus des Christusbildes, der in hundert und tausend vielfach unter sich variirenden Bildern doch immer einer und derselbe ist, und allen Christusbildern bis auf Raphael und Michel Angelo zu Grunde lag. Aus möglichst vielen solcher Nachbildungen des Edesseniums dieß selbst wieder herzustellen, resp. die in den tausend Einzelbildern zerstreuten Züge des Urbilds wieder zu sammeln und in die Einheit zusammenzufassen, das war für den Verfasser Gegenstand dreißigjähriger Sorgfalt und Beschäftigung, und als Grundlage für sein Edessenum redivivum benützte er hauptsächlich eine uralte Copie desselben zu Nazareth, des s. g. Nazarenum, wovon ihm eine Abbildung zugekommen war. Nachdem er so sein, wie er meint, dem Edessenum ganz ähnliches neues Christusbild gefertigt hatte, sandte er es an den Papst, der das Geschenk gnädig annahm; jedes einzelne Exemplar der erwähnten Christusarchäologie aber ist mit einer Copie davon in Farbendruck geschmückt, und wir nehmen keinen Anstand zu erklären, daß das letztere wirklich von erhabener und heiliger Schönheit und des Gottessohnes nicht unwürdig ist. Allein bei aller Anerkennung des Fleißes, der Gelehrsamkeit und edlen Absicht des Verf. wird es der Kritik schwer werden, ihre Bedenken gegen seine Argumentation zu unterdrücken. Wenn der Verf. auf S. 106 u. 108 mit Recht den Briefwechsel des Abgar Uchomo mit Christus als apokryphisch verwirft, während diese Briefe doch schon unser Eusebius kennt (ums Jahr 320 n. Chr.), mit welchem Recht nimmt dann der Verf. das Edessenische Bild für ächt, von dessen Existenz Eusebius noch gar nichts wußte? Der Verfasser sagt selbst, Evagrius, der fast 300 Jahre später als Eusebius lebte, sei der Erste, der von diesem Bilde spreche; und doch soll es ächt sein? Sicherlich und sichtlich ist der angebliche Briefwechsel älter als das Bild, letzteres nur ein additamentum zu ersterem; wie kann es ächt sein, wenn jener falsch ist? Uebrigens ist nicht Evagrius, wie wir schon oben bemerkten, der Erste, der von dem Bilde spricht, sondern Moses von Chorene. Nicht minder bedenklich scheint mir die zweite Fundamentalbehauptung des Verfassers, daß das ächte Edessenum zu Grunde gegangen und nach Rom und Genua nur Copien desselben gekommen seien (p. II. u. 112). Den Beweis dafür ist er schuldig geblieben, und hat sich zugleich mit der Tradition von Rom und Genua in den heftigsten Widerspruch gesetzt, da beide Städte nicht Copien sondern das Original besitzen wollen. Und wie konnte er S. 112 schreiben, zur Zeit Elmatzins, eines

arabischen Schriftstellers ums Jahr 1250 sei das Edessenum noch in der Sophienkirche zu Constantinopel aufbewahrt gewesen, während er wenige Zeilen später sagt: es sei schon i. J. 1204 bei Eroberung Constantinopels durch die Lateiner verloren gegangen?

Uebrigens liegt nach unserer Ansicht auch den angeblich von Lukas gemalten Bildern Christi der Typus des Edessenums zu Grunde. Namentlich gilt dieß von dem berühmtesten der angeblichen Lukasbilder, welches in der Laterankapelle Sancta Sanctorum in Rom aufbewahrt wird (Salvatorbild genannt). Wir hatten vor Kurzem (Septbr. 1863) wiederholt Gelegenheit, dasselbe zu sehen, besitzen auch eine Copie davon, und können unerachtet einzelner Verschiedenheit, namentlich größerer Härte und Starrheit im Ausdrucke, doch die Verwandtschaft mit dem Edessenum nicht verkennen.

Den Gegensatz zum Abgarbilde bildet das Portrait des leiden- und schmerzvollen Herrn im Veronicabilde. Der Sage nach war Veronica eine der hl. Frauen, welche den Herrn bei seinem Gange nach Golgatha begleiteten. Als er unter der Last des Kreuzes schwitzte, reichte sie ihm ihren Schleier dar, und er trocknete sich damit ab; aber siehe, das Bild seines dorngekrönten Hauptes blieb wunderbar im Tuche zurück. Dieß Veronikabild soll schon ums Jahr 700 nach Rom gekommen sein; im J. 1011 wurde ein Altar des hl. Schweißtuches geweiht, in welchem diese kostbare Reliquie aufbewahrt wurde, und bis auf unsere Tage gehört dieses Tuch zu den Reliquien der St. Peterskirche, wird jedoch nur fürstlichen Personen gezeigt, welche zu diesem Zwecke zuvor unter die Titulardomherren von St. Peter aufgenommen sein müssen. Aber auch Mailand und Jaen wollen dieses sudarium besitzen, und Abbildungen davon sind vielverbreitet. Der gewöhnlichen, namentlich durch Mabillon und Papebroch vertheidigten Meinung nach wäre der Name Veronica nur durch einen Irrthum entstanden, indem man die Worte vera icon (εἰκών) fälschlich in ein Wort zusammengeschrieben und so daraus eine Veronica gemacht habe. In der That sprechen die mittelalterlichen Gelehrten nicht von einer heiligen Frau Veronica, sondern sie nennen das Bild selbst so, z. B. Gervás. Tilberiensis ums J. 1210: de figura Domini, quae Veronica dicitur. Est ergo Veronica pictura Domini vera. Matth. Paris. ad ann. 1216: effigies vultus Domini, quae Veronica dicitur. Eine andere Ansicht stellte neuerdings Wilhelm Grimm in der schon öfters citirten Schrift auf. Er weist darauf hin, daß

jene blutflüssige Frau, welche dem Herrn zu Cäsarea eine Statue errichtet haben soll, nach Joh. Malala, einem Byzantiner Historiker aus dem 6. Jahrhundert, den Namen Βερονίκη führte, und vermuthet nun, das Mittelalter habe, wie einzelne Legenden, namentlich die angelsächsische, andeuten, fragliches Schweißtuch für ein Eigenthum dieser Frau gehalten, die es vom Herrn selbst empfangen habe. Grimm fügt bei, die ganze Veronicasage sei nur eine der lateinischen Kirche angehörige Umbildung der in der griechischen Kirche vorhandenen Abgarsage.

Bei so verschiedenen angeblichen Portraits des Herrn war es natürlich, daß die einzelnen nicht wenig von einander abwichen, und schon in den Bilderstreitigkeiten wiesen die Iconoklasten auf diese Verschiedenheit hin, um ein Argument gegen die Bilder daraus abzuleiten. Bei jeder Nation hatte sich nach dem Zeugnisse des Photius (Ep. 64 initio) ein gewisser eigener, den Nationalzügen entsprechender Typus für das Portrait Christi gebildet, und so hat in unsern Tagen noch Dr. Scholz († Prof. in Bonn) auf seiner Reise in den Orient bei Griechen, Armeniern, Syrern und Kopten ganz verschiedene, jedem Volke eigenthümliche Arten von Christusbildern gefunden. — Einen großen Einfluß auf die bildlichen Darstellungen Christi übten die Beschreibungen, welche Johannes von Damascus und der unächte Brief des Publius Lentulus darüber gaben. Letzterer, angeblich ein Freund des Pilatus, äußert sich in seinem (lateinischen) Schreiben an den Senat über Christus also: „er ist ein Mann von schlankem Wuchse, ansehnlich, mit einem ehrwürdigen Antlitz, welches die, so ihn sehen, sowohl lieben als fürchten können. Seine Haare sind gelockt und kraus, etwas dunkel und glänzend, fließen über die Schultern herab und sind in der Mitte nach Art und Weise der Nazaräer (sollte Nasiräer heißen) gescheitelt. Die Stirne ist eben und überaus heiter, das Gesicht ohne Runzel oder Flecken, angenehm durch eine mäßige Röthe. Nase und Mund sind ohne Tadel, der Bart ist stark und röthlich nach der Farbe der Haare, nicht lang, sondern gespalten; die Augen von unbestimmter Farbe und klar." (Gabler, de αὐθεντίᾳ Epistolae Publii Lentuli ad Senatum. Jenae 1819). Wie alt dieser Brief sei, ist unbekannt; gewiß aber ist, daß er in seiner jetzigen Gestalt erst seit Anselm von Canterbury recht bekannt ist und also auch seither auf die Christusbilder großen Einfluß gewann. Aelter ist die Beschreibung des Damasceners (aus dem 8. Jahrhundert), welcher, auf noch ältere Schriftsteller sich beru-

fend, sagt: „Christus sei von stattlichem Wuchse gewesen, mit zusammenhängenden Augenbraunen, schönen Augen, großer Nase, krausem Haupthaar, etwas gebogen, in blühendem Alter, mit schwarzem Bart und gelblicher Gesichtsfarbe, ähnlich seiner Mutter“ (Joh. Damasc. opp. ed. Le Quien, T. I. p. 631). Eine dritte Beschreibung der Gestalt Christi findet sich bei Nicephorus Callisti, Hist. eccl. Lib. I. c. 40. Da sie jedoch erst dem 14. Jahrhundert angehört und großentheils mit den beiden mitgetheilten übereinkommt, so ist es überflüssig, näher darauf einzugehen. Ueber die alten Christusbilder ist noch zu vergleichen das berühmte Buch von Jablonski, de origine imaginum Christi Domini, in opuscul. ed. Water. T. III.; über die neuern Christusbilder aber vgl. Wessenberg, christl. Bilder. Thl. I. S. 152 ff. und Bd. II. zur Hälfte und Dr. L. Glückselig, Christusarchäologie, 1863 S. 129—146.

12.

Alter und älteste Form der Crucifixe [1]).

Daß das **Kreuz** schon bei den ältesten Christen ein Gegenstand besonderer Verehrung war, erhellt aus der Thatsache, daß sie von den Heiden nicht selten spöttisch „**Kreuzanbeter**", »Religiosi crucis« genannt wurden [2]). Darin liegt schon implicite, daß die Christen

a) nicht nur mit tiefem Respekt vom Kreuze **sprachen**, auch

b) nicht blos sich selbst, Augen, Stirne, Mund, Brust, auch ihre Kleider xc. bekreuzten, was ungemein häufig geschah [3]), sondern

c) daß bei ihnen auch Kreuz**bilder**, cruces exemplatae im Gebrauch waren.

Diese Bilder stellten jedoch, wie die Archäologen allgemein annehmen, nur das Kreuz **allein**, das **leere** Kreuz, nicht auch den **Gekreuzigten** dar (erste Kreuzform), und erst im Laufe einer längeren Entwicklung und nach Jahrhunderten sind **Crucifixe** üblich geworden. Die Stufen dieses Uebergangs aber finden wir darin, daß vom 5. Jahrhundert an nicht selten das **Bild eines Lammes** oder auch das **Brustbild Christi** am Kreuze, bald oben, bald unten, bald in der Mitte angebracht wurde. Kreuze dieser Art existiren noch jetzt sehr viele, und St. Paulinus von Nola beschreibt sie im Anfange des 5. Jahrhunderts (epist. 32) also:

Sub cruce sanguinea niveo stat Christus in agno.

Das Lamm war sonach weiß, das Kreuz roth gefärbt.

---

1) Aus dem Kirchenschmuck von **Laib u. Schwarz**, Jahrg. 1862. Bd. XI. Heft 4.

2) **Tertullian**, Apologeticus c. 16.

3) **Tertull.** de corona c. 3; ad uxorem lib. II, c. 5. **Cyprian.**, testimon. lib. II, c. 22 und ep. ad Thibarit.

Während aber diese Darstellungsweise (die zweite Kreuzform) die Regel bildete, in derselben Zeit entwickelte sich nebenbei auch die dritte Form, daß nämlich die ganze Figur Christi ans Kreuz geheftet wurde. Und diese dritte Form wurde allmälig so herrschend, daß sie auf dem sogenannten Quinisextum oder der Trullanischen Synode zu Konstantinopel im Jahr 692 die frühere oder zweite Form gänzlich verdrängte. Diese Synode verordnete nämlich can. 82: „künftig soll auf den Bildern statt des Lammes die menschliche Figur Christi aufgerichtet (ἀναστηλῶσθαι) werden“ [1]. Es ist sonach ein Irrthum, wenn Münter [2], Wilhelm Grimm [3] und Andere glauben, erst in Folge dieses Synodalbeschlusses, und somit erst vom Jahre 700 an (in runder Summe) seien Crucifixe bei den Christen in Gebrauch gekommen. Das Trullanum hat nicht etwas ganz Neues eingeführt, sondern nur etwas bereits Vorhandenes zur Regel gemacht und allgemein vorgeschrieben. Daß dem so sei, daß es also schon vor dem Trullanum eigentliche Crucifixe gegeben habe, dafür bürgt uns nicht nur eine Reihe historischer Nachrichten, sondern wir besitzen annoch faktisch mehrere Crucifixbilder, die älter sind als das Trullanum.

Die alten Nachrichten vor Allem anlangend schreibt der heil. Gregor von Tours gegen Ende des 6. Jahrhunderts: Est apud Narbonensem urbem in ecclesia seniore, quae B. Genesii martyris reliquiis plaudit (reliquias claudit?), pictura, quae dominum nostrum quasi praecinctum linteo indicat crucifixum [4]. Sonach befand sich in der Kirche des heil. Genesius bei Narbonne schon im 6. Jahrhundert ein eigentliches Crucifixbild. Ebenso ist bekannt, daß man im Grabe des gegen Ende des 6. Jahrhunderts verstorbenen fränkischen Königs Chilperich ein kleines Kreuz aus Erz mit dem Bild des Crucifixus fand [5]. In das britische Kloster Weremouth aber kam im Jahr 686, also auch noch vor der trullanischen Synode ein Bild aus Rom, das auf der einen Seite die von Moses erhöhete Schlange (den gewöhnlichen Typus des gekreuzigten Heilands), auf der andern als Pendant den am Kreuze erhöheten

1) Vgl. Hefele, Conciliengeschichte Bd. III, S. 311.

2) Münter, Sinnbilder Heft 1, S. 77.

3) W. Grimm, die Sage vom Ursprung der Christusbilder S. 89.

4) Gregor. Turon. de gloria martyrum lib. I, c. 23.

5) Eckhardt, Francia orient. T. I, p. 117. Binterim, Denkwürd. Bd. VII, Thl. I, S. 53.

Menschensohn darstellte [1]). Noch viel beweiskräftiger als diese bloßen Nachrichten sind die noch faktisch vorhandenen uralten Crucifixbilder. Ich berufe mich nicht auf jene zwei angeblich ältesten Crucifixe in der Gallerie degli Uffici in Florenz (aus dem fünften? Jahrhundert) und in S. Martino zu Lucca; deren Alter unsicher ist [2]); einen viel festern Anhaltspunkt gibt uns eine jetzt in Florenz befindliche syrische Evangelienhandschrift vom Jahre 586 [3]), welche mehrere Darstellungen aus dem Leben des Herrn, darunter als erstes Hauptbild seine Kreuzigung enthält (copirt bei d'Agincourt, christliche Kunstdenkmäler, Malerei, Taf. 27, Nr. 5).

Ungefähr ein Jahrhundert jünger ist das Crucifixbild, welches Anastasius Sinaita, ein gelehrter Grieche, seinem Werke *Ὁδηγὸς sive Dux viae* adversus Acephalos beigab, die künftigen Abschreiber seines Traktats beschwörend, daß sie auch dieß Bild ganz genau copiren müßten (er benützte es nämlich zum Beweise, daß im Trisagion der Zusatz: „der für uns gekreuzigt wurde", nicht gemacht werden dürfe) [4]). Eine solche treue Copie findet sich auch in der Wiener Bibliothek und wurde von Lambecius (Commentar. de Biblioth. Vindob. ed. Kollar, T. III, p. 405. cod. graec. Nro. LXXVII) in einem Kupferstich mitgetheilt. Ein drittes, noch vorhandenes Crucifixbild, der Trullaner Synode ungefähr gleichzeitig, befindet sich an einem Reliquienschreine zu Emmerich bei Cleve, und stammt aus der Zeit des heil. Willibrord, des Apostels der Friesen (Jahr 700).

Dieß genügt zum Beweise, daß schon vor dem 8. Jahrhundert bei den Christen Crucifixbilder in Gebrauch gewesen seien. Doch findet sich vor dem sechsten Jahrhundert keine Spur derselben, auch hat man in keinem der alten römischen Cömeterien einen Crucifixus entdeckt [5]); und wenn in früheren Jahrhunderten von Bildern Christi die Rede ist, sind darunter immer Darstellungen des lebenden, lehrenden oder verherrlichten, nicht aber des leidenden Herrn zu verstehen. Die ältesten derselben treffen wir bei den Karpokratianern, einer gnostischen Sekte, und bei dem heidnischen Kaiser Alexander Severus ums Jahr 230. Von letzterem er-

1) Bedae Venerab. Opp. ed. Giles, T. IV, p. 376.
2) Piper, über den christl. Bilderkreis. Berlin 1852, S. 29.
3) Piper a. a. O. S. 26.
4) Vgl. Hefele, Conciliengeschichte Bd. II, S. 547 u. 562; Bd. III, S. 311.
5) Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom Bd. II, S. 249.

zählt Lampridius in seiner Vita Alexandri Severi c. 29: „in seinem Lararium seien Bildsäulen des Apollonius, Abraham, Orpheus und Christus aufgestellt gewesen", über die Karpokratianer aber findet sich bei Irenäus (lib. I, c. 25) die merkwürdige Aeußerung: „sie hätten Gemälde und andere Bilder Christi gehabt und behauptet, schon Pilatus habe ein Portrait des Herrn anfertigen lassen. Diese Bilder seien von ihnen bekränzt und mit Bildern des Pythagoras und anderer Philosophen auf heidnische Art zur Verehrung aufgestellt worden." — Seit Constantin dem Großen fingen auch die orthodoxen Gläubigen an, Bilder Christi zu fertigen und aufzustellen, und hunderte von Darstellungen dieser Art haben sich noch in Beschreibungen oder in natura erhalten. Das berühmteste darunter ist das sogenannte Abgarbild, von dem die angeblichen verae imagines Domini nostri stammen [1]). Auch die obenerwähnten Brustbilder Christi, welche man an das Kreuz heftete, gehören in diese Kategorie, und schon Kaiser Constantin selbst ließ gleich nach seinem Siege über Maxentius Statuen Christi, mit dem Labarum und dem wunderbaren Zeichen ☧ in der Hand, an öffentlichen Plätzen aufstellen. Daß aber im 6. Jahrhundert Bilder Christi nicht nur in den Kirchen, sondern auch fast in allen Privathäusern aufgehängt waren, erzählt uns Gregor von Tours de gloria martyrum, lib. I, c. 22. Alle diese Bilder waren jedoch keine Crucifixe.

Unserer obigen Behauptung, daß die Crucifixe erst seit dem 6. Jahrhundert in Gebrauch gekommen seien, scheint jedoch ein Fund zu widersprechen, den man vor etwa neun Jahren in Rom machte. Bei den Ausgrabungen der alten Kaiserpaläste auf dem Palatinischen Hügel fand man nächst der Kirche St. Anastasia zwei Wände eines alten Zimmers, ganz mit Bildern und Inschriften bedeckt, und darunter eine ganz rohe und flüchtige Zeichnung: das Bild eines gekreuzigten Menschen mit einem Eselskopfe, zu dessen Seite ein betender Mann steht. Die beigesetzte Schrift (in sehr flüchtigen und ungenauen griechischen Uncialen) lautet: 'Αλεξάμενος σέβετε(αι) θεόν, d. h. „Alexamenos verehrt seinen Gott" [2]), und es ist kaum zu zweifeln, daß ein heidnischer Sklave in den Zeiten der Verfolgungen seinen

1) Vgl. die vorausgehende Abhandlung, S. 259 ff.

2) Abgebildet und beschrieben in der Civiltà catholica, Jahrg. 1856, T. IV, p. 529 sq.

christlichen Mitsclaven Alexamenos (die kurze Dalmatik der betenden Figur weist auf einen Sklaven hin) durch dieses blasphemische Bild verhöhnen wollte, unter Anspielung auf die ziemlich verbreitete Sage: von den Christen werde der Kopf eines Esels verehrt [1]). — Hier haben wir nun allerdings eine Crucifix-Carikatur aus den ersten drei Jahrhunderten, und es läge ziemlich nahe, von der Existenz der Carikatur auf eine ebenso frühe Existenz ächter Crucifixbilder zu schließen.

Daß wir solches dennoch nicht thun, hat

a) seinen ersten Grund darin, daß sonst nirgends auch nur irgend eine Spur oder irgend ein Wort oder eine Aeußerung von Christen und Heiden auf ein Crucifix vor dem sechsten Jahrhundert hinweist. Dazu kommt aber noch zweitens

b) daß die fragliche blasphemische Zeichnung uns zu solcher Annahme nicht nöthigt, denn der heidnische Sclave kann gar wohl, ohne auch je ein Crucifixbild gesehen zu haben, also auch ehe ein solches existirte, durch Combination der beiden Gedanken: „die Christen verehren einen Gekreuzigten" und „sie beten einen Eselskopf an" zu seiner Darstellung gekommen sein. —

Aber welches war die älteste Form der Crucifixe?

Das der syrischen Handschrift vom J. 586 stellt Christum ganz angekleidet dar, und mit Händen und Füßen ans Kreuz genagelt, jeden Fuß einzeln. Abweichend davon erscheint Christus auf dem Bilde des Anastasius Sinaita nur mit einer Schürze angethan, und es springt in einer Bogenlinie Blut aus seiner rechten Seite. Fast ganz nackt war der Leib des Herrn auf dem gemalten Crucifixbilde, welches Gregor von Tours beschreibt (de gloria martyr. lib. I, c. 23). Seine Ausdrücke linteo praecinctus und nudus bezeugen dieß. Aber wir ersehen aus seinem Berichte auch, daß solche Crucifixbilder damals noch etwas Neues und Ungewohntes waren. Dem Priester Basilius, sagt er, sei Christus wiederholt in drohender Gestalt erschienen und habe Vorwürfe gemacht, daß man ihn so nackt dem Volke sehen lasse, während sich Jedermann mit Kleidern bedecke. Die Folge sei gewesen, daß man auf Befehl des Bischofs einen Vorhang vor dem Bilde angebracht, und letzteres fortan nur mehr je auf kurze Zeit

1) Dieser Beschuldigung gedenken Tertull. Apologet. c. 16; ad nationes lib. I, c. 11. Minucius Felix, Oct. Januar. c. 9.

unverhüllt gezeigt habe. — Aber während man so in den ältesten Crucifixbildern die Idee der Selbsterniedrigung des Herrn ausdrückte, wollte man gleichzeitig die Wahrheit, daß Christus das Leben selbst sei, zur Geltung bringen, und stellte ihn darum nicht als sterbend oder bereits gestorben, nicht als aufgelöst in Todesschmerz, sondern mit offenen Augen, in majestätischer Ruhe, ohne irgend einen Zug des Schmerzens oder Todeskampfes dar. Es ist in diesen Bildern ein eigenthümlicher Dualismus: einerseits die Annagelung ans Kreuz und andererseits der ruhige, lebendige Herr des Lebens. Diesen Charakter trägt schon jene uralte Zeichnung in dem syrischen Evangeliencodex des 6. Jahrhunderts, und sie findet sich auch vollständig wieder auf dem elfenbeinernen Diptychon der Herzogin Agiltrude von Spoleto, welches Piper (a. a. O. S. 38) beschrieben hat und auf der beigegebenen Tafel Nr. 12 abbilden ließ. Der Dualismus steigerte sich noch im Abendlande bis zu Darstellungen des Crucifixus mit einer Königskrone, wohl auch mit einem Purpurmantel. So zeigt das Crucifix zu Bartholomäberg im Thal Montavon aus dem 12. Jahrhundert Christum mit ruhigem Antlitz, nicht sterbend, eine Königskrone auf dem Haupte, und doch nur mit einer Schürze bekleidet [1]). An andern Exemplaren erscheint er mit einem langen Leibrock, so in dem alten Crucifixbild zu Schloß Tyrol bei Meran [2]). Die Griechen dagegen hoben (nicht vor dem 10. Jahrhundert) [3]) jenen Dualismus dadurch auf, daß sie dem Crucifixus die anatomisch richtige Gestalt eines sterbenden, ja bereits gestorbenen und durch den Tod entstellten Mannes (mit ausgestrecktem Unterleib) gegeben [4]). Diese griechische Weise wurde von den Lateinern Anfangs nicht ohne Heftigkeit bekämpft. Als um die Mitte des 11. Jahrhunderts durch den Patriarchen Michael Cerularius von Constantinopel wieder heftige Streitigkeiten zwischen der griechischen und lateinischen Kirche veranlaßt wur-

1) Wiener Denkschr. der Akademie der Wissenschaften; philos. histor. Klasse, III u. IV.

2) Vgl. Kirchenschmuck, 1861, Bd. X, Heft 5, S. 70.

3) Das Crucifix auf dem kostbaren Deckel des Evangeliencodex aus dem Kloster Echternach (in der herzoglichen Bibliothek des Schlosses Friedenstein bei Gotha), ein griechisches Werk aus dem 10. Jahrhundert, zeigt Christum noch in der alten Darstellungsart, in ruhiger Haltung und noch nicht gestorben; es wird ja erst der Schwamm mit Essig gereicht. Vgl. Quast und Otte, Zeitschrift für christl. Archäologie, Bd. II, Taf. 17.

4) Vgl. Piper a. a. O. S. 43.

den, die zu dem großen, annoch fortdauernden Schisma führten, verfaßte der gelehrte Kardinal Humbert unter Papst Leo IX. unter andern Streitschriften gegen die Griechen auch einen großen **Dialogus inter Romanum et Constantinopolitanum**, an dessen Ende er den Griechen vorwirft: **hominis morituri imaginem affigitis crucifixae imagini Christi, ita ut quidam Antichristus in cruce Christi sedeat, ostendens se adorandum tanquam sit Deus** [1]). Was Kardinal Humbert damit meinte, ersehen wir aus der Antwort des Patriarchen Michael Cerularius und seiner Aftersynode, worin gesagt ist: „Einige Gottlose aus dem Abendland (d. h. die päpstlichen Legaten) haben die ganze orthodoxe Kirche mit dem Anathem belegt und es uns zum Vorwurf gemacht, ... daß wir die natürliche menschliche Gestalt (beim Crucifixbild) nicht naturwidrig verändern lassen," *τὴν κατὰ φύσιν ἀνθρώπου μορφὴν παρὰ φύσιν ἐξαλλάσσειν οὐκ ἀνεχόμεθα* [2]). Hieraus ist klar, daß die Griechen dem Bilde des gekreuzigten Christus die Züge eines sterbenden gewöhnlichen Menschen aufprägten, und so statt des wahren Christus, wie Humbert meint, eine Art Antichrist zur Verehrung aufstellten. Den Lateinern mußte ein solches Todesbild, eine solche Neuerung, um so mehr anstößig erscheinen, als sie ja, und mit ihnen das christliche Alterthum, so sehr bemüht waren, auch bei ihren Crucifixen, die doch Christum als lebend darstellten, jeden möglichen Gedanken an gewöhnlichen Tod dadurch abzuwehren, daß sie mit dem Bilde des Gekreuzigten sehr häufig das Bild des Auferstandenen in nächste Verbindung brachten, so schon in dem syrischen Evangeliencodex des 6. Jahrhunderts, ferner auf dem Elfenbeindeckel des Evangeliariums zu Dresden aus dem 10., sowie des Bamberger Evangeliariums zu München aus dem Anfang des 11. Jahrhunderts [3]). Wohl gerade in Opposition gegen die Griechen treffen wir jetzt (11. und 12. Jahrhundert) im Abendland die Sitte, bei metallenen Crucifixen auf der einen Seite den Gekreuzigten (jedoch lebend), auf der andern Seite aber den Auferstandenen auf einem Regenbogen sitzend darzustellen. So bei dem obenerwähnten Crucifix zu Bartholomäberg im Thal Montavon. — Uebri-

1) Bei Baronius Annal. im Anfang zu T. XI und neuestens bei Dr. Will, Acta et scripta, quae de controversiis ecclesiae graecae et latinae etc. 1861, p. 126; nur steht hier durch Druckfehler affligitis statt affigitis.

2) Bei Will, Acta etc. p. 158, vgl. Hefele, Conciliengeschichte Bd. IV. S. 737.

3) Piper a. a. O. S. 41 f.

gens fand die griechische, anatomisch richtigere Weise allmälig auch im Abendland Eingang, namentlich durch den Umstand, daß gar viele griechische Künstler sich hier ansiedelten; und d'Agincourt theilt uns auf Taf. 96, 97 u. 101 mehrere in Italien vorhandene Crucifixbilder aus dem 12. und 13. Jahrhundert mit, in denen die griechische Weise den Sieg errang. Das Gleiche erhellt aus den Crucifixbildern, die sich in dem großen Perret'schen Werke (Catacombes de Rome) T. I, pl. 10 (über das Alter vgl. T. VI, p. 25) und T. IV, pl. 33, N. 103, und bei Ramboux, Umrisse rc. Bd. I, Taf. 1 u. 16—20 finden. Etwas später als in Italien scheint sie dieses Ziel und die allmählige Alleinherrschaft in Deutschland errungen zu haben, denn noch das Crucifix in der Kirche zu Wechselburg in Sachsen aus dem 13. Jahrhundert zeigt Christum lebend und mit offenen Augen. Ebenso ein Miniaturbild des Gekreuzigten in einem Münchner Evangeliar des 12. Jahrhunderts. Auch das Crucifix im Tympanon über dem westlichen Hauptthor der St. Johanniskirche in Gmünd stellt den Herrn zwar nahezu nackt, nur mit einer Schürze bekleidet, aber mit einer Krone geschmückt und ruhigen, aufgerichteten Hauptes ohne eine Spur von Schmerz dar. Diese ziemlich rohe romanische Arbeit gehört wohl dem zwölften Jahrhundert an, und ist für uns um so interessanter, als ein anderes etwas später eingesetztes Crucifix an der südlichen Wand derselben Kirche Christum bereits am Kreuze sterbend und als einen Mann der Schmerzen zeigt. Letztere von Griechenland herüber gekommene Auffassung zeigt sich übrigens schon in dem Crucifix des berühmten Klosterneuburger Emailwerks, ums Jahr 1180 von Nikolaus von Verdun gefertigt, und einem andern auf dem bekannten Reliquienschrein in der Domkirche zu Prag [1]). Das Gleiche gilt von einer Miniatur im Psalterium zu Stuttgart aus dem Anfang des 13. Jahrhunderts, und von der Crucifixsculptur am großen Portale von St. Lorenz in Nürnberg aus dem Ende des 13. Jahrhunderts [2]). Dieser Typus ist dann auch bis auf unsere Tage geblieben, unberührt von den Veränderungen, die im Uebrigen am Crucifix zuerst durch die Gothik und hierauf durch den sogenannten Klassicismus der Renaissance und Folgezeit herbeigeführt wurden.

1) Mittelalterl. Kunstdenkmale des österr. Kaiserstaats Bd. II, Taf. 12 u. 24.
2) Piper a. a. O. S. 42.

12.

Archäologisch-liturgische Miscellen über die hl. Messe, über Taufnamen 2c. [1]).

1. Ueber Missa und Ite missa est.

Die wahre Bedeutung der Formel ite missa est ist nur dann verständlich, wenn zuvor der Ausdruck missa (Messe) selbst richtig erklärt ist. Nur die lateinische Kirche hat und gebraucht das Wort missa, während die griechische Kirche den eucharistischen Cult hauptsächlich und vorherrschend durch λιτεργία oder λειτεργία (Dienst), auch durch σύναξις (Versammlung) bezeichnet. Schon dieß hätte darauf hinweisen sollen, für das Wort Messe einen lateinischen Ursprung aufzusuchen; aber man hat sozusagen den Wald vor lauter Bäumen nicht gesehen, und geglaubt, weil die Typen der Messe schon im alten Bunde liegen, so müsse auch der Ausdruck Messe seine Wurzel im Hebräischen haben. Da bot sich denn vor Allem das hebräische Zeitwort עָשָׂה (asah), d. i. thun, handeln an. Von diesem fingirte man ein freilich sonst nirgends vorkommendes, sprachlich unmögliches Substantiv מִעְשָׂה (misah), d. i. Handlung, statt des sprachlich richtigen Substantivs מַעֲשֶׂה (maaseh). Unter Handlung κατ' ἐξοχὴν aber verstand man nun die heilige Opferhandlung. Andere schlugen einen andern Weg ein. Sie fanden im 5. Buche Mosis 16, 10. das Hapaxlegomenon מִסַּה (missah) in der Bedeutung von „Hinlängliches“ auch „Tribut,“ und glaubten nun ohne Weiteres annehmen zu dürfen, in diesem Worte die wahre Wurzel unseres Ausdruckes Messe entdeckt zu haben. Daß man in Palästina, daß man bei den alten Judenchristen, daß man im ganzen Oriente das Wort missa nicht kannte, und nur die

1) Früher in der N. Sion an verschiedenen Orten mitgetheilt.

Lateiner es gebrauchten, genirte diese Etymologasters hier wenig. Das Richtige sah aber schon der heilige Isidor von Sevilla um's Jahr 630 n. Chr., wenn er in seinem Werke Originum sive Etymologiarum lib. VI. c. 19. den Ausdruck missa von dem lateinischen Zeitworte mittere, schicken, entlassen ableitet. Missa ist dann soviel als missio oder dimissio = Entlassung. Der eucharistische Cult der alten Zeit zerfiel bekanntlich in zwei Theile: die missa catechumenorum und missa fidelium. Nach dem Evangelium und der Predigt wurden die Katechumenen und Pönitenten der untern Klassen entlassen. Sie durften der weitern heiligen Handlung nicht anwohnen, darum rief ihnen jetzt ein Diacon zu, daß sie sich entfernen sollten. Es war dieß die erste Entlassung, die missio oder missa catechumenorum. Nachdem aber sofort die ganze heilige Handlung vollendet war, wurden auch die Gläubigen entlassen, und auch ihnen dieß durch einen Diacon angekündet. Diese zweite Entlassung war demnach die missio oder missa fidelium, und von jeder der beiden Entlassungshandlungen erhielt der dazu gehörige Andachtstheil seinen Namen als missa catechumenorum und missa fidelium. Nach veränderter Taufpraxis aber, d. h. nachdem die Sitte der Kindertaufe allgemein eingeführt war, hörte der Grund, die Katechumenen nach der Predigt zu entfernen, nunmehr auf, damit fiel auch die erste Entlassungsformel ite etc. hinweg, und es blieb nur mehr die zweite am Ende der ganzen heiligen Handlung. Analog wurde dann aber auch der Ausdruck missa nicht mehr bloß von diesem oder jenem Theile des eucharistischen Cultus gebraucht, sondern auf den ganzen bezogen. — Zum ersten Male findet sich das Wort missa in dem Briefe des römischen Papstes Pius I. an den Bischof Justus von Vienne, um's Jahr 150; da jedoch die Aechtheit dieses Briefes zweifelhaft ist (vgl. Permaneder, Patrologia specialis, T. I. p. 305), so müssen wir nunmehr in St. Ambrosius (c. 375) den ersten Zeugen für den Ausdruck missa und zwar missam facere (Ep. 20. p. 901. T. III. ed. Maurin. 1751.) erblicken; bei Gregor von Tours aber (c. 590) findet sich schon der Sprachgebrauch: missam dicere z. B. p. 822 der Mauriner Ausgabe. — Dem Gesagten gemäß ist klar, warum die alten griechischen Liturgien zwar wie die lateinischen eine Entlassungsformel haben, aber nicht gerade das ite missa est [1]). In den apostolischen Constitutionen, Buch VIII,

1) Doch kommt der Ausdruck μίσσα sporadisch auch bei den Griechen vor,

c. 15, finden wir, daß am Schluß des eucharistischen Cultus der Diakon rufen mußte: ἀπολύεσθε ἐν εἰρήνῃ, d. i. ite in pace. Aehnliche Formeln sind auch in den andern uralten griechischen Liturgien enthalten, so daß unbedenklich behauptet werden kann: schon die allerersten christlichen Jahrhunderte hatten eine unserm ite missa est ganz ähnliche Entlassungsformel, ja wir werden annehmen dürfen, daß in der lateinischen Kirche gerade das ite missa est, d. h. „gehet, es ist jetzt die Entlassung," schon bis in die frühesten Zeiten hinaufreicht. — Aber auch noch ein Anderes ist uns jetzt klar, warum nämlich die Formel ite missa est an den Bußtagen mit Benedicamus domino, in den Trauermessen aber mit Requiescant in pace vertauscht wurde. An den Bußtagen nämlich ward der Gottesdienst mit der Messe noch nicht geschlossen, vielmehr hatten nach ihrer Beendigung noch andere Andachten und Bußgebete statt, und es konnte darum die Gemeinde am Schlusse der Messe nicht zum Gehen aufgefordert werden. Aehnlich ist es mit den Todtenmessen. Nach ihrer Beendigung folgen noch Gebete für die Verstorbenen, namentlich die Absolutio ad tumbam, und darum mußte auch hier die Aufforderung ite missa est wegfallen, respective durch eine andere Formel ersetzt werden.

Weiteren sehr beachtenswerthen Aufschluß über den Ausdruck Missa gibt uns der hl. Avitus von Vienne. Bekanntlich lebte dieser hochberühmte gelehrte Bischof um's Jahr 500 in dem burgundischen Reiche unter König Gundobald und stand mit diesem in mehrfachem Briefwechsel. Einst befragte ihn der König um den Sinn der Bibelstelle Mark. 7, 11. u. 12., welche nach der damaligen lateinischen Uebersetzung lautete: Vos autem dicitis, si dixerit homo patri suo aut matri: corban tibi profuerit, et jam *non missum facitis* eum quidquam facere patri aut matri; d. h. ihr aber saget, wenn Einer zum Vater oder zur Mutter sagt:

---

so im Chronicon Alexandrinum oder paschale, T. I. p. 624 der Bonner Ausgabe. Die fragliche Stelle, ungefähr im J. 660 geschrieben, handelt von Kaiser Justinian, wie er im fünften Jahre seiner Regierung (im Jahre 532) während eines Aufstands zu Constantinopel seine Palastbeamten, die um ihn im Circus versammelt waren, nach Hause entlassen und ihnen befohlen habe, ihre Wohnungen zu hüten. Dieß ist also ausgedrückt: καὶ ἔδωκεν εὐθέως μίσσας τοῖς τοῦ παλατίου κ. τ. λ., d. h. »*missas* = dimissiones dedit Palatinis.« Hieraus erhellt, daß damals, um's Jahr 600, der Ausdruck missa ganz identisch mit dimissio genommen, und von Entlassungen aller Art gebraucht wurde, also nicht bloß spezifisch-kirchlicher Ausdruck war.

Corban wird dir nützen (d. h. was ich dem Tempel opfere, wird auch dir zu gut kommen); so lasset ihr ihn nichts mehr für seinen Vater oder seine Mutter thun." Gundobald nahm besonders an dem Ausdrucke non missum facitis Anstoß, und Avitus bemerkte darum in seinem Antwortsschreiben: »*non missum facitis* ist ebenso viel als *non dimittitis* (d. h. ihr entlaßt ihn nicht, erlaubt ihm nicht, etwas für seinen Vater 2c. zu thun), und in den Kirchen, aber auch in den **Gerichtssälen** ist es üblich, wenn das Volk entlassen wird, *missa est* zu rufen" (in ecclesiis palatiisque sive praetoriis *missa fieri pronuntiatur*, cum populus ab observatione dimittitur). Wir sehen hieraus, daß in jener Zeit die Formel missa est und ite missa est, oder missa fit auch am Ende der Gerichtssitzungen gebraucht wurde. Noch Weiteres erfahren wir durch Sirmond in seinen gelehrten Anmerkungen zu den Briefen des Avitus, daß nämlich das ite missa est in alter und theilweise mittlerer Zeit, nicht bloß beim heil. Opfer, sondern auch bei andern Culthandlungen üblich war und deßhalb auch die Metten missae matutinae, die Vespern missae vespertinae genannt wurden. Auch wurde missa im Mittelalter oft identisch mit Fest genommen, s. m. Conciliengesch. Bd. IV. S. 245.

2. Ueber die Heiligen, deren im Meßcanon erwähnt wird.

Sowohl vor als nach der Wandlung werden in jeder heiligen Messe eine Anzahl von Heiligen-Namen recitirt, und es ist vielleicht einigen Lesern nicht unerwünscht, wenn wir dieselben in Kürze einer nähern Betrachtung unterstellen. Wie alles in der heiligen Messe, so ist ja auch dieser kleine Theil von Wichtigkeit und Bedeutung. 1. Die erste Serie von Heiligen-Namen begegnet uns sehr bald nach dem Sanctus, schon im 3. Gebete des Canons. Dieses dritte Gebet hat die Aufschrift infra actionem, d. i. „während der Handlung;" Handlung oder actio ist aber hier κατ᾽ ἐξοχήν zu fassen und als identisch mit Messe zu verstehen. Auch sonst im Cultus, namentlich bei Litaneien, werden öfters ganze Reihen von Heiligen-Namen aufgeführt; damit nun aber die Serie, welche in der Messe recitirt wird, von andern unterschieden werde, sind ihr die Worte infra actionem an die Stirne gesetzt, und diese sollen also bedeuten: „Das Nachstehende ist jene Heiligen-Reihe, welche in der Messe abgelesen wird." — In diesem dritten Gebete nun versetzt der Priester

sich und die Gemeinde in die Gemeinschaft mit der triumphirenden Kirche, und hofft um ihrer Fürbitte willen auf göttlichen Schutz. Die Heiligen aber, deren dabei ausdrücklich gedacht und deren Namen genannt wird, sind: a) die heilige Jungfrau Maria, b) die 12 Apostel mit Einrechnung Pauli und Auslassung des Matthias, endlich c) 12 heilige Martyrer, nämlich: Linus, Cletus, Clemens, Xystus, Cornelius, Cyprianus, Laurentius, Chrysogonus, Johannes und Paulus, Cosmas und Damian. Unter diesen 12 Martyrern befinden sich: α) 5 römische Päpste aus den ersten 250 Jahren, nämlich: Linus, Cletus, Clemens, Xystus und Cornelius. Der letztere regierte die römische Kirche um's Jahr 250, zur Zeit des Ausbruchs der Novatianischen Spaltung, stand mit dem heiligen Cyprian von Carthago in Briefwechsel und Freundschaft, durchlebte die blutigen Zeiten der Decius'schen Verfolgung, wurde unter dem Nachfolger des Decius, Kaiser Gallus, zuerst nach Centum Cellä, jetzt Civita Vecchia, verwiesen, bald darauf aber, am 14. September 252, hingerichtet. Unmittelbar vor Cornelius wird im Canon der Papst Xystus genannt. Es ist dieß die den Griechen gewöhnlichere Form statt des lateinischen Sixtus. Nun hat es aber in den drei ersten Jahrhunderten der Kirche zwei Päpste mit Namen Sixtus gegeben, wovon der erste im Jahr 119, der zweite im Jahr 257 den heiligen Stuhl bestieg. Der letztere ist weitaus der berühmtere, er ist jener Papst, der den heiligen Laurentius zu seinem Diakon hatte, und wenige Tage vor diesem, am 6. August 258, hingerichtet wurde. Allein hier im Meßcanon ist doch schwerlich er, sondern wahrscheinlicher der ältere Papst Sixtus gemeint, und zwar deßhalb, weil der Canon sichtlich die chronologische Ordnung bei Aufzählung der Päpste einhält, also Xystus, weil vor Cornelius genannt, vor diesem auch gelebt haben muß. Dieser ältere Xystus aber pontificirte von 119—127 unter Kaiser Hadrian. Nähere Nachrichten über ihn sind nicht auf uns gekommen, außer daß er in der Messe das Trisagion (das dreimalige Sanctus) eingeführt haben soll. Allgemein bekannt ist weiterhin Papst Clemens I., dieser unmittelbare Schüler der Apostel, besonders Pauli, von dem wenigstens noch eine ächte Schrift, sein großer Lehrbrief an die Corinther (in griechischer Sprache) auf uns gekommen und in allen Sammlungen der apostolischen Väter abgedruckt ist. Schwieriger ist die Entscheidung der Frage, in welchen Jahren Clemens auf dem heiligen Stuhl gesessen

und der wievielte Papst er gewesen sei. Auf der einen Seite behaupten die Alten, z. B. Irenäus und Tertullian, Clemens sei unmittelbar auf Petrus gefolgt, während Andere, ja Irenäus selbst wieder, ihm den Linus und Cletus voranstellen. Diese Schwierigkeit löst sich durch die Annahme, daß Linus und Cletus schon bei Lebzeiten Petri, gleichsam als seine Generalvicare, die römische Kirche leiteten (zumal ja Petrus bekanntlich keinen continuirlichen Aufenthalt in Rom hatte, sondern auch Missionsreisen machte), daß aber nach dem Tode Petri unmittelbar Clemens als eigentlicher Bischof von Rom gefolgt sei, zumal, wie es scheint, auch Linus und Cletus in der Neronischen Verfolgung Martyrer geworden waren. Näher erörterte ich diesen Punkt im Freiburger Kirchenlexikon unter dem Artikel Clemens I. — β) Neben den 5 römischen Päpsten führt der Meßcanon 4 andere römische Martyrer auf, nämlich den berühmten und bekannten Diakon Laurentius († 258), den Chrysogonus und die beiden Brüder Johannes und Paulus. Von Chrysogonus wissen wir nur, daß er zu Rom verhaftet, in Aquileja aber unter Kaiser Diocletian im Jahr 304 n. Chr. enthauptet worden sei. Schon frühzeitig (im 5. Jahrhundert) bestand in Rom eine seinem Andenken geweihete Kirche, worin sein Haupt aufbewahrt wird, während seinen Leib die Kirche von Venedig besitzt. Im Verlaufe der Zeit wurde mit der Chrysogonuskirche zu Rom ein Cardinalstitel verbunden und so ist es annoch. Das Andenken des heiligen Chrysogonus wird jährlich am 24. November gefeiert. Ueber ein halbes Jahrhundert jünger waren die beiden Brüder Johannes und Paulus, deren Namen ebenfalls in der fraglichen Stelle des Canon aufgeführt werden. Beide begleiteten im kaiserlich-römischen Heere ansehnliche Ehrenstellen, als aber Kaiser Julian der Abtrünnige auf den Thron kam, wurden sie nicht bloß verfolgt, sondern unter dem christenfeindlichen Apronian, Präfecten von Rom, im Jahre 362 sogar hingerichtet. Man sieht hieraus, daß unsere Serie von Heiligen-Namen entweder erst gegen Ende des 4. christlichen Jahrhunderts, nach dem Martyrtode der beiden ebengenannten Brüder, gefertigt worden sei, oder daß ihre Namen in die bereits vorhandene Serie neu eingeschaltet wurden. γ) Endlich führt unser Meßcanon noch drei Martyrer an, welche nicht zu Rom lebten, nämlich den großen Bischof Cyprian von Carthago († 14. September 258) und die beiden Heiligen Cosmas und Damian. Es waren dieß zwei Brüder, von Geburt Araber, und berühmte Aerzte zu Aegea in Cilicien. Als Christen

behandelten sie die Armen unentgeldlich, wurden aber, gerade wegen ihrer Berühmtheit, fast die ersten Opfer der Diocletianischen Verfolgung in Cilicien, und 303 n. Chr. auf Befehl des Statthalters Lysias enthauptet. Ihre Leichname brachte man nach Cyrus in Syrien, und sie hatten daselbst schon im 5. Jahrhundert nach dem Zeugnisse des gelehrten Theodoret eine ihrem Andenken geweihete Kirche. Reliquien von ihnen brachte Papst Felix IV. (526—529) nach Rom, und man baute ihnen auch hier eine schöne Kirche mit dem Cardinalstitel. Ihr Andenken wird am 27. September begangen; ihre Nennung im Canon aber ist ein Beweis, daß unsere Serie erst im 6. Jahrhundert ihre gegenwärtige Form erhalten haben kann, denn sicherlich werden sie erst, seitdem ihre Reliquien in Rom sind, in dem Meßcanon aufgeführt. — II. Die zweite Serie von Heiligen-Namen begegnet uns nach der Consekration, näherhin unmittelbar nach dem Memento pro defunctis in dem Gebete nobis quoque peccatoribus. Dieses Gebet hat den Inhalt: „Gott wolle uns Alle an der Seligkeit der Apostel und der andern hier genannten Heiligen theilnehmen lassen.“ Der Brustschlag dabei drückt das Bewußtsein der eigenen Unwürdigkeit (zur Seligkeit) aus. Außer den Aposteln aber, deren nur im Allgemeinen erwähnt wird, werden hier 15 Heilige ausdrücklich aufgezählt. Es sind dieß: 1) Johannes, wahrscheinlich der Täufer, 2) Stephanus, der Protomartyr, 3) Matthias, der nachmalige Apostel, 4) Barnabas, der Freund und Gehilfe der Apostel, 5) Ignatius, der Schüler des Evangelisten Johannes und Bischof von Antiochien in Syrien. Wir haben von ihm noch 7 höchst wichtige Briefe an verschiedene Gemeinden. Er wurde im Jahr 107 oder 114 auf Befehl Trajans nach Rom geschleppt und hier den wilden Thieren vorgeworfen. 6) Alexander I, Papst unter Kaiser Trajan und Hadrian, vom Jahr 109—119, 7) Marcellinus und 8) Petrus, zwei römische Kleriker, der erstere ein Priester, der andere ein Exorcist, welche beide unter Kaiser Diocletian enthauptet wurden. Auf Bitten Eginhard's, des Geheimschreibers Karls des Großen, wurden die Gebeine dieser heiligen Martyrer im Anfange des 9. Jahrhunderts nach dem deutschen Kloster Seligenstadt gebracht, wo Eginhard Abt war. An der 9. und 10. Stelle werden die heiligen Perpetua und Felicitas erwähnt, welche im Jahr 202 unter Kaiser Septimius Severus zu Carthago so hohen Muth im Martyrthum zeigten. 11) Agatha, aus einer hohen Familie Siciliens, eine christliche Jungfrau, wurde

im Jahre 251 unter Decius zu Catanea gemartert, nachdem der Proconsul Quintian vergebens alle Versuche gemacht hatte, sie für seine Lüste zu gewinnen. 12) Lucia, ebenfalls eine Sicilianerin, aus Syrakus, und zwar aus einer bereits christlichen Familie, war eine große Verehrerin des Grabes der heiligen Agatha und wurde wie diese, aber ein halbes Jahrhundert später, unter Kaiser Diocletian 304 gemartert (sie starb in Folge der vielen auf der Folter erhaltenen Verwundungen). Ein heidnischer Jüngling, den sie nicht ehelichen wollte, hatte sie aus Rachsucht als Christin denuncirt. Um dieselbe Zeit wurde auch 13) die heilige Agnes gemartert, und ihr Schicksal hat überhaupt mit dem der heiligen Lucia manchfache Aehnlichkeit. Schon mit 13 Jahren wurde sie, durch Schönheit und Reichthum ausgezeichnet, von mehreren heidnischen Jünglingen zur Ehe begehrt, und nach abschlägiger Antwort aus Rache bei dem heidnischen Richter denuncirt. Dieser wollte sie, wie Lucia und Agatha, in einem Bordelle der Schändung preis geben, aber Gott beschützte die zarten Jungfrauen, so daß die Wüstlinge scheu vor ihnen zurückwichen. Wie die zwei erstern darauf gemartert wurden, ist bereits erwähnt, Agnes aber wurde im Jahre 304 enthauptet, und blieb beständig in Rom, ja in der ganzen Christenheit in hochgefeiertem Andenken. 14) Cäcilia war eine Römerin und stammte aus einem edlen Geschlechte, welches bereits christlich war. Ihre Eltern verlobten sie mit einem jungen Heiden, Namens Valerian; sie aber bekehrte ihren Bräutigam, sowie dessen Bruder Tiburtius und den Hofbedienten Maximus zum Christenthum, und wurde bald darauf sammt diesen dreien mit der Martyrkrone geschmückt. Wann? ist ungewiß; nach den Einen unter Mark Aurel um's Jahr 176—180, nach Andern um's Jahr 230, wo zwar der christenfreundliche Kaiser Alexander Severus regierte, aber sein Statthalter Ulpian ein heftiger Gegner der Christen war. Oft soll das Gebet der heiligen Cäcilia von Tönen einer wunderbaren Musik begleitet worden sein, weßhalb sie bekanntlich zur Patronin der Musik erwählt worden ist. 15) Ebenfalls eine Römerin war endlich die heilige Anastasia, den Acten zufolge die Tochter eines eifrigen Götzendieners Prätextatus und einer christlichen Mutter Flavia, auch mit einem Heiden, Namens Publius, vermählt. Ihr Lehrer war der heilige Chrysogonus gewesen, dessen wir oben gedachten; nach dem Tode ihres Gemahls begleitete sie den heiligen Chrysogonus nach Aquileja und

wurde kurze Zeit nach ihm, ebenfalls im Jahr 304, und zwar durch's Feuer, der heiligen Martyrkrone theilhaftig.

3. Ueber die Gebete: Offertorium und Communio in der heiligen Meßliturgie.

Bevor in der heiligen Messe die Aufopferung der Hostie beginnt, spricht der celebrirende Priester ein kurzes Gebet, das den Namen Offertorium führt, aber durchaus nicht das eigentliche Offertorium ist, vielmehr der heiligen Aufopferungshandlung nur vorausgeht. Aber warum heißt denn dieses Gebet dennoch Offertorium? In der alten Kirche brachten die Gläubigen vor der priesterlichen Opferungshandlung ihre freiwilligen Oblaten, meist Brod und Wein, zum Altare. Während dieses Opferganges, dessen Reminiscenzen noch die jetzigen Opfergänge sind, wurden von den Cantoren verschiedene Verse oder Sätze gesungen, mit dem Titel: **Versus offertorii**. Als aber die Reichung der Oblaten aufhörte, wurden dennoch jene Verse und Sätze nicht ausgelassen, sondern nach wie vor recitirt, später nur noch vom Priester in der Stille gebetet. Und wie sie früher **Versus offertorii** hießen, so nennen wir jetzt das sie vertretende oder an ihre Stelle gekommene kurze Gebet: Offertorium. — Aehnlich verhält es sich mit dem kurzen Gebete, das den Titel Communio führt. Wie das Gebetchen Offertorium dem eigentlichen Offertorium vorangeht, so folgt das Gebetchen Communio der eigentlichen Communion erst nach. Wenn nämlich bereits Hostie und Kelch genossen, ja der letztere schon wieder gereiniget und zugedeckt ist (in der gewöhnlichen Messe), betet der Priester ein kurzes Gebet mit der Benennung Communio. Auch hier läßt sich der Name nur aus der kirchlichen Archäologie erklären. Ehemals communicirte in jeder Messe wenigstens ein großer Theil des Volkes, und zwar nach der Communion des celebrirenden Priesters oder Bischofs und der übrigen Cleriker. Während dieser Communion, die oft ziemlich lange dauerte, wurden von den Cantoren bestimmte Verse oder Sätze gesungen. Nachmals, als diese große und lange Communion meist wegfiel, wollte man doch jene Verse oder Sätze nicht auslassen, sang sie jedoch nicht mehr feierlich ab, sondern recitirte sie in der Stille. Da sie aber früher **Versus ad communionem (sc. populi)** hießen, so blieb dem dafür eintretenden kurzen Gebete der Name Communio.

4. Ueber die Consecrationsformel in der heiligen Messe.

Wenn wir die sechs Gebete betrachten, welche zwischen dem Trisagion (Sanctus) und der heiligen Wandlung zwischen inne liegen, so erkennen wir leicht, daß das letzte derselben, Qui pridie quam pateretur etc., nichts anderes, als eine Erzählung des ersten Abendmahls, seiner Einsetzungsgeschichte, ist. In dieser Erzählung wird die Einsetzung des Abendmahlsopfers gleichsam erneuert, und damit auch die Consecration selbst hinein verwoben. Diese Erzählung des ersten Abendmahls geschieht nämlich in der Weise, daß der Priester die nämlichen Worte spricht, welche Christus gesprochen, dabei die nämlichen Handlungen vollzieht, welche Christus vollzogen hat, und dabei stets nicht in seiner eigenen Person, sondern so spricht und so handelt, als wäre er ganz identisch, d. h. eine und dieselbe Person mit Christus. Wenn z. B. von Christus in diesem Gebete erzählt wird, er habe das Brod in seine Hände genommen, so nimmt der Priester die Hostie in seine Hände, heißt es, Christus habe dabei zum Himmel geblickt, so blickt auch der Priester zum Himmel, heißt es, Christus habe das Brod gesegnet, so segnet es auch der Priester, heißt es endlich, Christus habe gesprochen, dieß ist mein Leib; so spricht diese Worte auch der Priester, und zwar ausdrücklich: „mein Leib," nicht: „dein Leib," weil es eigentlich Christus ist, der durch den Mund des Priesters diese Worte spricht. Denn nicht der Priester consecrirt, sondern Christus consecrirt durch den Priester, wie denn bekanntlich nach dem dogmatischen Ausdruck Christus in der Messe der Opfernde und das Opfer zugleich ist, sacrificator ipse et sacrificium. Wir sehen daraus, warum die Consecrationsformel hoc est corpus *meum* etc. heißen müsse.

Gehen wir nun aber auf die Consecrationsformel näher ein, so finden wir, daß weder die Formel zur Consecration des Brodes, noch die zur Consecration des Weines wörtlich genau in der heiligen Schrift enthalten ist. Erstere lautet: hoc est enim corpus meum, und hat das Wort enim mehr, als die entsprechende biblische Stelle bei Matth. 26, 26. Wann und durch wen diese Conjunction in die Formel gekommen sei, ist unbekannt, der Sage nach schon durch den heiligen Petrus; auf jeden Fall war sie schon sehr frühe im Gebrauch der römischen Kirche, und findet sich schon in den alten Sacramentarien. — Noch weniger genau stimmt die Consecrations-

formel für den Kelch mit dem Buchstaben der Bibel überein. Die fragliche Formel lautet: **hic est enim calix sanguinis mei, novi et aeterni testamenti, mysterium fidei, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum.** Zur größeren Anschaulichkeit müssen wir ihr die biblischen Worte gegenüberstellen. Nach Matth. 26, 28 lauten die Weihungsworte des Kelches: **hic est enim sanguis meus, novi testamenti, qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum.** Bei Markus 14, 24 lautet die Stelle: **hic est sanguis meus, novi testamenti, qui pro multis effundetur.** Man sieht also, die Formel in der heiligen Messe schließt sich näher an Matthäus an, als an Markus, namentlich ist die Conjunction **enim** bei der Formel für den Kelch, sowie die Schlußworte **in remissionem peccatorum** gerade bei Matthäus zu finden. In anderen Punkten trifft unsere Formel mehr mit Lucas 22, 20 und 1. Corinther 11, 25 zusammen. Bei Lukas lesen wir: **hic est calix, novum testamentum, in sanguine meo, qui pro vobis fundetur;** im ersten Corintherbrief aber: **hic calix novum testamentum est in meo sanguine.** In beiden Stellen wird wie in der Messe zunächst der Kelch, **calix**, genannt, nicht das Blut unmittelbar, und außerdem ist bei Lukas das sonst nirgends vorkommende **vobis** zu finden. Man könnte nun denken, die Formel der Messe sei aus den angegebenen vier Bibelstellen miteinander zusammengestellt; allein gesetzt auch, dem wäre so, so finden sich doch die Worte **aeterni** und **mysterium fidei** nirgends in der Bibel. Woher sind sie genommen? Aus der Tradition. Als zu Rom eine christliche Gemeinde gegründet wurde, wahrscheinlich zuerst von Zeugen des Pfingstwunders, dann aber vermehrt und gestärkt durch den heiligen Petrus, gab es noch keine schriftlichen Evangelien, und noch weniger waren solche schon überall verbreitet. Die Consecrationsformel mußte darum nothwendig zuerst aus der Tradition genommen werden, denn man wandte diese Formel früher an, als es geschriebene Evangelien gab. Ist dem so, so kann sich nur noch fragen, ob die Formel, welche wir jetzt noch in der Messe haben, gerade dieselbe sei, welche die römische Gemeinde schon bei ihrer Gründung benützte, und ich glaube hierauf mit Ja antworten zu dürfen. Die Gründe sind folgende: a) diese Formel findet sich schon in den ältesten römischen Liturgien, b) sie wurde in alter Zeit als vom heiligen Petrus selber herrührend betrachtet, und darum gewiß nicht verändert, c) wenn von einem Papste andere Veränderungen in der Meßliturgie, selbst

an verhältnißmäßig unwichtigen Stellen vorgenommen wurden, so hat uns die Geschichte immer, oder wenigstens fast immer eine Notiz davon bewahrt. Wäre nun aber an der wichtigsten Stelle der heiligen Messe eine Veränderung vorgenommen worden, so würde dieß noch viel weniger mit Stillschweigen übergangen worden sein.

Nach diesem kann es sich jetzt nur noch fragen, welches der wahre richtige Sinn dieser sogenannten Zusätze in der Consecrationsformel sei.

1. Der Beisatz aeterni zu novi testamenti ist eine richtig erweiternde Erklärung, sofern der neue Bund von Ewigkeit von Gott gewollt ist, und Christus selbst in der heiligen Schrift als ewiger Hohepriester geschildert wird. Das novum testamentum ist demnach ein aeternum und zwar in doppeltem Sinne: a) der von Anfang an von Gott beabsichtigte und b) der stets bleibende Bund, der nicht, wie der alte, durch einen noch neueren wieder aufgehoben wird.

2. Schwieriger ist die Deutung des zweiten Beisatzes, oder der Worte mysterium fidei, d. i. Geheimniß des Glaubens. Diese Worte finden sich mehrmals in der heiligen Schrift, 1. Timoth. 3, 9. Coloss. 4, 3. 1. Cor. 2, 7., und sind daselbst immer auf die Lehre Christi zu beziehen. Was sie dagegen in der Consecrationsformel bedeuten, ist schon vielfach Gegenstand der Untersuchung geworden. Ich gestehe, von allen diesen Erklärungen, die mir bekannt geworden, scheint keine den Sinn der fraglichen Worte ganz richtig aufgefaßt zu haben, und ich erlaube mir darum meine Ansicht darüber hier niederzulegen, um vielleicht weitere Besprechung der Sache dadurch hervorzurufen. Nach meiner Meinung aber haben die Worte mysterium fidei den Sinn: Das höchste Geheimniß unseres Glaubens, d. i. die tiefste Lehre unseres Glaubens ist, daß Christi Blut für uns geflossen. Das Blut Christi kann darum selbst das Geheimniß unseres Glaubens heißen. Andere Religionen wissen von Gott, von gottgesandten Lehrern, selbst von Theophanien; aber daß Gott für die Menschheit **stirbt, sein Blut vergießt,** das ist das Geheimniß des **christlichen** Glaubens.

5. Ueber die Benennung Ostertag.

Bei allen Völkern, die deutschen allein ausgenommen, hat das Osterfest seinen Namen von Pascha. Bekanntlich enthält das zweite Buch Mosis, Cap. 12, die Verordnung, daß die Kinder Israels zum Andenken daran, daß der Würgengel an ihren Häusern vorüberging und nur die ägyptische Erstgeburt wegraffte, jährlich ein Fest des Vorübergangs פֶּסַח von פָּסַח vorübergehen, feiern sollten. Dem hebräischen פֶּסַח aber entspricht das aramäische פַּסְחָא (Pascha). Dieses jüdische Paschafest war das Vorbild des christlichen, die Rettung vom physischen Tode ein Typus der Rettung vom ewigen Tode durch Christus, das Schlachten des alten Pascha-Lamms ein Typus für das Opfer des göttlichen Lammes, und die Befreiung aus Aegypten ein Typus der Befreiung aus der Gewalt Satans durch Christus. So ging das Pascha-Fest in neuer erhöhter Bedeutung von Anfang an in die christliche Kirche über, und mit dem Feste auch sein Name Pascha. — Die alten griechischen Christen leiteten jedoch dieses Wort — des Hebräischen unkundig — von ihrem Verbum *πάσχω*, d. i. leiden, her. Wie nun das Christenthum zu den Deutschen kam, erhielt hier das Paschafest den Namen Ostern, und es fragt sich nun, woher entstand diese Benennung. Honorius von Autun (im 12. Jahrhundert) leitete das Wort Ostern von Osten her, indem er sagt: Osterum dicitur ab Oriente, quia sicut ibi sol surgit, in occasu quasi moritur, ita hic sol justitiae, qui est Christus, qui in morte occasum subiit, hic resurrexit (in Sacramentar. c. 42, bei Petz, thesaur. anecdot. T. II). Das Richtige aber hat schon 400 Jahre vorher Beda der Ehrwürdige gesehen und ausgesprochen in den Worten: Eostermonaht, qui nunc paschalis mensis interpretatur, quadam a Dea illorum (der Angelsachsen), quae Eostre vocabatur, et cui in illo festa celebrabant, nomen habuit, a cujus nomine nunc paschale tempus cognominant, consueto antiquae observationis vocabulo gaudia novae solemnitatis vocantes (Tom. II de ration. temp. c. 13). Man sieht daraus, die Angelsachsen, ein deutsches Volk, verehrten zur Zeit des Frühlingsanfangs ihre Göttin Eostre (richtiger Eástre) und nannten nach ihr den Monat Eastermonaht. Diese Benennung behielten sie auch nach ihrer Bekehrung zum Christenthum noch bei. Was aber den Angelsachsen ihre Eástre, das war den eigentlichen Deutschen ihre Ostarâ, „die Gottheit des strahlenden Morgens, des aufsteigenden Lichts“, wie Jakob Grimm in seiner berühmten deutschen

Mythologie, 2. Aufl., Bd. I, S. 268, sagt, „eine freudige heilbringende Erscheinung, deren Begriff für das Auferstehungsfest des christlichen Gottes verwandt werden konnte", „ein höheres Wesen des Heidenthums, dessen Dienst so feste Wurzel geschlagen hatte, daß die Bekehrer den Namen duldeten und auf eins der höchsten christlichen Jahresfeste anwandten [1])." Schon Eginhard nannte darum den April ôstarmânoth, und schon in den frühesten althochdeutschen Sprachdenkmälern trägt das Paschafest den Namen ôstarâ [2]). — Auch die Sitte Ostereier zum Geschenke zu geben, scheint aus der heidnischen Zeit der Germanen abzustammen, wie denn fast bei allen heidnischen Nationen das Ei eine heilige Speise, das Symbol alles Werdenden, der Schöpfung war, und an den Götterfesten genossen wurde. Wenn nun nach der Bekehrung der Deutschen diese Sitte von ihnen mit herübergenommen wurde, so war das Osterei jetzt Zeichen der neuen Schöpfung, der neuen Welt, welche durch den Tod und die Auferstehung Christi errichtet und geschaffen worden ist.

6. Warum macht der Priester noch nach der Wandlung das Kreuzzeichen über Kelch und Hostie?

In der Regel wird im christlichen Cultus das Kreuzeszeichen da angewendet, wo eine Person oder Sache zu segnen ist. In diesem Sinne wird das Kreuzzeichen namentlich unmittelbar vor der Wandlung gebraucht, um Brod und Wein zu segnen. Allein auch nach der Wandlung noch, nachdem also Brod und Wein bereits in Leib und Blut Christi verwandelt sind, schreibt das Missale wiederholt noch eine Bekreuzung von Kelch und Hostie vor. Was sollen diese Kreuzeszeichen bedeuten? Auf keinen Fall können sie den sonst gewöhnlichen Sinn und Zweck haben, denn es wäre ja absurd, wenn der Priester den Leib und das Blut Christi durch ein Kreuzzeichen noch mehr heiligen wollte. Der Priester kann die bereits consecrirte Hostie nicht mehr segnen, im Gegentheil bedarf er von ihr und durch sie gesegnet zu werden, wie dieß auch im Missale unmittelbar vor dem Genuß der heiligen Hostie und des Kelches wirklich vorgeschrieben ist. Aber wie sind nun die Kreuzeszeichen über

1) Ich habe die angeführten Worte genau aus dem genannten Werke Grimm's entlehnt, und nur die Orthographie (Grimm schreibt die Hauptwörter nicht groß u. dgl.) der Gleichförmigkeit halber verändert.

2) Grimm, a. a. O. S. 267.

Kelch und Hostie zu erklären? Die erste Deutung gab der heilige Thomas von Aquin in seiner berühmten Summa (Pars III, quaest. 83, art. 5. ad 4) mit den Worten: **Ad quartum dicendum, quod sacerdos post consecrationem non utitur crucessignatione ad benedicendum et consecrandum, sed solum ad commemorandam virtutem crucis et modum passionis Christi.** Er meint also, der Priester bekreuze nach der Wandlung Hostie und Kelch nicht um sie zu segnen, sondern um die Kraft des Kreuzes und die Art des Leidens Christi anzudeuten. — Die Vertreter einer zweiten Ansicht weisen darauf hin: ehemals habe man nach der Wandlung die Eulogien gesegnet, und so seien die Kreuzeszeichen davon bis auf unsere Tage übrig geblieben, obgleich die Eulogien selbst längst vom Altare verschwunden sind. — Eine dritte Erklärung fußt auf der an sich vollkommen richtigen Bemerkung, daß es im Laufe der Zeit vielfach Sitte geworden sei, jedesmal beim Aussprechen der drei heiligen Personen der Trinität das Kreuz zu schlagen, ohne speziell an Segnung zu denken. — Eine vierte Deutung hat uns endlich Kössing in Freiburg in seinem schönen Werke über die heilige Messe S. 455 gegeben, wo er sagt: „diese Kreuze sollen sichtbar machen, daß dieses reine, heilige ꝛc. Opfer gerade dasselbe sei, welches am Kreuze starb.“ — Ich gestehe, daß mir keine dieser Erklärungen, am wenigsten aber die letzte, vollkommen zusagt, und eine neue bessere läßt sich nach meiner Meinung gewinnen, wenn wir den Gedanken des heiligen Thomas weiter verfolgen und modificiren. Dadurch gewinnen wir eine Deutung, die zwar mit der des heiligen Thomas verwandt, aber doch wieder von ihr verschieden ist, und also gefaßt werden kann: Hostie und Kelch werden nach der Wandlung bekreuzt, nicht als ob sie noch gesegnet werden müßten, sondern zum Zeichen des von der heiligen Hostie und dem heiligen Kelch, oder vom Leibe und Blute Christi ausgehenden Segens. —

So sehr wir jedoch dieser Erklärung den Vorzug geben zu dürfen glauben, so sind wir doch nicht der Ansicht, daß durch sie alle Kreuzeszeichen, welche noch nach der Wandlung über Kelch und Hostie gemacht werden, ihre volle Aufklärung finden; wir sind vielmehr überzeugt, bisher habe bei allen Deutungsversuchen der Hauptfehler gerade darin bestanden, daß man alle Fälle von Kreuzeszeichen mit einer Hypothese abmachen zu können glaubte. Dem ist aber nicht so, wie die folgende detaillirte Betrachtung nachweisen wird.

Fast unmittelbar nach der Elevation des Kelches schlägt der Priester über Hostie und Kelch 5 Kreuzeszeichen unter den Worten: **offerimus praeclarae majestati tuae . . . hostiam † puram, hostiam † sanctam, hostiam † immaculatam, panem † sanctum vitae aeternae, et calicem † salutis perpetuae**; und etwas später spricht er, zwei Kreuzeszeichen über Hostie und Kelch machend: **ut quotquot ex hac altaris participatione sacrosanctum Filii tui cor†pus et san†guinem sumpserimus, omni benedictione coelesti et gratia repleamur.** Gerade die letzten Worte zeugen deutlichst, daß es sich hier um einen Segen handle, der uns durch Leib und Blut Christi zufließt. Hier ist demnach unsere Erklärung, die Kreuze seien Zeichen des von der heiligen Hostie und dem heiligen Kelche, oder vom Leibe und Blute Christi ausgehenden Segens, völlig am Platze. Ebenso gut paßt sie auf die Kreuzeszeichen bei den Worten **hostiam puram etc.** Daß auch hier an einen Segen gedacht werden müsse, der uns vom Leibe und Blute Christi her zufließt, liegt namentlich in den Worten **panem sanctum** ***vitae aeternae*** **et calicem** ***salutis perpetuae.*** Somit erklären sich durch unsere Hypothese die 7 ersten Kreuzeszeichen über Hostie und Kelch nach der Wandlung. Anders ist es bei dem 8., 9., und 10. Die Worte dabei lauten: **per quem (Christum) haec omnia, Domine, semper bona creas, sancti†ficas, vivi†ficas, bene†dicis et praestas nobis.** Hier ist ohne Zweifel die **sub nr. 2.** angeführte Hypothese anzuwenden, und es bezogen sich diese Kreuzeszeichen und Worte wohl unstreitig zunächst auf die Eulogien. Von diesen konnte man sagen, Gott schaffe sie, ***creat*** **haec**, dagegen paßt bekanntlich der Begriff **creare** nicht auf das Verhältniß des Sohnes zum Vater. Alles aber erhält seinen klaren Sinn, wenn wir annehmen, mit den angeführten Worten und Kreuzeszeichen habe man ehemals die Eulogien gesegnet, und es seien nach Abschaffung der Eulogien diese Kreuzeszeichen doch noch übrig geblieben. Einen analogen Fall bietet uns das Breviergebet. Wenn in der Prim, im Chore, das Martyrologium verlesen ist, ist der Versikel einzulegen: **pretiosa in conspectu Domini mors sanctorum ejus.** Dieser Versikel bezieht sich ganz offenbar auf die vorgelesene Martergeschichte, und verliert darum seine eigentliche Bedeutung, wenn keine Lesung aus dem Martyrologium statt hat. Deßungeachtet aber ist dieser Versikel nach Vorschrift der Rubriken auch dann zu recitiren, wenn Jemand das Brevier außerhalb des Chors einzeln betet und so die Lesung aus dem Martyro-

logium wegbleibt. Aehnlich ist es nun an dieser Stelle der Messe. Aber auch jetzt noch haben die Kreuzeszeichen und die dabei gesprochenen Worte einen guten Sinn, sofern die species Brod und Wein die Repräsentanten aller Früchte sind, welche ehemals gesegnet wurden, und auch jetzt noch nach der Wandlung, da die Accidentien, d. i. alles Sinnenfällige und Aeußere, geblieben sind, als Repräsentanten aller Früchte der Erde betrachtet werden können.

Die nächstfolgenden Kreuzzeichen, nr. 11—15 incl., haben sofort unter den Worten statt: **per ip†sum, et cum ip†so, et in ip†so, est tibi Deo Patri † omnipotenti, in unitate Spiritus † sancti, omnis honor et gloria.** Auf diese 5 Kreuzeszeichen paßt am besten die dritte der oben angegebenen Hypothesen. Der Sinn der Worte ist: „durch Christus und mit Christus werde Gott der Vater und heilige Geist in alle Ewigkeit gelobt und gepriesen". Hier werden also die drei Personen der allerheiligsten Trinität genannt, und gleichsam zur Anerkennung ihrer Hochheiligkeit bei jeder Person das Kreuz geschlagen, bei der den Sohn berührenden Stelle aber dreimal, weil er dreimal, in drei von einander sich trennenden Satztheilen erwähnt wird. Auch das erklärt sich, warum bei Erwähnung des Sohnes das Kreuzeszeichen mit der Hostie über den Kelch gemacht wird. Es geschieht dieß darum, weil in Kelch und Hostie Christus gegenwärtig ist. Statt daß das Kreuz mit Kelch und Hostie zusammen gemacht oder beide bekreuzt würden, wird es passend mit der Hostie über den Kelch gezeichnet. Dieser Grund fällt bei dem Namen des Vaters und des heiligen Geistes weg, daher wird das Kreuz hier nicht über den Kelch gemacht, sondern in die Luft beschrieben.

Die drei letzten Kreuzeszeichen endlich, welche für uns in Betracht kommen, sind die unter den Worten **pax † Domini sit † semper vobis † cum** mit einem Theilchen der Hostie über den Kelch gezeichneten. In diesen Worten ist offenbar ein Segenswunsch ausgesprochen, der nicht auf den K e l ch, sondern auf u n s, auf die G e m e i n d e geht; d i e s e r soll der Friede des Herrn zu Theil werden durch Leib und Blut Christi, durch das heilige Sacrament. Diese Kreuzeszeichen bedeuten also keineswegs eine Segnung des K e l ch e s durch das heilige Brod, sondern sie sind Zeichen, daß durch die heilige Hostie und den heiligen Kelch u n s der Segen zu Theil werde. Hier hat demnach wieder unsere, dem heiligen Thomas nachgebildete Hypothese statt. Eine Einwendung hiegegen könnte man vielleicht aus dem in dem Meßbuche nunmehr folgenden Gebete herleiten wollen: **haec**

commixtio et consecratio corporis et sanguinis Domini nostri Jesu Christi etc. Allein der Ausdruck consecratio kann hier unmöglich bedeuten, daß der Kelch durch die heilige Hostie noch mehr geweiht werden könne, vielmehr bedeutet consecratio hier nur die Vermischung zweier schon heiliger Dinge. Daß die Kirchenväter das Wort consecratio in solchem Sinne genommen haben, hat schon Binterim (Denkwürdigkeiten Bd. IV, Thl. 3, S. 471 ff.) bemerkt und auf eine Stelle des heiligen Ambrosius hingewiesen, wo er in seiner Lobrede auf den heiligen Laurentius diesen zu Papst Xystus sagen läßt: Experire certe, utrum idoneum ministrum elegeris, cui commisisti dominici sanguinis consecrationem. Dieß ist keineswegs so zu verstehen, als ob die Diaconen je den Kelch consecrirt hätten, sondern Laurentius spielt darauf an, daß es das Geschäft der Diaconen war, den vom Bischof consecrirten Wein mit unconsecrirtem in den calices ministeriales sorgfältig zu vermischen, damit für die Communikanten stets eine hinreichende Masse vorhanden war. In jedem Tropfen des Gemischten wurde darum das Blut des Herrn wahrhaft empfangen. Diese Mischung heißt auch consecratio und so konnte man vom Diacon sagen, sein Geschäft sei es, calicem consecrare. Vgl. m. Conciliengesch. Bd. I S. 408 u. Bd. II S. 277.

Zum Schlusse will ich noch mit zwei Worten bemerken, daß sich bei Gavantus und Merati allerdings ganz andere Deutungen der fraglichen Kreuzeszeichen finden, nämlich die sogenannten mystischen Erklärungen, wornach 5 Kreuze die 5 Wunden Christi, drei Kreuze das dreifache Leiden Christi, in corpore, in anima und in gloria, 2 Kreuze die Trennung von Seele und Leib beim Tode Christi u. dgl. andeuten sollen. Ich will diesen mystischen Erklärungen ihren Werth keineswegs absprechen, bin aber der Meinung, sie seien erst hintennach in frommem Sinne gemacht worden, nachdem in Praxi die fraglichen Kreuzeszeichen schon lange bestanden, schon lange aus andern, nämlich den von uns angegebenen Gründen angeordnet waren. Salvo meliori.

7) Archäologisch-liturgische Bemerkungen über die Charsamstagsfeier und das Fasten an diesem Tage.

Es hat auf den ersten Blick etwas Auffallendes, daß 1) schon am Morgen des Charsamstages, in der Messe, das Alleluja gesungen

und damit die Auferstehungsfeierlichkeit anticipirt wird, und daß dennoch 2) das Fasten den ganzen Samstag fortgesetzt wird, selbst über die Auferstehungsfeier hinaus.

Zur Aufhellung dieser Sache mag ein Blick in das christliche Alterthum nicht unzweckmäßig sein. Wir sehen hier

1) daß die Messe am Charsamstage sammt Taufwasserweihe und Ertheilung der Taufe nicht schon Morgens, wie jetzt, sondern erst Abends statt hatte. So schreibt der berühmte Bischof Ratherius von Verona (im 10. Jahrhundert) in seiner epistola synodica: septima feria (d. h. am Charsamstage) ante horam decimam (d. h. 4 Uhr Nachmittags) nullus praesumat Missam cantare, nec baptismum generale agere (Harduin, Collectio Concil. T. VI. P. I. p. 792). — Aehnlich verordnet das Concilium Rotomagense (d. h. von Rouen) im Jahr 1072: item statutum est, ut in Sabbato Paschae officium ante nonam (horam) non incipiatur; ad *noctes* enim Dominicae resurrectionis respicit, ob cujus reverentiam *Gloria in excelsis Deo et Alleluja* cantatur. Narrat liber officialis, quod in hoc biduo non fit sacramenti celebratio. Vocat autem hoc biduum sextam feriam et sabbatum (Harduin l. c. p. 1191). Hier ist gesagt: a) Die Messe am Charsamstage gehöre nicht dem Charsamstage selbst an, sondern der Nacht des Ostertages. b) Der Charsamstag aber für sich hat keine Messe, so wenig als der Charfreitag. c) Weil aber die Messe am Charsamstage zur Osternacht gehört, deßhalb darf sie nicht vor Nachmittags 3 Uhr (= neunte Stunde des Tages) angefangen werden. —

Später trat jedoch eine andere Praxis ein. Alle Messen am Nachmittage oder Abend hörten auf, und so würde auch die Messe für die Osternacht statt auf die neunte Stunde des Charsamstags, d. h. 3 Uhr Nachmittags, auf 9 Uhr Vormittags desselben Tages verlegt. Diese Praxis treffen wir schon auf der berühmten Synode zu Clermont im J. 1095, auf welcher der erste Kreuzzug beschlossen wurde. Sie sagt: neve sabbati sancti officium divinum ante horam nonam *matutinam* celebraretur (Harduin, l. c. T. VI. P. II. p. 1722 in der ersten Hälfte des Bandes; fragliche Seitenzahl findet sich nämlich zweimal in diesem Bande). Ganz allgemein aber wurde die Anticipation der Messe am Charsamstage, d. i. ihre Verlegung auf den Vormittag erst im 14. Jahrhundert. Vergl. Binterim, Denkwürdigkeiten Bd. V. Thl. 1. S. 228.

Trotz dieser Verlegung der Messe aber wurde ihr Text, der auf den Abend hinweist, nicht verändert, und auch die mit ihr verbundene Vesper nicht von ihr getrennt.

2) Was sofort das Fasten am Charsamstage anlangt, so ist schon der heil. Athanasius Zeuge, daß am Spätabende dieses Tages die Osterfasten endeten und dafür jetzt eine festliche Mahlzeit, eine feierliche Agape eintrat. Es wurden kürzlich mehrere Osterbriefe des heil. Athanasius, die man bisher allgemein für verloren hielt, in einem ägyptischen Kloster in syrischer Uebersetzung wieder aufgefunden, nach England gebracht und hier zuerst von Dr. Cureton, Caplan der Königin Victoria, im J. 1848 syrisch, im J. 1852 aber von Dr. Larsow, Prof. in Berlin, in deutscher Uebersetzung herausgegeben. Im 10. dieser Osterbriefe, S. 113 sagt nun der heil. Athanasius: „wir hören auf zu fasten am 29. desselben Monats am tiefen Abend des Sonnabends", d. h. am Abende des Charsamstags; und im 4. Osterbrief S. 79: „wir erquicken uns am 6. desselben Monats am Abende des Sonnabends". Ebenso im 6. Osterbrief S. 94: „wir erquicken uns am 11. desselben Monats (= Charsamstag) am tiefen Abend". Wir sehen hieraus, die Fasten endeten mit der kirchlichen Feierlichkeit am Abende des Charsamstags; diese kirchliche Feierlichkeit aber zog sich bis tief in den Abend hinein, so daß factisch die darauf folgende Festagape kaum vor Mitternacht statt hatte.

Völlig präceptiv wurde dieß ausgesprochen durch die **Quinisexta** oder Trullaner Synode zu Constantinopel im Jahr 692, welche in ihrem 89. Canon sagt: „man muß fasten bis zur Mitte der Nacht des großen Samstags" (**Harduin, l. c. T. III. p. 1691**); manche lateinische Synoden und Kirchenfürsten waren dagegen etwas weniger strenge und verlangten die Fortsetzung der Fasten bloß bis zum Anfange der Nacht; so Erzbischof Herard von Tours in seinen **Capitulis** vom J. 858, c. 83: **Qui sabbato Paschae usque ad noctis *initium* non jejunant, excommunicentur (Harduin, l. c. T. V. p. 455).** Ebenso das schon vorhin berührte Concil von Clermont im J. 1095, indem es verordnet: **ut in sabbato sancto protrahatur jejunium *circa noctem* (Harduin, l. c. T. VI. P. II. p. 1719).** Die jetzt gebräuchliche Ausdehnung des Fastens bis Mitternacht aber wurde wohl seit Verlegung der Messe auf den Vormittag ganz allgemein, indem man durch diese Antici-

pation Grund genug hatte, die Fasten nicht schon mit dem ersten Alleluja endigen zu lassen. —

8) Ueber Taufnamen.

In den allerersten Zeiten der Kirche war die Sitte, dem Täuflinge einen Namen zu geben, noch unbekannt. Da meist nur Erwachsene getauft wurden, so hätte jeder derselben bereits seinen eigenen Namen, und es war somit das nächste Bedürfniß der Namengebung nicht vorhanden. Die Namengebung bei der Taufe hat aber auch noch einen andern Grund als das Bedürfniß, nämlich einen tiefen und schönen symbolischen Grund. Die Taufe ist ja eine Wiedergeburt und der Täufling zieht einen neuen Menschen an.

Da diese Bedeutung der heiligen Taufe von jeher in der Kirche erkannt war, so war es auch natürlich, ja recht eigentlich nothwendig, daß zum Zeichen und Ausdruck dieser geistigen Umgestaltung und Wiedergeburt auch der bereits Erwachsene, wenn er in dem heiligen Bade geweiht wurde, einen neuen Namen erhielt. Die ersten Spuren dieser schönen und sinnvollen Praxis begegnen uns schon im 3. Jahrhundert. Es waren jedoch damals und in den nächsten Folgezeiten nicht bloß ausschließlich Heiligen-Namen in Gebrauch, sondern auch 1) Namen von Tagen. Ein am Epiphanienfeste Getaufter wurde Epiphanius, ein am Paschafeste Getaufter Paschasius oder Paschalis, ein an Weihnachten Getaufter Natalis genannt. Oder man gab 2) Namen von Tugenden, z. B. Fides, Innocentius, Felicitas, Pius, Victor u. s. w.; ja auch 3) Namen von Thieren, z. B. Leo, Lupus, Ursula, Columba. Wurden die Träger solcher Namen nachmals als Heilige verehrt, so erschienen jene Tages- oder Tugendennamen rc. von nun an als Heiligennamen. — Aber auch Engels- und alttestamentliche Namen sind seit lange in Gebrauch; ebenso gebräuchlich aber weniger passend ist, Männern Namen von Frauen zu geben, z. B. Carl Maria von Weber (der große Musiker), Alphons Maria Liguori u. dergl. Häufiger werden Männernamen femininisirt, z. B. aus Anton wird eine Antonia, aus Aloisius eine Aloisia, aus Valentin eine Valentina. Am besten werden Namen von Heiligen gewählt, deren Leben bekannt ist und darum Tugendspiegel sein kann. — Mehrere Namen einem

Täuflinge beizulegen ist erlaubt und auch dem eigentlichen Zwecke der Namen nicht zuwider. Der eine Zweck nämlich (die Unterscheidung eines Menschen vom andern) wird dadurch erreicht, daß unter den mehreren Namen einer der Hauptname ist; der zweite Zweck der Namengebung (Symbol der Neugestaltung oder Umgestaltung zu einem neuen Menschen) ist ebenfalls mit der Pluralität der Namen nicht im Widerspruche, und endlich ist dieselbe auch in Harmonie mit dem dritten Zwecke der Namengebung, welcher ist: die durch den Namen zu bewirkende beständige Hinweisung auf die Tugenden der Heiligen. Uebrigens ist solche Anhäufung von Taufnamen gar oft nur leere Spielerei und Vornehmthuerei und darum nicht zu begünstigen. — Jemanden den Namen Jesu zu geben, trägt man mit Recht Bedenken, wegen möglicher Entweihung dieses allerheiligsten Namens; doch haben die Syrer Composita von Jesus, z. B. Ebedjesu; in Frankreich aber ist auch St. Esprit ein Vorname, z. B. Esprit Flechier. — Uebrigens ist es nicht striktes Gebot, sondern nur dringender Wunsch der Kirche, daß den Täuflingen Heiligennamen beigelegt werden. Erlaubt (aber nicht gerne gesehen) sind auch andere anständige Namen, jedoch sollen sie nicht aus der heidnischen Mythologie hergenommen sein. Das römische Rituale sagt darüber: curet sacerdos, ne obscoena, fabulosa, ridicula, vel inanium Deorum, vel impiorum ethnicorum nomina imponantur; sed potius, *quatenus fieri potest* sanctorum, quorum exemplis fideles ad pie vivendum excitentur et patrociniis protegantur. Hieraus folgt, daß der Geistliche, wenn dem Kinde kein Heiligenname, aber doch sonst ein anständiger Name beigelegt werden will, die Spendung der heiligen Taufe nicht verweigern darf, wenn nicht etwa in seiner Diöcese noch besondere Vorschriften darüber bestehen. In Italien endlich scheint man in praxi selbst die Namen aus der Mythologie und heidnischen Geschichte (dem römischen Rituale zuwider) nicht zu verwerfen, so hieß z. B. Papst Leo XII. früher Hannibal de la Genga, der berühmte Staatssecretär unter Pius VII. Herkules Consalvi, der große Kirchenhistoriker und Cardinal Cäsar Baronius, obwohl weder ein Hannibal, noch ein Cäsar (nicht Cäsarius) noch ein Herkules im Martyrologium vorkommt.

9) Sailer und Marheinecke über die Kirchen-Sprache.

So verschieden auch die beiden ebengenannten Notabilitäten in Bezug auf alle religiösen Grundanschauungen waren, so haben sich doch beide über die Cultsprache in so homogener und zugleich so merkwürdiger Weise geäußert, daß wir es der Mühe werth halten, ihre Worte unsern verehrten Lesern hier vor Augen zu führen. Sailer sagt in seinen neuen Beiträgen zur Bildung des Geistlichen, Bd. II. S. 250 ff.: „Der Gottesdienst hat eine Grundsprache, eine Muttersprache, die weder lateinisch noch deutsch, weder hebräisch noch griechisch, kurz, gar keine Wortsprache ist. Diese Grund- und Muttersprache alles Gottesdienstes soll doch wohl vor allen Fragen, z. B. in welcher Sprache der Gottesdienst abgehalten werden soll, zu Rathe gezogen werden. Die Darstellung der innern Religion geschieht wohl auch mit Worten, mit den Lauten einer articulirten Sprache. Aber das Leben, die Geberde, die Miene, der Blick, das Antlitz, die Stellung des Menschen, mit einem Worte der Totalausdruck der Religion in dem Leben und in dem ganzen Aeußern des Menschen, das ist die rechte Grund- und Muttersprache alles Gottesdienstes. In dieser Sprache ist das Wort wohl auch mitbegriffen; aber das Wort ist doch weder das Ganze, noch auch das Vornehmste an derselben. Diese Grund- und Muttersprache des Gottesdienstes besitzt den entscheidenden Vorzug vor jeder Wortsprache, daß sie Natursprache ist, und als Natursprache eine von jeder Wortsprache unabhängige Verständlichkeit für jedes religiöse Gemüth hat ... Gewiß, wenn ich den heiligen Johannes am Altare sähe, — schweigend, Gott anbetend und in Gott versunken — der einzige Anblick des stummen Johannes würde zu mir deutlicher reden, als eine ganze Gemeinde, die mit dem deutschen Priester ein deutsches Gebet, ohne Gefühl für Religion heruntersagte ... Wenn ihr also dem deutschen Volke gute Priester bilden wollet, so bildet vor Allem erleuchtete, gottselige Priester, in denen die Liebe Johannis, in denen der Glaube Petri, in denen die Begeisterung Pauli, in denen der ganze Geist Christi sichtbar ist. Dann wird die Grund- und Muttersprache des Gottesdienstes, die sie an dem Altar reden werden, den großen, himmlischen Sinn, den die lateinische Sprache dem deutschen Volke nicht in den Verstand legen kann, wenigstens in das Gemüth desselben zu legen im Stande sein ... Hat aber das Volk einmal gelernt, im Geiste und aus dem

Herzen zu beten, so wird es die Grund- und Muttersprache alles Gottesdienstes in die Kirche mitbringen, und dieselbe auch an dem lateinischen und griechischen Priester verstehen ... Würden die Sprecher für die deutsche Messe mit jener Grund- und Muttersprache des Gottesdienstes vertraut genug gewesen sein, so würden sie bei ihren vorgeschlagenen Verbesserungen der Liturgie auf das deutsche Wort nicht das Hauptgewicht legen; sie würden die Verbesserung der Liturgie nicht von dem Laute des Mundes, sie würden sie vom rechten Anfange anfangen, von der innern Religion nämlich, die sein muß, um einen äußern Gottesdienst zu gestalten. Es scheint auch, als wenn mancher Wortführer für die schnelle Einführung des deutschen Wortes nicht zum vollen Selbstbewußtsein gekommen wäre, sonst würde ihm seine Vernunft wohl zugerufen haben: erwarte nicht so große Dinge von dem deutschen Worte!"

Nicht minder interessant äußert sich Marheinecke in seinem System des Katholicismus, Bd. III. S. 393: „Eine lebendige Sprache im Gottesdienste streitet mit der nothwendigen Unveränderlichkeit desselben; denn es kann nicht verhütet werden, daß je nachdem jene sich ändert, ausbildet und verbildet, auch die Liturgie jedesmal eine andere Gestalt annehme. Eine lebendige Sprache im eigentlichen Sinne, wie die deutsche, hat nicht nur der Eigenthümlichkeiten und besondern Redensarten so viele, sondern ist auch einer unbegrenzten Ausbildung, Erweiterung und Bereicherung fähig, ist allerlei Biegungen und Abänderungen unterworfen, und muß mit dem Geschmack der Nation mancherlei Epochen durchlaufen. Ungeziemend nun wäre es im höchsten Grade, wenn auch die Sprache des Cultus dem Einflusse solcher Veränderungen sollte ausgesetzt sein; wenn man nach jedem halben Jahrhundert die Sprache des Gottesdienstes umschaffen müßte, weil sie unverständlich, geschmacklos und lächerlich geworden sein würde in so veralteter Form."

10) Dürfen Geistliche Trauerkleider tragen?

In den meisten Diöcesen der katholischen Kirche herrscht die Praxis, daß die Geistlichen beim Tode eines ihrer Anverwandten oder Angehörigen keine Trauerkleider und kein Trauerzeichen anlegen. Diese Praxis ist so constant und gilt für gesetzlich so sehr normirt, daß Bewohner solcher Diöcesen sich höchlich wundern, wenn sie ander-

wärts die Geistlichen in Trauerkleidern, mit schwarzem Flore um den Hut u. dgl. erblicken. Ich war selbst einmal Zeuge, wie ein fremder Geistlicher unsere württembergische Praxis sehr auffallend fand, und seine Bemerkungen veranlaßten mich, näher über diesen Gegenstand nachzudenken und nachzuforschen. Ich fand, daß unsere Praxis zwar mehr gegen sich, als für sich habe, aber doch nicht so ganz und gar unberechtigt sei, wie man anderwärts glauben möchte. Daß sie sogar bibelwidrig sei und den Worten des Apostels Paulus an die Thessalonicher 4, 12: „in Hinsicht der Entschlafenen aber, Brüder, kann ich euch nicht ohne Belehrung lassen, damit ihr euch nicht betrübet, wie die, welche keine Hoffnung haben" zuwiderlaufe; wird man schwerlich behaupten wollen. Der Apostel spricht wohl gegen die heidnische, trost- und hoffnungslose Trauer, aber er verbietet den Christen das natürliche Trauer- und Schmerzgefühl nicht, welches auch neben der festesten Ueberzeugung von der Unsterblichkeit oder der frömmsten Hoffnung auf das Wiedersehen immerhin noch statt haben kann. — Dagegen steht unsere Trauer-Praxis mit der Sitte des Papstes, der Cardinäle, und des gesammten römischen Klerus im Widerspruche. Niemals erscheinen diese in Trauerkleidern. Ebenso wenig haben je irgendwo die Ordensgeistlichen, wenn einer ihrer leiblichen Verwandten gestorben ist, Trauerkleider getragen. Was dagegen die Weltgeistlichen anlangt, so war diesen in früherer Zeit mehrfach gestattet, beim Tode des Vaters, der Mutter, des Bruders, der Schwester und auch des Herrn (Territorialherrn) auf zwei Monate lang Trauerkleider zu tragen. Dieß genehmigen wenigstens die Statuten der Kirche von Tarragona in Spanien im Jahre 1338. Hiernach richtete sich nun die spanische Sitte, bis ungefähr 140 Jahre später der Primas von Spanien, Alphons Carillo, Erzbischof von Toledo, in seiner Provincialsynode zu Aranda im Jahre 1473 mit dem ihm eigenen und auch sonst vielfach bethätigten Ungestüm, jede Art von Trauerkleidung und in jeglichem Falle auf's Strengste verbot. Seine Worte in den Diöcesanconstitutionen, can. 8, lauten: Absurdum ergo et reprehensibilem quorumdam clericorum abusum, qui lugubres et luctuosas vestes induunt, et flebiliores, quam suae congruit honestati, ex eo se reddunt, quia parentes consanguineique eorum et amici corruptibilem carnis nostrae molem deponentes, ad aeternam patriam de praesentis exilii miseria convolarunt, penitus abo-

lere volentes, cum et secundum sententiam ore benedicto prolatam »qui credit in Christum, etiam si mortuus fuerit, vivet;« praesentis constitutionis serie, sacro approbante concilio statuimus, ut ulterius luctuosas vestes induere clerici in sacris ordinibus constituti vel beneficiati nostrae provinciae non audeant. Contrarium vero facientes, eo ipso a perceptione fructuum suorum beneficiorum per tres menses qualibet vice sint suspensi. Die Trauerkleider werden also hier so streng verboten, daß der Geistliche für jeden Fall, wo er sie trägt, mit Entziehung der Einkünfte eines Vierteljahrs bestraft werden solle. Auch seine Suffraganbischöfe und alle andern Vorsteher der Geistlichen bedroht der Erzbischof mit einer Geldbuße von 20 fl., wenn sie Geistliche, welche Trauerkleider tragen, nicht anzeigen und zur Strafe ziehen würden [1]). — In ähnlichem Sinne, nur nicht so strenge, verbot auch der heilige Carl von Borromeo in der 5. Mailänder Provincialsynode vom Jahre 1597 jedem Kleriker, Trauerkleider zu tragen. Im dritten Theile der von ihm erlassenen Constitution, cap. 6, heißt es: clericus, qui amictu clericali indutus incedit, ne in propinquorum, ne parentum quidem obitu, vestes lugubres more laicorum induat gestetque. Neque vero vestis formam, aut panni genus, quo clerum universum uti moris est commutet; sed pium erga propinquos mortuos caritatis studium officiumque prae se ferat omni alia ratione, quae cum clericalis ordinis decoro dignitateque omnino conveniat [2]). Milder urtheilt dagegen der große Papst Benedikt XIV., welcher um die Mitte des vorigen Jahrhunderts, als ein italienischer Bischof in seiner Diöcesansynode das fragliche Statut des heiligen Carl von Borromeo wiederholen wollte, ihn freundschaftlich abmahnte, und ihm den Rath gab: so wünschenswerth es auch sei, daß die Geistlichen keine Trauerkleider tragen, so solle er es doch nicht durch eine Synodalconstitution verbieten [3]). So steht nun die Sache. Ein allgemeines Kirchenverbot der Trauerkleider existirt nicht, dagegen ist in einzelnen Diöcesen und Kirchenprovinzen das Tragen derselben untersagt.

---

1) Harduin, Collectio Conciliorum, T. IX. p. 1506.
2) Harduin, l. c. Tom. X. p. 1055.
3) Benedict. XIV., de Synodo Dioecesana, Lib. XI. c. 4.

11. Der heilige Fiacre.

So allbekannt unseren Lesern die Bedeutung eines Fiacre (Fiaker) ist, so möchte doch vielleicht Einige auch die Nachricht interessiren, wie diese Art von Gefährten oder Wagen zu dem Namen eines Heiligen gekommen sind. Der heilige Fiacrius, oder wie es im Französischen heißt, Fiacre, aus einer hochadelichen Familie Irlands stammend, entsagte um's Jahr 600 allem, was die Welt Glück nennt, und siedelte sich zu Breuil bei der Stadt Meaux in Frankreich als Eremit an. Er machte die Gegend urbar, baute neben seiner Zelle ein Spital, pflegte die Kranken, theilte den Bedrängten Rath und Trost mit und wurde bald einer der verehrtesten und angesehensten Heiligen Frankreichs. Er starb am 30. August 670. Viele Kirchen wurden seinem Andenken zu Ehren erbaut, viele Tausende wallfahrteten zu seinen Gebeinen nach Meaux und Saint-Fiacre, und Millionen riefen ihn in ihren Bedrängnissen um seine Fürbitte bei Gott an. Als z. B. an Ludwig XIV. eine gefährliche Operation vorgenommen werden mußte, veranstaltete der große Bossuet, als Bischof von Meaux, einen neuntägigen Bittgang nach Saint-Fiacre. So ist denn nicht zu wundern, wenn der heilige Fiacre, als einer der Hauptheiligen Frankreichs, bei vielen Unternehmungen als Patron angerufen wurde. Dieß geschah nun auch von jenen Männern, welche zuerst zu Paris den Versuch mit Stellwägen und Stellchaisen gemacht haben. Sie baten den heiligen Fiacrius um seinen Schutz, und hängten ihm zur Ehre sein Bildchen an ihre Chaisen. — Jetzt ist nur mehr der Name geblieben, das religiöse Moment aber, welches alle, auch die weltlichen Unternehmungen der alten Zeit an sich trugen, ist längst abgestreift. Unser Industrialismus hat alle Gewerbe ihres religiösen Fundamentes und Beiwerks zu berauben, und sie einzig und allein auf den Boden des Einmaleins zu stellen gewußt. Darum liegt auch die Welt bei allen ihren industriellen Riesenfortschritten doch so sichtlich im Argen!

12. Ueber die Commemoration des Landesfürsten im Canon der hl. Messe.

Schon in den vorconstantinischen Zeiten, als die Kaiser noch heidnisch waren, zeigten sich die Christen sehr eifrig im Gebete für dieselben. Schon Polykarp, der Schüler des Evangelisten Johannes, schreibt in dem nur mehr lateinisch erhaltenen c. 12 seines Briefes

an die Christen zu Philippi: orate etiam pro regibus et potestatibus et principibus, atque pro persequentibus et odientibus vos... ut fructus vester manifestus sit in omnibus, ut sitis in illo perfecti [1]). Nach ihm bezeugen die Apologeten des 2. Jahrhunderts Justin, Athenagoras, Theophilus und Tertullian in einer Reihe von Stellen diese Thatsache [2]). Letzterer insbesondere schreibt an den heidnischen Statthalter Scapula unter K. Septimius Severus: Sacrificamus pro salute imperatoris, sed Deo nostro et ipsius, d. h. „wir bringen zwar nicht dem Kaiser selbst, wie man verlangt, Opfer dar, aber wir opfern für das Wohl des Kaisers seinem und unserem Gotte;" und gleich darauf: itaque nos magis oramus pro salute imperatoris, ab eo eam postulantes, qui praestare potest [3]). Weitere Aeußerungen hierüber finden sich im Apologetikus Tertullians c. 30. 31. 32. 39.; bei Cyprian ep. ad Demetrium, bei Origenes adv. Celsum, bei Arnobius und in vielen Martyrerakten. Cyprianus z. B. erklärte bei seinem Tode dem Proconsul Paternus: hunc (Deum) deprecamus diebus ac noctibus... pro incolumitate ipsorum imperatorum [4]). Daß auch während der hl. Messe für den Landesherrn gebetet wurde und zwar vor dem Empfang des Abendmahls, also im Canon, ersehen wir aus den apostolischen Constitutionen lib. II. c. 57 und VIII, 12.

Seit den Zeiten Constantins d. Gr. kam die Sitte auf, daß der Name des christlichen Kaisers in die Diptychen aufgenommen wurde, und so seine Commemoration ein stehender Theil des Canons wurde. Zeugen dafür sind Eusebius (vita Const. lib. IV, 45), Cyrill von Jerusalem (Catech. 23. myst. 5, n. 8 u. ep. ad Const. n. 5), Chrysostomus (hom. 23. in c. 13 ep. ad Rom.) und viele Andere. Selbst für häretische Kaiser, wie Constantius, wurde gebetet, und zwar sogar von Athanasius und Hilarius von Poitiers [5]). Später dagegen wurden die Namen jener Fürsten, die sich ganz formell von der Kirche trennten, auch aus den Diptychen ausgestrichen [6]).

1) S. m. Ausgabe der Patr. apostol. ed. IV. p. 271.

2) Justin. Apolog. I. Anhang, in dem angeblichen Briefe Mark Aurels an den Senat, p. 280 der ersten Otto'schen Ausg. Athenag. legat. n. 37. Theophilus ad Autol. I, 11.

3) Tertull. ad Scapul. c. 2.

4) Ruinart, Acta Martyrum sincera, T. II. p. 48 ed. Aug. Vind.

5) Athanas., Apol. ad Const. T. I. ed. Paris p. 303. Hilar. Pict. lib. I. ad Constantium p. 61 ed. Colon.

6) Binterim, Denkw. Bd. IV, 2. Anhang S. 74.

Als die Diptychen im Laufe der Zeit, wenigstens im Abendland, außer Gebrauch kamen, blieb der Name des Kaisers oder Königs dennoch im Canon der Missalbücher, und zwar in den verschiedensten Liturgien. Nur in wenigen Meßbüchern des Mittelalters fehlt er. Dagegen ist bekannt, daß er in dem neuen römischen Missale, welches Pius V. i. J. 1570 herausgab, ausgelassen wurde, und es entsteht darum die Frage, wie diese Thatsache aufzufassen sei. Binterim meint, dies neue Missale sei namentlich für die römische und für jene Kirchen bestimmt gewesen, die zum Kirchenstaat gehörten, und weil nun hier der Papst zugleich weltlicher Souverän sei, habe man eine besondere Commemoration für den Landesfürsten für überflüssig erachtet. Die andern Kirchen aber hätten das römische Missale unbedingt angenommen und so sei der Name des Regenten Anfangs auf unbedachtsame Art, nachher vielleicht auch mit Vorsatz aus dem Canon ausgelassen worden [1].

Diese Annahme bestritt Kössing in seinen liturgischen Vorlesungen über die hl. Messe. „Die Commemoration des weltlichen Fürsten, sagt er, ist absichtlich ausgelassen, sie gehört nicht an diese Stelle, obschon man ihr da und dort dieselbe zugedacht hat. Es wird für die Kirche gebetet und geopfert, die Würdeträger der Kirche, der Papst und der Diöcesanbischof werden mit Namen, die Glieder der Kirche hingegen unter einer allgemeinen Bezeichnung aufgeführt. Wenn nun in manchen Ländern, z. B. in Oestreich, Böhmen und Ungarn, ferner in Frankreich und Spanien der Landesfürst commemorirt wird, so geschieht es in Folge eigener Concessionen."

Dabei bemerkt Kössing gegen Binterim, daß ein Hergang der Sache, wie er ihn annehme, bei der bekannten Umsicht und Sorgfalt des apostolischen Stuhls sehr unwahrscheinlich sei, und daß die Commemoration des Landesfürsten gar nicht in den Context des Canons hineinpasse. Mit letzterem hat jedoch Kössing offenbar zu viel bewiesen, denn unbedenklich hatte ja die Commemoration des Landesfürsten wenigstens tausend Jahre lang ihren Platz im Canon. Ueberdieß schlägt sich hier Kössing selbst durch die Annahme, einigen Ländern habe Rom per privilegium die Erwähnung des Landesherrn im Canon gestattet. Wie konnte Rom dieß thun, wenn diese Commemoration so ganz und gar nicht in den Canon paßt?

Kössing entlehnte die obenerwähnte Annahme aus Gavantus,

---

1) Binterim, a. a. O. S. 181 f.

welcher schreibt: »Pius tamen V., qui nihil addi voluit, concessit nominari in canone regem Hispaniae; nihil ergo tu addas sine papali auctoritate contra Pii V. bullam« [1]).

Diese Hypothese amplificirend behauptete der Bischof von Dortona, Septala, in seinem italienischen Buch über die hl. Messe (c. 28, 26): „Nachdem Philipp II. König von Spanien von dem Papste Pius V. das Privilegium erhalten hat, daß in den Landen seines Reichs die Kirchen namentlich für den König und seinen Hof beten dürfen, ist auch die Formel »pro rege et duce nostro« im ambrosianischen Ritus aufgekommen." Man könnte sich versucht fühlen, auf diese Notiz um ihrer Genauigkeit und scheinbaren Sicherheit willen einigen Werth zu legen. Da sich aber Septala nur auf Gavantus beruft, so ist er auch weiter gar nicht zu berücksichtigen. Freilich wenn das angebliche Privilegium schriftlich aufgefunden werden könnte, dann bedürfte es keiner weiteren Untersuchung mehr und die Sache wäre erledigt. So aber kann Binterim ganz getrost und ohne Furcht, Lügen gestraft zu werden, sagen: „Was Gavantus geschrieben hat, hörten wir oben; es ist in der That von keinem Belange. Und die Bulle, worauf Septala sich bezieht, existirt nicht, hat nie existirt. Man hat keine Mühe gescheut, alle Bullarien, Bibliotheken und Geschichten oder Annalen zu untersuchen, um die dem König Philipp zugeschickte Bulle ausfindig zu machen; aber man fand nicht die geringste Spur. Selbst die spanischen Geschichtschreiber kennen eine solche Bulle nicht."

Sollen einmal Auctoritäten angeführt werden, so ist, wie wir glauben, die von Binterim gebrauchte bei weitem die trefflichste. Bellarmin, der sein berühmtes Werk »de controversiis fidei« sechs Jahre nach Erscheinen des von Pius V. neu herausgegebenen Missale geschrieben, und was wohl zu bemerken, dem Papste Sixtus V. gewidmet hat, sagt in eben diesem: „*Nomen regis recte etiam adjungitur* (nämlich dem Meßcanon, wovon er hier spricht) in iis locis, qui Regibus subsunt; nam et Innocentius III. et Bonaventura in explicatione canonis agnoscunt hanc vocem, et omnes antiquae liturgiae id servant, et ex apostolo I. ad Timoth. C. 2. colligunt Ambrosius l. IV. de sacram. cp. 4 et Augustinus cp. 61 ad Paulinum."

---

1) Gavantus, thesaur. rituum, P. II. tit. VIII.

14.

Die kirchlichen Hymnen und Sequenzen. [1]

Ihre Verfasser und ihre Abfassungszeit.

I. Die Hymnen des römischen Breviers.

1. **A solis ortus cardine ad usque terrae limitem.** Am Christfest. Der Anfang des sog. **Hymnus abecedarius** (weil die erste Strophe mit **A**, die zweite mit **B** u. s. f. beginnt) des Cölius Sedulius, eines christlichen Dichters, der (seine Heimat ist unbekannt) im fünften Jahrhundert unter Kaiser Theodosius II. und Valentinian III. blühte, wahrscheinlich in Italien Philosophie oder Rhetorik lehrte und um die Mitte des fünften Jahrhunderts als Priester oder Bischof in Achaja gestorben sein soll. Sein größtes Gedicht ist das **Opus paschale** in fünf Büchern (in Hexametern), der **Hymnus abecedarius** aber beschreibt in 23 kurzen Strophen das ganze Leben des Herrn. Dabei scheint dem Sedulius der mit den gleichen Worten beginnende, ja in der ganzen ersten Strophe wörtlich gleichlautende Hymnus **A solis ortus cardine etc.** von Ambrosius als Muster vorgelegen zu haben (über die Aechtheit dieses Ambrosianischen Hymnus s. unten S. 318). Die beste Ausgabe der Werke des Sedulius ist die von **P.** Arevalo, Rom 1794 in 4to, wieder abgedruckt bei **Migne, Cursus Patrol. T. XIX.** Aber auch in **T. VI** der **Bibliotheca maxima Patrum Lugdun. p. 458—494** sind die Werke des Sedulius mitgetheilt. Vgl. **Daniel, Thesaurus hymnologicus 1841. T. I. p. 143 u. Josephi Mariae Themasii Cardinalis Hymnarium,** im 2. Bande seiner Werke, **ed. Vezzosi, Rom. 1747 p. 353 u. 432.** An letzterer Stelle findet sich der **Hymnus abecedarius** vollständig.

---

1) Durchgreifende Umarbeitung und Erweiterung einer i. J. 1860 (nur als Manuscript) gedruckten Abhandlung.

2. **Ad regias agni dapes**, an Dominica in albis. Ambrosianisch, d. h. von einem alten Nachahmer des hl. Ambrosius; sehr alt. Vgl. Daniel, l. c. T. I. p. 88. Der ursprüngliche Text beginnt ad coenam agni providi und ist bei Cardinal Thomasi, l. c. p. 370 und bei Mone, latein. Hymnen, 1853. Bd. I. S. 217 f. mitgetheilt. Mone gibt auch Texteskritik und Worterklärung.

3. **Ad sacros virgo thalamos**, auf das Fest der heil. Gertrud (17. Nov.); aus dem Mittelalter stammend; Verfasser unbekannt.

4. **Adoro te devote, latens Deitas.** In der gratiarum actio post Missam. Von Thomas von Aquin († 1274). Vgl. Daniel, l. c. T. I. p. 225. Mone, a. a. O. Bd. I. S. 275, wo sich eine Erklärung findet.

5. **Aeterna Christi munera.** An Aposteltagen. Vgl. Daniel, l. c. T. I. p. 27. Auf eine Aeußerung des Beda venerabilis (de arte metrica) gestützt, schrieben die Mauriner Herausgeber der Werke des hl. Ambrosius den Hymnus, von dem der unsrige ein Theil ist, diesem großen Kirchenlehrer zu (als Nr. VIII); aber schon Vezzosi in seiner Ausgabe der Werke des Cardinals Thomasi bezweifelte diese Autorschaft (l. c. p. 400. not. 1) und Mone theilte diese Ansicht mit dem Beifügen: übrigens stamme der Hymnus doch aus dem fünften Jahrhundert. Gründe werden weder von ihm noch von Vezzosi angegeben (Mone, Bd. III. S. 143 f.).

6. **Aeterna coeli gloria.** In den Laudes der feria sexta. Von einem alten Nachahmer des Ambrosius. Vgl. Daniel, T. I. p. 55. J. M. Thomasii Opp. T. II. p. 413.

7. **Aeterne rector siderum.** Am Schutzengelfest. Von Cardinal Bellarmin † 1621.

8. **Aeterne rerum conditor.** In den Laudes des Sonntags; von Ambrosius, Nr. 1 seiner Hymnen in der Mauriner Ausgabe. Schon von Augustinus in lib. I Retract. c. 21 citirt. Vgl. Daniel, l. c. T. I. p. 15 u. Thomasii Opp. l. c. p. 404.

9. **Aeterne rex altissime.** Am Himmelfahrtsfest. Nach Mone (Bd. I. S. 228) ursprünglich von Ambrosius verfaßt, aber von Spätern umgestaltet. Vgl. Daniel, l. c. T. I. p. 196 u. Thomasii Opp. l. c. T. II. p. 372.

10. **Ales diei nuntius.** In den Laudes der feria tertia. Von Prudentius Clemens, dem größten der christlichen Dichter, im Jahr 348 n. Chr. in Spanien, wahrscheinlich zu Saragossa, geboren, Advokat, Statthalter, unter Kaiser Theodosius I. wohl Präfectus

Prätorio, zog sich später vom öffentlichen Leben zurück, um sich ganz der Ascese und frommen Poesie zu widmen; starb im J. 413. Die neuesten Ausgaben seiner Werke sind von Obbarius 1844 (Tübingen bei Laupp) und von Dressel (Leipzig 1860). Der vorliegende Hymnus ist der erste seiner Kathemerinen (καθ' ἡμέραν). Vgl. Daniel, T. I. p. 119. Thomasii Opp. T. II. p. 411.

11. Alma redemtoris mater. Im Completorium; von Hermannus Contractus, aus dem Geschlechte der Grafen von Vöhringen, Mönch zu Reichenau, gest. 1054. Vgl. Daniel, T. II. p. 318. Thomasii Opp. T. II. p. 403. Eine Nachahmung davon findet sich bei Mone, Bd. II. S. 200.

12. Alto ex Olympi vertice. Am Kirchweihfest. Von einem Unbekannten, aus dem 10—15. Jahrh. Fortsetzung von Coelestis urbs Jerusalem s. unten, Nr. 30.

13. Antra deserti. Am Feste Joh. Bapt. von Paulus Diakonus im 8. Jahrh. Stück des Hymnus: Ut queant laxis s. unten Nr. 164.

14. Aspice, infami Deus ipse ligno. Am Feste Passionis Dni. fer. VI. post Sexag. Unbekannt. 16—18. Jahrh.

15. Aspice ut verbum Patris, aus dem Offic. de oratione Dni in monte Oliveti (fer. III. p. Dom. Septuag.). Verf. unbekannt. 16—18. Jahrh.

16. Athleta Christi nobilis. Am 18. Mai festo S. Venantii, gemartert als Knabe i. J. 250. Verf. unbekannt. Fortsetzung von Martyr Dei Venantius, s. unten Nr. 89.

17. Auctor beate seculi. Am Herz-Jesu-Fest. Verf. unbekannt; 16—18. Jahrh.

18. Audi benigne conditor. In der Fastenzeit. Von Papst Gregor d. Gr. † 604. Mone, Bd. I. S. 95 f. Daniel, T. I. p. 178. Thomasii Opp. T. II. p. 362.

19. Audit tyrannus anxius. Am Feste der unschuldigen Kinder. Von Prudentius Clemens, s. oben Nr. 10. Ein Theil seiner zwölften Kathemerinen. Vgl. Thomasii Opp. T. II. p. 356.

20. Aurora coelum purpurat. An den Sonntagen nach Ostern. Von einem alten Nachahmer des hl. Ambrosius. Der ursprüngliche Text, mit Aurora lucis rutilat beginnend, bei Thomasii Opp. l. c. p. 371. Mone, Bd. I. S. 190, wo sich auch Erklärung und Texteskritik findet. Mone benützte eine irische Handschrift aus dem neunten Jahrhundert.

21. Aurora jam spargit polum. In den Laudes des Samstags. Von einem alten Nachahmer des Ambrosius. Daniel, T. I. p. 56. Thomasii Opp. T. II. p. 413.

22. Ave maris stella. An Marienfesten. Oft dem Venantius Fortunatus, christlichem Dichter und Bischof zu Poitiers, gest. ums Jahr 600, zugeschrieben. So auch von Cardinal Thomasi a. a. O. S. 384. Nach Daniel, T. I. p. 204 stammt dieser Hymnus aus dem 6—9. Jahrh.; nach Mone, T. II. p. 217 ist er viel jünger, weil Stellen aus Alma redemtoris mater enthaltend. Amplifikationen und altdeutsche Uebersetzungen bei Mone, Thl. II. S. 216—228. Daniel, T. I. p. 204.

23. Ave regina coelorum. Im Completorium. Verf. unbekannt. 10—15. Jahrh. Fortsetzung von Coelestis urbs Jerusalem. Daniel, T. II. p. 319.

24. Beata nobis gaudia. An Pfingsten. Nach Daniel, T. I. p. 6 von St. Hilarius Pictaviensis (lat. Kirchenlehrer und Bischof von Poitiers, † 379). Vezzosi in s. Noten zu Thomasii Opp. T. II. p. 374 bemerkt jedoch, daß der Cod. Vat. 82 diesen Hymnus dem hl. Ambrosius zuschreibe, und Mone (Bd. I. S. 239) erklärt den Hymnus Jam Christus astra ascenderat, zu dem der unsrige eigentlich eine Art Anhang bildet, als ein Werk des hl. Ambrosius mit spätern Verderbnissen. Dieser Anhang Beata nobis gaudia scheint jedoch nicht selbst von Ambrosius herzurühren, denn er hat bereits Reime und Accentuation (statt der Silbenmessung), wie schon Mone, Bd. I. S. 241, bemerkte. In dem Hymnarium (von Daniel) mit Vorwort von Moll wird dieser Hymnus ins 7. Jahrhundert versetzt.

25. Beate pastor Petre. An Peter und Paul, an Petri Stuhlfeier rc., von Elpis, erster Gemahlin des Boethius, der aus Rom gebürtig, später erster Staatsmann des ostgothischen Königs Theoderich war, Verfasser des berühmten Werkes de consolatione philosophiae, ums Jahr 524 zu Pavia hingerichtet.

26. Christe sanctorum decus angelorum. An den Tagen Gabriels, Michaels, Raphaels. Von Rabanus Maurus, Erzbischof von Mainz, † 856. Vgl. Mone, Thl. I. S. 444. Daniel, T. I. p. 218. Thomasi, p. 397.

27. Christo profusum sanguinem. In der Matutin des Commune plur. martyrum. Mit verändertem Anfang wörtlich aus

dem Hymnus Aeterna Christi munera entnommen, dessen Abfassung von Ambrosius oben Nr. 5 in Zweifel gezogen wurde.

28. Cives beatae patriae, in der ersten Vesper des Festes SS. Reliquiarum, wie dieses Fest selbst neu, Verfasser unbekannt.

29. Coelestis agni nuptias. Am 19. Juni, festo S. Julianae de Falconeriis, von Francesco Lorenzini aus Florenz, Biograph der hl. Juliana, a. 1719.

30. Coelestis urbs Jerusalem. Am Kirchweihfest. Von einem Unbekannten zwischen 10—15. Jahrh. Daniel, T. I. p. 239. Vgl. oben Nr. 12.

31. Coeli Deus sanctissime. In der Vesper der feria IV. Ambrosianisch (d. i. von einem alten Nachahmer des Ambrosius). Vgl. Mone, I, 378. Daniel, T. I. p. 60.

32. Coelitum Joseph decus. Am 19. März und am Patrocinium S. Josephi. Verf. unbekannt. 16—18. Jahrh.

33. Coelo redemtor praetulit. Am Fest der Mutterwürde Mariä, 2. Sonntag im Oktober. Verf. unbekannt. 16—18. Jahrh.

34. Consors paterni luminis. In der Matutin der feria III. Von Ambrosius; sein 10ter Hymnus. Daniel, T. I. p. 27.

35. Cor, arca legem continens. Am Herz-Jesu-Fest. Verf. unbekannt. 16—18. Jahrh.

36. Corpus domas jejuniis. Fortsetzung von Gentis Polonae gloria; s. unten Nr. 54.

37. Creator alme siderum. Im Advent. Von einem alten Nachahmer des Ambrosius. Daniel, T. I. p. 74. Im ursprünglichen Texte: Conditor alme siderum; überarbeitet, schon der ursprüngliche Text ist 200 Jahr jünger als Ambrosius, s. Mone, Bd. I. S. 49 f.

38. Crudelis Herodes. An Epiphanie. Von Sedulius (vgl. Nr. 1 oben) mit einigen Aenderungen. Der alte Text beginnt: Hostis Herodes impie. Vgl. Daniel, T. I. p. 147. Thomasii Opp. T. II. p. 359.

39. Crux fidelis inter omnes. An der Dom. Passionis. Ein Theil von Pange lingua gloriosi lauream certaminis. Von Venantius Fortunatus (s. oben Nr. 22).

40. Custodes hominum psallimus angelos. Am Schutzengelfest. Von Cardinal Robert Bellarmin. † 1621.

41. Decora lux. An St. Peter und Paul. Von Elpis (s. oben Nr. 25) mit starken Aenderungen. Der alte Text beginnt Aurea luce. Vgl. Daniel, T. I. p. 156. Thomasii Opp. T. II. p. 389.

42. Deus tuorum militum. Im Commune unius martyris und an vielen einzelnen Martyrerfesten. Von einem alten Nachahmer des Ambrosius, wohl bald nach Ambrosius gedichtet, ähnlich wie Aeterna Christi munera oder Rex gloriose martyrum. Vgl. Mone, Bd. III. S. 150 f. Daniel, T. I. p. 109. Thomasii Opp. T. II. p. 400.

43. Domare cordis impetus. Am Feste der hl. Elisabeth von Portugal (8. Juli). Von Papst Urban VIII. † 1644.

44. Dum nocte pulsa lucifer. Am Feste des hl. Venantius (18. Mai), Fortsetzung von Martyr Dei Venantius, s. unten Nr. 89.

45. Ecce jam noctis tenuatur umbra. In den Laudes des Sonntags. Von Papst Gregor d. Gr. † 604. Vgl. Daniel, T. I. p. 177. Thomasi, l. c. p. 410.

46. Egregie doctor Pauli. An Peter und Paul und am 25. Januar, festo conversionis S. Pauli. Von Elpis, s. oben Nr. 25.

47. En clara vox redarguit. Im Advent. Von einem alten Nachahmer des Ambrosius. Daniel, T. I. p. 76. Der ursprüngliche Text, mit Vox clara ecce intonat beginnend, bei Thomasi, l. c. p. 379.

48. En ut superba criminum. Am Herz-Jesu-Fest. Verfasser unbekannt, aus dem 16—18. Jahrhundert. Vgl. Nr. 35.

49. Ex more docti mystico. In der Matutin des Sonntags. Daniel, T. I. p. 96. In der Manier des heil. Ambrosius, s. Thomasi, l. c. p. 361. „Das Lied ist von Gregor d. Gr., es hat nicht nur seine Behandlung der Zahlenmystik (vgl. seine homil. in evang. 2, 24, 4 u. 2, 31, 6), sondern auch die Art seiner Lehren und Predigten“, so Mone, Bd. I. S. 95. In dem Hymnarium (von Daniel) mit Vorwort von Moll wird dieser Hymnus ins 7—9. Jahrhundert verlegt.

50. Exite filiae Sion. Am Fest der Dornenkrone. Verfasser unbekannt; aus dem 16—18. Jahrhundert.

51. Exultet orbis gaudiis. An Aposteltagen. Von einem Unbekannten aus dem 10—15. Jahrh. Daniel, T. I. p. 247.

52. Festivis resonent. Am Feste sanguinis Dei. Verfasser unbekannt. 16—18. Jahrh.

53. Fortem virili pectore. Im Commune non Virginum. Von Cardinal Silvius Antonianus, † 1603, bei Recognition des Breviers unter Clemens VIII. Vgl. Thomasi, l. c. p. 403.

54. Gentis Polonae gloria. Am 20. Okt. festo S. Joann. Cantii. Verf. unbekannt, aus dem 18. Jahrh.

55. Gertrudis arca Numinis. Am 17. Nov. festo S. Gertrud. Verf. unbekannt. Mittelalter.

56. Gloriam sacrae celebremus omnes Sindonis. Fest des Grabtuchs Christi. Feria VI. post Dom. II. Quadrag. Verf. unbekannt. 16—18. Jahrh.

57. Haec est dies, qua candida. Am 15. Okt. festo S. Theresiae. Von Urban VIII. † 1644.

58. Hominis superne conditor. In der Vesper der fer. VI. Ambrosianisch.

59. Hujus oratu, Deus alme. Im Comm. non Virg. Ein Theil von Virginis proles s. unten Nr. 171.

60. Jam Christus astra ascenderat. An Pfingsten. Ambrosianisch. Daniel, T. I. p. 64. Thomasi, l. c. p. 374. Nach Mone (Th. I. S. 239) wirklich von Ambrosius, aber theilweise verdorben. Mone restituirt den ursprünglichen Text.

61. Jam faces lictor ferat. Am Tag S. Johann. Nep. Verf. unbekannt, aus dem 18. Jahrh.

62. Jam lucis orto sidere. Zur Prim. Von einem alten Nachahmer des Ambrosius; vgl. Thomasi, l. c. p. 413. Daniel, T. I. p. 56.

63. Jam noctis umbras Lucifer. Am 13. Febr. festo S. Cathar. de Riccis. Verf. unbekannt, aus dem 18. Jahrh.

64. Jam sol recedit igneus. Am Trinitätsfest und in der Vesper des Samstags. Nach dem 11. Hymnus des hl. Ambrosius, der also beginnt: O lux beata trinitas. Vgl. Daniel, T. I. p. 36. Einen ähnlichen Hymnus von Magnus Felix Ennodius, Bischof von Pavia † 521, theilte Thomasi, l. c. p. 421 mit.

65. Jam toto subitus vesper eat polo. Am Fest der sieben Schmerzen. Verf. unbekannt, aus dem 16—18. Jahrh.

66. Jesu corona celsior. Im Commune Confessoris non Pontif. Von einem Nachahmer des Ambrosius. Daniel, T. I. p. 110. Thomasii Opp. T. II. p. 402.

67. Jesu corona virginum. Im Commune Virginum und an vielen einzelnen Jungfrauenfesten. Von einem Nachahmer des Ambrosius. Daniel, T. I. p. 112. Thomasi, p. 402.

68. Jesu decus angelicum. Am Namen-Jesu-Fest. Ein Theil von Jesu dulcis memoria s. Nr. 70.

69. Jesu dulcis amor meus. Am Fest des Grabtuchs. 16—18. Jahrh. Vgl. Nr. 56.

70. Jesu dulcis memoria. Am Namen-Jesu-Fest. Von St. Bernhard † 1153. Mone, Th. I. S. 326 ff. Daniel, T. I. p. 227.

71. Jesu redemtor omnium, perpes corona etc. Im Comm. Conf. Pont. Von einem Unbekannten, aus dem 10—15. Jahrh. Daniel, T. I. p. 249. Thomasi, l. c. p. 401.

72. Jesu redemtor omnium, quem. An Weihnachten. Von einem alten Nachahmer des Ambrosius. Daniel, T. I. p. 78. Der ursprüngliche Text: Christe redemtor gentium. Thomasi, l. c. p. 352.

73. Jesu rex admirabilis. Am Namen-Jesu-Fest. Aus dem Hymnus des hl. Bernhard: Jesu dulcis memoria s. Nr. 70.

74. Immense coeli conditor. In der Vesper der fer. II. Von einem Nachahmer des Ambrosius. Daniel, T. I. p. 58. Nach Mone, Thl. I. S. 375 wahrscheinlich von Gregor d. Gr.

75. In profunda noctis umbra. Auf das Fest des hl. Joh. Nepom. Verf. unbekannt; aus dem 18. Jahrhdt.

76. Invicte martyr. Im Commune unius Martyris. Verf. unbekannt; aus dem 10—15. Jahrh. Anderer Text bei Thomasi, l. c. p. 400.

77. Invictus heros. Am Feste des hl. Johannes Nepom. Verf. unbekannt; aus dem 18. Jahrh.

78. Ira justa conditoris. Am Feste des Blutes Christi. Verf. unbekannt; aus dem 16—18. Jahrh.

79. Iste confessor Domini. Im Commune Confessoris. Nach der Weise des heil. Ambrosius; aus dem Mittelalter. Daniel, T. I. p. 248. Thomasi, l. c. p. 402.

80. Iste, quem laeti colimus. Am Josephstag. Verf. unbekannt; aus dem 16—18. Jahrh.

81. Legis figuris pingitur. Am Fest der Dornenkrone. Verf. unbekannt; aus dem 16—18. Jahrh.

82. Lucis creator optime. In der Vesper des Sonntags. Nach Weise des heil. Ambrosius schon vor Gregor d. Gr. verfaßt; s. Mone, Bd. I. S. 82 f. Daniel, T. I. p. 57. Thomasi, l. c. p. 422.

83. Lustra sex qui jam peregit. Am Passionssonntag, auch an Kreuzerfindung und Kreuzerhöhung. Von Venantius Fortunatus (s. oben Nr. 22). Ein Theil von Pange lingua gloriosi lauream certaminis, s. unten Nr. 108. Vgl. Thomasi, l. c. p. 363.

84. Lux alma Jesu mentium. Am 6. August, festo transfigurationis. Von Papst Urban VIII. † 1644; nach St. Bernhard.

85. Lux ecce surgit aurea. In den Laudes der feria V. Mit kleinen Veränderungen aus der zweiten Kathemerine des Prudentius Clemens (s. oben Nr. 10). Vgl. Daniel, T. I. p. 121 und Thomasi, l. c. p. 412.

86. Magnae Deus potentiae. In der Vesper der feria V. Von einem alten Nachahmer des Ambrosius. Daniel, T. I. p. 61. Thomasi, l. c. p. 423.

87. Maria castis osculis. Am 22. Juli, St. Magdalenatag. Nach Einigen von Gregor d. Gr., nach Andern von Odo v. Clugny († 942); doch ist der von Odo herrührende Hymnus auf Magdalena von dem unsrigen verschieden vgl. Nr. 112 u. 149.

88. Martinae celebri plaudite nomini. Am 30. Jan. Von Urban VIII. † 1644.

89. Martyr Dei Venantius. Am 18. Mai festo S. Venant. Verf. unbekannt; 16—18. Jahrh. Vgl. Nr. 16.

90. Memento rerum conditor. Aus dem offic. parvum B. V. M. Ein Theil von Jesu redemtor omnium, quem s. oben Nr. 72.

91. Miris modis repente liber. Am 1. Aug. festo S. Petri ad vincula, wird dem Paulinus von Nola zugeschrieben. Unsicher.

92. Moerentes oculi spargite lacrymas. Am Feste Passionis Domini. Verf. unbekannt. 18. Jahrh.

93. Mysterium mirabile. Festo Sindonis. 16—18. Jahrh.

94. Nocte surgentes vigilemus. In der Matutin des Sonntags. Von Gregor d. Gr. † 604. Daniel, T. I. p. 177. Thomasi, l. c. p. 407.

95. Nox atra rerum contegit. In der Matutin der feria V. Nach Thomasi (l. c. p. 408) von Ambrosius, nach Daniel (T. I. p. 54) von einem Nachahmer des Ambrosius, nach Mone (Bd. I. S. 379) wohl von Gregor d. Gr.

96. Nox et tenebrae et nubila. Aus den Laudes der feria IV. Von Prudentius Clemens, Cathemerin. Nr. 12 (vgl. oben Nr. 10), aber etwas verändert. Vgl. Mone, Bd. I. S. 377. Daniel, T. I. p. 120. Thomasi, l. c. p. 411.

97. Nullis te genitor blanditiis. Am Feste der hl. Hermenegild (13. April). Fortsetzung von Regali solio, s. unten Nr. 122.

98. Nunc sancte nobis spiritus. Zur Terz. Hinkmar (de non trina Deitate) schreibt diesen Hymnus dem hl. Ambrosius zu.

Thomasi, l. c. p. 415. Wahrscheinlich ist er von einem alten Nachahmer des Ambrosius, Daniel, T. I. p. 50.

99. O gloriosa virginum. An Marientagen. Von Venantius Fortunatus (s. oben Nr. 22), aber verändert. Ein Stück aus dem Hymnus: Quem terra, pontus, sidera, s. unten Nr. 117. Bester Text bei Mone, Bd. II. S. 129.

100. O nimis felix meritique celsi. Am 24. Juni festo S. Joann. Bapt. Von Paulus Diakonus im 8. Jahrh. Stück aus dem Hymnus: Ut queant laxis, s. unten Nr. 164.

101. O quot undis lacrymarum. An 7 Schmerzen Mariä, am 3. Sonntag im Septbr. Verf. unbekannt. 16—18. Jahrh.

102. O sol salutis. In den Laudes der Fasten. Verf. unbekannt. 10—15. Jahrh.

103. O sola magnarum urbium major Bethlehem. Am Epiphanienfeste. Ein Theil der 12. Kathemerine des Prudentius Clemens (s. oben Nr. 10). Vgl. Daniel, T. I. p. 127. Thomasi, T. II. p. 359.

104. O stella Jacob fulgida. Am Fest der Reinigkeit Mariens, den 3. Sonntag im Okt. Verf. unbekannt. 16—18. Jahrh.

105. O virgo cui praecordia. Am 13. Febr. festo S. Catharinae de Riccis. Verf. unbekannt; 18. Jahrh.

106. Opes decusque regium reliqueras. Am 8. Juli festo S. Elisabethae Portugal. Von Urban VIII. † 1644.

107. Pange lingua gloriosi corporis. Am Fronleichnamsfest. Von Thomas von Aquin † 1274. Vgl. Benedict. XIV, de festis D. N. J. Ch. et Deiparae Virg. P. I. §. IXL. und die Constitution von Sixtus IV. im 3. Band des Bullar. noviss. Fratrum Praedicat. p. 555. Vgl. Thomasi, l. c. p. 376. Daniel, T. I. p. 251.

108. Pange lingua gloriosi lauream (proelium) certaminis. Am Passions- und Palmsonntag &c. Von Venantius (s. oben Nr. 22). Vgl. Daniel, T. I. p. 163 sqq. Thomasi, l. c. p. 363.

109. Pange lingua gloriosae lanceae praeconium. Am Feste der lancea et clavi. Eine mittelalterliche Nachbildung des vorigen Hymnus.

110. Paschale mundo gaudium. An Aposteltagen. Ein Stück des Hymnus Aurora coelum purpurat. s. oben Nr. 20.

111. Paschali jubilo. Am Fest der lancea etc. Verf. unbekannt.

Mittelalter. Findet sich schon in einer Carlsruher Handschrift aus dem 14. Jahrh. Bester Text bei Mone I, 175 f.

112. Pater superni luminis. Am 22. Juli festo S. Magdal. Wird dem hl. Odo von Clugny zugeschrieben. Ist vielleicht von Bellarmin, durch den er ins Brevier kam.

113. Placare Christi servulis. Am Feste Gabriels und aller Heiligen. Aus dem späten Mittelalter. Daniel, T. I. p. 255.

114. Praeclara custos virginum. Am Feste der Reinigkeit Mariä. Verf. unbekannt. 16—18. Jahrh.

115. Primo die, quo Trinitas. In der Matutin des Sonntags. Von Gregor d. Gr. † 604; mit Aenderungen. Vgl. Daniel, T. I. p. 175. Thomasi, l. c. p. 406.

116. Quaenam lingua tibi, o lancea. Am Feste der lancea. Verf. unbekannt. 16—18. Jahrh.

117. Quem terra, pontus, sidera. An Marienfesten. Von Venantius Fortunatus s. Nr. 22; mit Aenderungen. Mone, Thl. II. p. 128. Daniel, T. I. p. 172. Thomasi l. c. p. 383.

118. Quicumque certum quaeritis. Aus der ersten Vesper des Festes Cordis Jesu am Freitag nach der Fronleichnamsoktav. Verfasser unbekannt; jung, wie dieses Fest selbst.

119. Quicumque Christum quaeritis. Am 6. August, festo transfigurationis (Verklärung), von Prudentius Clemens, Cathemer. Nr. XII. (s. oben Nr. 10) Vgl. Daniel, T. I. p. 135. Thomasi, l. c. p. 392.

120. Quodcumque in orbe nexibus. An Petri Stuhlfeier &c. Fortsetzung von Miris modis repente liber, s. oben Nr. 91.

121. Rector potens verax Deus. Zur Sept. Nach Weise des hl. Ambrosius. Daniel, T. I. p. 51. Thomasi, l. c. p. 417.

122. Regali solio fortis Iberiae. Am Feste des hl. Hermenegild (13. April). Von Papst Urban VIII. † 1644.

123. Regina coeli laetare. Zur Complet. Verfasser unbekannt. Aus dem 10—15. Jahrhundert. Daniel, T. II. p. 319.

124. Regis superni nuntia. Am Feste der hl. Theresia (15. Okt.). Von Papst Urban VIII. † 1644.

125. Rerum creator optime. Zur Matutin der feria IV. Von einem alten Nachahmer des hl. Ambrosius, etwa von Gregor d. Gr. s. Mone, Bd. I. S. 377. Vgl. Daniel, T. I. p. 53. Thomasi, l. c. p. 407.

126. Rerum Deus tenax vigor. Zur Non. Von einem alten Nachahmer des Ambrosius. Daniel, T. I. p. 52. Thomasi, l. c. p. 418.

127. Rex gloriose martyrum. Im Communi martyrum. Von einem Unbekannten aus dem Beginn des Mittelalters. Nach Mone (lat. Hymnen, Bd. III. S. 143) vielleicht schon aus dem 6. Jahrh. Daniel, T. I. p. 248.

128. Rex sempiterne coelitum. In der Matutin des Sonntags. Von einem alten Nachahmer des hl. Ambrosius. Daniel, T. I p. 85. Der ursprüngliche Text lautet: O rex aeterne Domine.

129. Sacras reliquias, am Feste der hl. Reliquien, wie oben Nr. 28.

130. Sacris solemniis juncta sint gaudia. Am Fronleichnamsfest. Von Thomas v. Aquin. Daniel, T. I. p. 252.

131. Saepe dum Christi populus. Am Feste B. V. M. sub titulo Auxilium Christianorum am 24. Mai, gestiftet von Pius VII. zum Andenken an seine französische Gefangenschaft. Verf. unbekannt, neu. 19. Jahrh.

132. Saevo dolorum turbine. Am Feste Passionis Domini. Verf. unbekannt. 16—18. Jahrh.

133. Salutis aeternae dator. An Allerheiligen. Verf. unbekannt. Aus dem späteren Mittelalter. Daniel, T. I. p. 297.

134. Salutis humanae sator. An Himmelfahrt Christi. Von einem alten Nachahmer des hl. Ambrosius. Daniel, T. I. p. 63.

135. Salve regina. Zur Complet. Nach Trittenheim von Hermannus Contractus, nach Durandus von Petrus v. Monsoro, Bischof v. Compostella. Daniel, T. II. p. 321. Variationen darüber bei Mone, Th. II. S. 208 ff.

136. Salvete Christi vulnera. Am Feste des hl. Blutes Christi. Verf. unbekannt. 16—18. Jahrh.

137. Salvete clavi et lancea. Am Feste der lancea etc. Verf. unbekannt. 16—18. Jahrh.

138. Salvete flores martyrum. Am festo innocentium. Aus Cathemer. N. XII. des Prud. Clemens (s. oben Nr. 10). Vgl. Daniel, T. I. p. 124.

139. Sancta mater istud agas. Am Feste der 7 Schmerzen. Ein Stück aus Stabat mater s. unten Nr. 144.

140. Sanctorum meritis inclyta gaudia. Aus dem Comm. plur. martyr. Von einem Unbekannten aus dem 6—9. Jahr-

hundert. Vgl. Daniel, T. I. p. 203. Schon Hinkmar von Rheims (9. Jahrh.) erwähnt diesen Hymnus in seiner Schrift de non trina deitate, mit dem Beisatz, er habe dessen Verfasser nicht erfahren können. Thomasii Opp. T. II. p. 401.

141. Solemne laudis canticum. Am Feste der hl. Katharina von Riccis (14. Febr.). Verf. unbekannt; aus dem 18. Jahrh.

142. Somno refectis artubus. Zur Matutin der feria II. Von Ambrosius. Sein 9. Hymnus. Vgl. Daniel, T. I. p. 26. Thomasi, p. 407.

143. Splendor paternae gloriae. Zu den Laudes der feria II. Von Ambrosius. Sein 7. Hymnus. Vgl. Mone, Bd. I. S. 373 ff. Daniel, T. I. p. 24. Thomasi, l. c. 1. 410.

144. Stabat mater dolorosa. Am Sieben-Schmerzenfest. Nach Wadding von Giacopone da Todi oder Jacoponus, einem Schüler des hl. Franz von Assisi im 13. Jahrh. Ein Codex der Universitäts-bibliothek zu Utrecht führt diesen Hymnus unter den Werken des heil. Bernhard auf. Vgl. Göttinger gelehrte Anz. 1837. Dezbr. Textes-kritik und alte Uebersetzung bei Mone, Bd. II. S. 147 ff. und Daniel, T. II. p. 131, wo eine ganze Abhandlung.

145. Summae Deus clementiae. Am Siebenschmerzenfest im Sept. Verf. unbekannt. 16—18. Jahrh.

146. Summae parens clementiae. Am Samstag zur Matutin. Von einem Nachahmer des Ambrosius. Daniel, T. I. p. 34. Thomasi gibt l. c. p. 408 einen etwas andern Text, mit summae Deus clementiae beginnend, und angeblich von Ambrosius herrührend.

147. Summae parens clementiae. Am Trinitätsfest. Zusammenstellung von Strophen aus dem obigen und andern Wochentaghymnen. Die ganze erste Strophe ist aus dem obigen Hymnus.

148. Summi parentis filio. Am Herz-Jesu-Fest, am Freitag nach der Fronleichnamsoktav, wie oben Nr. 118.

149. Summi parentis unice. Am 22. Juli festo S. Magdal. Von Odo von Clugny † 942.

150. Te deprecante corporum. Schluß v. Gentis Polonae s. oben Nr. 54.

151. Te Deum laudamus. Matutin des Sonntags. Angeblich von Ambrosius; wohl noch älter. Daniel, T. II. p. 276, wo sich eine Abhandlung darüber findet.

152. Te Joseph celebrent agmina. Am Feste des hl. Joseph. Verf. unbekannt; aus dem 16—18. Jahrhundert.

153. Te lucis ante terminum. Zur Complet. Von einem alten Nachahmer des Ambrosius. Daniel, T. I. p. 52. Thomasi, l. c. p. 423.

154. Te mater alma Numinis. Am Fest der Mutterwürde Mariä (2. Sonntag im Oktober). Verf. unbekannt; aus dem 16—18. Jahrhundert.

155. Te redemtoris dominique nostri; am Feste Mariä Hülf (s. oben Nr. 131). Verfasser unbekannt; neu.

156. Te splendor et virtus patris. Am St. Michaelsfest. Von Rabanus Maurus, Erzbischof von Mainz, † 856 (s. oben Nr. 26).

157. Telluris alme conditor. Aus der Vesper der feria III. Von einem alten Nachahmer des Ambrosius. Daniel, T. I. p. 59. Einen theilweise verschiedenen, den ursprünglichen Text gibt Mone, Bd. I. S. 376, und hält Gregor d. Gr. für den Verfasser. Der alte Text findet sich auch bei Thomasi, l. c. p. 422.

158. Tibi Christe splendor patris. Am Feste St. Raphael (24. Oktober). Ebenfalls von Rabanus Maurus; nur andere Form von Te splendor etc. (Nr. 156). Vgl. Daniel, T. I. p. 220. Ein ähnlicher Hymnus bei Mone, Bd. I. S. 440 f. und Thomasi, l. c. 397.

159. Tinctam ergo Christi sanguine. Am Feste der lancea etc. Verfasser unbekannt; aus dem 16—18. Jahrhundert.

160. Tristes erant Apostoli. An Apostelfesten. Zweite Hälfte von Aurora coelum purpurat, s. oben Nr. 20.

161. Tu natale solum protege. Am Feste der hl. Martina (30. Januar). Von Papst Urban VIII. † 1644.

162. Tu Trinitatis unitas, mit der zweiten Strophe Nam lectulo consurgimus etc. Zur Matutin der feria VI; von einem alten Nachahmer des Ambrosius; wohl von Gregor d. Gr. Mone, Bd. I. S. 380. Thomasi, l. c. p. 408.

163. Tu Trinitatis unitas, mit der zweiten Strophe Ortus refulget lucifer etc. Zu den Laudes des Trinitätsfestes; theilweise mit dem Vorigen identisch; wohl Nachahmung desselben.

164. Ut queant laxis. Am Feste des hl. Johannes Baptista (24. Juni). Von Paulus Diakonus, eigentlich Paul Warnefrid, einem Gelehrten am Hofe Carls d. Gr., Verf. der Historia Longobardorum (s. oben Nr. 13 u. 100). Vgl. Daniel, T. I. p. 209. Thomasi, l. c. p. 387.

165. Veni creator spiritus. An Pfingsten. Gewöhnlich Carl d. Gr. zugeschrieben. Aber einzelne Handschriften dieses Liedes sind älter als Carl. Wahrscheinlich ist Gregor d. Gr. der Verfasser. Mone, Bd. I. S. 242. Daniel, T. I. p. 213. Thomasi, l. c. p. 375.

166. Venit e coelo mediator almo. Am Feste der Todesangst Jesu auf dem Oelberg (Dienstag nach Septuagesimä). Verf. unbekannt; aus dem 16—18. Jahrhundert.

167. Verbum supernum prodiens e patris aeterni sinu. Zur Matutin im Advent. Den ursprünglichen Text geben Mone, Bd. I. S. 48 und Thomasi, l. c. p. 379. Von einem alten Nachahmer des hl. Ambrosius; wohl aus der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts, s. Mone, Bd. I. S. 49.

168. Verbum supernum prodiens, nec patris linquens dexteram. Zu den Laudes des Fronleichnamsfestes. Von Thomas von Aquin. Daniel, T. I. p. 254. Thomasi, l. c. p. 317.

169. Verbum supernum prodiens, salvare quod perierat. Am Feste der lancea etc. Verfasser unbekannt. Unveränderter Text bei Mone, Bd. I. S. 376 f. aus einer Handschrift des 14. Jahrh.

170. Vexilla regis prodeunt. An Kreuzerfindung, Kreuzerhöhung und am Passionssonntage. Von Venantius Fortunatus (s. oben Nr. 22). Vgl. Daniel, T. I. p. 160. Thomasi, l. c. p. 364.

171. Virginis proles. Aus dem Commune virginum. Nach der Weise des hl. Ambrosius von einem Unbekannten im Mittelalter. Daniel, T. I. p. 250. Thomasi l. c. p. 403.

172. Virgo virginum praeclara. Ein Stück aus Stabat mater dolorosa; s. oben Nr. 144.

173. Vix in sepulchro conditur. Am Feste des hl. Johannes Nepom. (16. Mai.) Verfasser unbekannt; aus dem 18. Jahrhundert.

II. Poetische Stücke im Missale.

1. Dies irae. In der Missa pro defunctis. Von Thomas v. Celano, Schüler des hl. Franz v. Assisi, † ums Jahr 1250. Vgl. Daniel, T. II. p. 102 sqq., wo sich eine ausführliche Abhandlung über dieses Lied findet.

2. **Exultet jam angelica turba.** Am Charsamstag. Wird dem hl. Augustin zugeschrieben. Vgl. Daniel, T. II. p. 312, wo sich von p. 303 an eine Abhandlung darüber findet.

3. Gloria in excelsis Deo, sehr alt; rhythmisch. Vorambrosianisch, s. Daniel, T. II. p. 267 sqq.

4. Gloria, laus et honor. Am Palmsonntag zur Procession. Von Theodulf, B. v. Orleans † 821. Vgl. Daniel, T. I. p. 215.

5. Lauda Sion. Am Fronleichnamsfest. Von Thomas v. Aquin. Vgl. Mone, Bd. I. S. 276 ff. Daniel, T. II. p. 97.

6. **Salve sancta parens.** Ist der **Introitus Missae** an Marienfesten. Von Sedulius im 5. Jahrh. (operis paschalis liber II). Vgl. oben unsere Bemerkungen zu dem Hymnus: **A solis ortus etc.** Nr. 1 im Brevier.

7. **Stabat mater dolorosa**, s. oben unter den Hymnen des Breviers Nr. 144.

8. Veni sancte spiritus. An Pfingsten. Von dem französ. Könige Robert, Sohn des Hugo Capet († 1031). Mone, Bd. I. S. 244. Vgl. Daniel, T. II. p. 35.

9. Victimae paschali. An Ostern. Vgl. Daniel, T. II. p. 95. Eine besondere Abhandlung darüber von Griesshaber, Professor in Rastadt, 1844, theilweise aufgenommen von Daniel, T. III. p. 287. Damals kannte man den Verfasser noch nicht. Neuestens zeigte Schubiger (Sängerschule von St. Gallen), daß eine Handschrift im Kloster Einsiedeln (aus dem 11. Jahrh.) den Hofkaplan Conrads II. (11. Jahrh.), Namens Wipo, als Verf. angibt.

III. Religiöse Hymnen, die nicht ins Officium aufgenommen, aber sonst in der Kirche vielfach gebraucht sind.

1. A solis ortus cardine etc., mit der zweiten Strophe: Gaudete quidquid gentium. Wie wir oben in I, 1 sahen (S. 303), haben wir auch von Sedulius einen Hymnus, der mit den Worten beginnt: **A solis ortus cardine**, ja die ganze erste Strophe gleichlautend hat, und erst mit Beginn der zweiten abweicht. Sedulius scheint hiebei den jetzt in Frage stehenden Hymnus nachgeahmt zu haben, der wahrscheinlich dem hl. Ambrosius angehört. Die Mau-

riner haben ihn zwar nicht aufgenommen, aber schon Ildephons von Sevilla (sermo de parturitione et purgatione S. Mariae, in der Bibliotheca max. PP. T. XII. p. 573) erklärt den hl. Ambrosius für den Verfasser, und auf die Autorität des hl. Ildephons haben sonst auch die Mauriner gebaut. Vgl. Thomasii Opp. ed. Vezzosi, T. II. p. 382. Daniel, T. I. p. 21.

2. Ad perennis vitae fontem. Von Peter Damiani († 1072) nach den Betrachtungen des hl. Augustin. Mone, latein. Hymnen Bd. I. S. 424 hält das Lied für viel älter, nur 100 Jahre später als Augustin. Daniel, T. I. p. 116. In der Ausgabe der Werke Damianis, Paris 1743, T. IV. p. 31.

3. Adversa mundi tolera. Von Thomas von Kempen.

4. Agnoscat omne seculum. Von Venantius Fortunatus, s. oben unter den Hymnen des Breviers, S. 306 Nr. 22. und Thomasi, l. c. p. 353.

5. Anima Christi sanctifica me. In der gratiarum actio post missam. Schon in Andachtsbüchern des 15. Jahrh. Daniel, T. I. p. 345.

6. Bis ternas horas. Vielleicht von Ambrosius. Daniel, T. I. p. 23. Thomasi, l. c. p. 416.

7. Christi corpus ave; von Anselm von Canterbury, † 1109. Vgl. Mone, Thl. I. S. 281.

8. Crux benedicta nitet von Venantius Fortunat. (s. Nr. 4). Daniel, T. I. p. 168. Thomasi, l. c. p. 433.

9. Deus creator omnium. Von Ambrosius, sein Hymnus Nr. 2 der Mauriner Ausgabe s. Mone, Th. I. S. 381. Daniel, T. I. p. 17.

10. Hora novissima. Verf. unbekannt. 16—18. Jahrh.

11. Hymnum dicit (dicat) turba fratrum. Nach Daniel, T. I. p. 191. aus dem 6. Jahrh. Thomasi aber bemerkt (l. c. p. 405 Not. a): hic hymnus ab Hincmaro lib. De non trina Deitate vocatur: *Hymnus Evangelicus pulcherrime compositus a S. Hilario episcopo Pictaviensi*; namentlich citire Hinkmar die Verse: Pane quino, pisce bino quinque pascit millia, et refectis fragmenta coenae ter quaternis corbibus.

12. Jam moesta quiesce querela. Bei Leichenbegängnissen. Aus der 10. Kathemerine des Prudentius Clemens, V. 116—127 (s. oben die Bemerkungen zu Nr. 10 der Hymnen des Breviers). Vgl. Daniel, T. I. p. 137.

13. Jam surgit hora tertia. Von Ambrosius; sein Hymnus Nr. 3 in der Mauriner Ausgabe. Daniel, T. I. p. 18. Thomasi, l. c. p. 414 sq.

14. Illuminans altissimus. Von Ambrosius; sein Hymnus Nr. 5 der Mauriner Ausgabe. Daniel, T. I. p. 19. Thomasi, l. c. p. 357.

15. Media vita in morte sumus. Von St. Notker Balbulus, Mönch in St. Gallen, † 912. Mone, Th. I. S. 397 f. Daniel, T. II. p. 329.

16. Mediae noctis; von einem alten Nachahmer des hl. Ambrosius, s. Thomasi, l. c. p. 404.

17. O Christe pendens arbore. Von St. Aloys v. Gonzaga, s. Pachtler, die Hymnen rc. S. 412.

18. O Deus, ego amo te, nam prior, von St. Ignatius v. Loyola † 1556. s. Pachtler, a. a. O. S. 387.

19. O Deus, ego amo te, nec amo te. Von St. Franz Xaver, s. Pachtler, a. a. O. S. 389.

20. Omni die dic Mariae. Von St. Casimir † 1483.

21. Salve caput cruentatum, totum spinis coronatum. Von St. Bernhard. Daniel, T. I. p. 232.

22. Veni redemtor gentium. Von einem Nachahmer des hl. Ambrosius. Daniel, T. I. p. 12.

Wichtigere Literatur.

1. Clichtovaeus, Jodocus, elucidatorium ecclesiasticum, ad officium ecclesiae pertinentia planius exponens, Paris 1515. Basil. 1517. 1519. Venetiis 1555. sehr wichtig.

2. Poëtarum veterum eccles. opera ed. Fabricius. Basil. 1564.

3. Josephi Mariae Thomasii (Cardinal) Opera omnia. T. II. continens Psalterium. Romae 1747. p. 351—434. Hauptwerk.

4. Anthologie christlicher Gesänge aus allen Jahrhunderten der Kirche nach der Zeitfolge geordnet und mit geschichtlichen Bemerkungen begleitet von Aug. Jak. Rambach, Prediger in Hamburg. 1817.

5. Lauda Sion. Altchristliche Kirchenlieder 2c. von Carl Simrock. Cöln 1850.

6. Schlosser, die Kirche in ihren Liedern durch alle Jahrhunderte. 2 Bde. Mainz 1851, 2te Aufl. Freiburg 1863, sehr gut.

7. Die Hymnen der kathol. Kirche im Versmaße übersetzt von Pachtler, sehr gut. Mainz 1853.

8. Die Werke von Daniel, (Thes. hym.) und Mone (d. lat. Hymnen) sind schon oben erwähnt worden.

15.

Zur Archäologie des Kelches.

Um die Zeit der Geburt Christi finden wir im häuslichen Leben sowohl der orientalischen als der abendländischen Völker Eß- und Trinkgeschirre der verschiedensten Art aus Thon, Stein, Holz, Erz, Silber und Gold, mit zahllosen Abstufungen in Betreff des Kunst- und Materialwerthes. Jünger als alle diese sind die gläsernen Gefäße, welche kurz vor der Zeit der Geburt Christi noch zu den höchsten Luxusartikeln gehörten und nur an wenigen Orten, namentlich auf der Insel Lesbos und in Aegypten fabricirt wurden. Der Erste, der unter den Römern von gläsernen Bechern spricht, ist der Dichter Martial ums Jahr 80 n. Chr. (Epigr. lib. XI, 15 u. lib. XII, 4.). Da man nun gerade um seine Zeit, ja schon früher, unter Kaiser Tiberius, auch in Italien Glas zu bereiten anfing, und damit gläserne Gefäße viel wohlfeiler wurden als früher, so verbreiteten sie sich wegen ihrer Reinlichkeit, Schönheit und namentlich auch weil sie keinen Rost und Grünspan 2c. zuließen, mit gewisser Schnelligkeit selbst bei den niedern Ständen und verdrängten insbesondere alle metallenen Gefäße mit Ausnahme der silbernen und goldenen, die um so mehr wieder Gegenstände des Luxus wurden, je mehr das Glas im Preise sank. So kam es, daß schon zu Tertullian's Zeit (um's Jahr 200 nach Chr.) Eß- und Trinkgeschirre aus Erz nur mehr zu den Antiquitäten gehörten und er in seiner Schrift **de habitu muliebri** c. 5. sagen konnte: **quaedam esui et potui vascula ex aere adhuc servat** ***memoria antiquitatis***. — Bei der allgemeinen Verbreitung der gläsernen Gefäße, besonders als Trinkgeschirre, würde, wenn wir auch kein positives Zeugniß aufzuweisen hätten, schon von selbst die Wahrscheinlichkeit dafür sprechen, daß auch die gottesdienstlichen Kelche der alten Christen meistens von Glas waren. Eher könnte man rücksichtlich der Patenen oder

δίσκοι zweifeln, d. h. jener runden Teller, die zum Auflegen der Abendmahlsbrote bestimmt waren; aber gerade das allerälteste Zeugniß für die Anwendung des Glases bei Kirchengefäßen spricht von den Patenen. In der uralten Biographie des Papstes Zephyrin nämlich, der von 202—219 n. Chr. pontificirte, lesen wir: „er habe befohlen, daß die ministri (Diakonen) patenas vitreas ante sacerdotes in ecclesiam portarent" [1]). Wir wissen nun freilich nicht, von wem diese Nachricht über Zephyrin im Pontifikalbuch herrühre, aber jedenfalls ist sie sehr alt und hat, zumal bei ihrer monumentalen Einfachheit und Kürze, die Präsumtion für sich, eine amtliche Aufzeichnung aus der Zeit Zephyrins selbst oder gleich nach dessen Tode zu sein. Von den gläsernen Patenen aber schließen wir natürlich auch auf gläserne Kelche, da die Anwendung des Glases bei Trinkgeschirren häufiger war und ist, als bei Tellern. — Ein weiteres Zeugniß für gläserne Kelche geben uns die Nachrichten über den Gnostiker Markus, einen Schüler Valentins und Haupt der Markosianer, der um's Jahr 160—170 n. Chr. blühte. Sein Zeitgenosse Irenäus (adv. haereses lib. I. c. 13, 2) erzählt von ihm, wie er die Leute durch angebliche Wunder getäuscht habe. Er habe beim Abendmahl den Kelch mit weißem Wein gefüllt und nach Verrichtung eines längern Gebets sei der Wein ganz roth erschienen, als ob die göttliche Gnade (Christus) ihr Blut in diesen Kelch habe träufeln lassen. — Irenäus spricht nun freilich nicht ausdrücklich von einem gläsernen Kelche, aber die Veränderung des weißen Weines in rothen war doch nur in einem gläsernen Kelche recht erkennbar, zumal für eine ganze Gemeinde. Dazu kommt, daß Epiphanius (haer. 34, 1) ausdrücklich sagt: „die Markosianer hätten drei derartige Kelche von weißem Glase (λευκῆς ὑάλου) gehabt, worein sie bei ihrem angeblichen Abendmahl weißen Wein gegossen hätten, und in dem Einen sei der Wein plötzlich blutroth geworden, im Andern purpurfarbig, im Dritten cyanenblau". Wir wollen nicht läugnen, daß hier wohl eine sagenhafte Ausschmückung des von Irenäus gegebenen Berichtes vorliegt. Epiphanius selbst spricht ja nur vom „Hörensagen" (φασί), und es ist klar, daß die dreierlei Farben, welche Markus dem Wein gegeben haben soll, seinen Zweck, Christi Blut nachzuahmen, nicht gefördert, sondern nur gestört haben

1) Anastasii vitae Pontif. in der von ihm aufgenommenen aber viel ältern vita Zephyrini, bei Migne, Cursus Patrol. T. 127. p. 1306.

würden. Diesem Zwecke entsprach nur die Wandlung des weißen Weines in blutrothen. Wenn aber Epiphanius die Kelche der Markosianer geradezu als gläserne bezeichnet, so spricht er jedenfalls vom Standpunkt seiner Zeit aus, denn daß man um's Jahr 400 n. Chr. unter den Christen sehr häufig gläserne Kelche gebrauchte, dafür zeugt Hieronymus, wenn er ep. 4 ad **Rusticum** schreibt: **nihil illo ditius, qui sanguinem (Christi) portat in** *vitro*. Ein gleiches Zeugniß gibt etwas später Cyprian von Toulouse (**Cyprianus Gallus**) in der Biographie seines Lehrers Cäsarius von Arles also: **an non in** *vitro* **habetur sanguis Christi?** Von einem besonders schönen crystallenen Kelche, den die Kirche von Mailand besessen habe, erzählt Gregor von Tours [1].

Steht uns nun das Resultat fest, daß ums Jahr 400 n. Chr. gläserne Kelche sehr häufig waren, und verbinden wir damit den erwähnten Befehl Zephyrins in Betreff gläserner Patenen, so dürfen wir auch den Gebrauch gläserner Kelche wenigstens bis zum Jahr 200 n. Chr. hinaufdatiren, und hierin bestärkt uns noch Tertullian. Eine Stelle in seinem Buche **de pudicitia** c. 10 spricht davon, daß sich auf den Kelchen der Christen häufig das Bild des guten Hirten gemalt finde, in einer zweiten Stelle aber (ibid. c. 7.) bekämpft er als Montanist die Praxis der Kirche, auch grobe Sünder nach geleisteter Buße wieder in die Gemeinschaft aufzunehmen, und ruft den Katholiken zu: **procedant ipsae picturae calicum vestrorum etc.**, „die Gemälde auf euren Kelchen sollen gegen euch zeugen, sie zeigen das Bild des guten Hirten mit dem verlorenen Schafe, aber unter dem letztern ist nach dem ganzen Zusammenhang der bezüglichen Bibelstelle nicht ein in die Irre gegangener Christ, sondern es sind darunter die Heiden zu verstehen.“ Zunächst erfahren wir hier, daß ums Jahr 200 n. Chr. auf den Kelchen der Christen nicht selten das Bild des guten Hirten angebracht war, gemalt oder eingegraben. Die weitern Worte in c. 7 lauten: **si vel in illis** ***perlucebit*** **interpretatio pecudis illius, utrumne christiano aut ethnico peccatori de restitutione collineat**, d. h. „(diese Kelchbilder sollen zeigen), ob aus ihnen eine Erklärung jenes Thieres (des verlorenen Schafes) durchleuchte, und ob es auf die Restitution eines christlichen oder heidnischen Sünders ziele.“ Daß in dem Wort

---

1) Gregor. Turon. miracul. lib. I. c. 46. in der Bibl. max. PP. Lugd. T. XI. p. 843.

perlucebit (durchleuchte) eine Anspielung auf die Durchsichtigkeit des Glases enthalten sei, behauptete nachmals auch Binterim, während er früher die gegentheilige Ansicht vertheidigt hatte [1]. Nehmen wir noch hinzu, daß in den Zeiten Tertullians die ehernen Eß- und Trinkgeschirre schon zu den Antiquitäten gehörten, wie wir oben von ihm selbst erfuhren, so steigert sich die bereits gewonnene Wahrscheinlichkeit, daß die mit Bildern verzierten Kelche der Christen nicht aus Erz, sondern eher aus Glas gewesen seien. Daß sie nicht etwa selbst auch Antiquitäten, vielleicht aus den bessern Jahrhunderten der antiken Kunst waren, beweisen die specifisch-christlichen, folglich neuen Bilder des guten Hirten.

Allerdings spricht Tertullian nicht von Abendmahlskelchen in specie, und es könnten unter den calices, die er erwähnt, auch Trinkgeschirre für das häusliche Leben gemeint sein, aber da später, wie gar nicht bezweifelt werden kann und wie wir bereits gezeigt haben, auch die kirchlichen Kelche vielfach von Glas waren, so kann uns nichts hindern, die Worte Tertullians wenigstens mitunter auch auf solche zu beziehen. — Weiterhin paßt auf gläserne Kelche am Besten auch dasjenige, was Gregor d. Gr. und nach ihm das römische Martyrologium auf den 7. August erzählt, daß unter der Regierung Julians des Abtrünnigen die Heiden zu Aretium in Tuscien (jetzt Arezzo) einen heiligen Kelch zerbrochen, der Bischof Donatus aber ihn durch Gebet wieder hergestellt habe [2]. Einem gläsernen ähnlich ist auch der sog. Kelch des hl. Hieronymus in der Anastasia-Kirche zu Rom, welchen Mabillon (itinerar. Ital. pag. 95) beschreibt. Er ist aus weißer Töpfererde gebrannt.

Aus Allem ergibt sich, daß die ältesten Kelche der Christen, von denen wir wissen, aus Glas bestanden. Wie aber jener allerehrwürdigste Kelch, dessen sich der Herr selbst bei Einsetzung des hl. Abendmahls bediente, beschaffen gewesen sei, das läßt sich mit Sicherheit nicht ermitteln. Wohl erzählt uns Beda Venerabilis, daß man noch im 7ten Jahrhundert zu Jerusalem den großen silbernen Kelch mit zwei Handgriffen gezeigt habe, der beim ersten hl. Abendmahle gebraucht worden sei [3]; allein das ganze Alterthum weiß von diesem

1) Binterim, Denkwürdigk. Bd. II, 2. S. 112 und Bd. IV, 1. S. 172.

2) Martyrol. Roman. ed. Rosweyd. Antverp. 1613. p. 331.

3) Beda Venerab. de locis sanctis lib. II. c. 1, auch bei Baronius, Annales ad ann. 34, 63.

Kelche nichts, und derselbe hat wohl nicht mehr Anspruch an Echtheit und Glaubwürdigkeit, als die jetzt noch zu Valencia in Spanien und zu Genua in Italien aufbewahrten Exemplare des sacro catino. Der erstere ist aus Achatstein, der zu Genua aber, während der Kreuzzüge aus Cäsarea gebracht und in der Domkirche zu St. Lorenz sorgfältigst aufbewahrt, besteht den neueren Untersuchungen zu Folge aus Glasfluß, während man ihn früher für einen Smaragd von ungeheurer Größe (14½ Zoll im Durchmesser) und unschätzbarem Werthe erachtete. Zu dem Schranke, in dem er sich befand, hatte früher nur der Doge den Schlüssel, und nur einmal im Jahre wurde er öffentlich ausgestellt. Im Jahre 1809 kam er als Kriegsbeute nach Paris, wurde 1815 wieder zurückgegeben und ist auch jetzt wieder in der Domkirche sorgfältigst verschlossen. Schreiber dieß bemühte sich vor einem Jahre vergeblich, ihn zu Gesicht zu bekommen, er hätte wenigstens weitere acht Tage in Genua bleiben müssen, um von den Behörden, deren hier mehrere mitzusprechen haben, die nöthige Erlaubniß zu erhalten. — Es wäre völlig unnütz, über den heiligen Kelch des ersten Abendmahls weitere Untersuchungen anzustellen, und wir mögen uns hierüber mit den schönen Worten des hl. Chrysostomus beruhigen: „der Tisch war nicht von Silber, der Kelch nicht von Gold, woraus Christus den Jüngern sein Blut zu trinken gab, und dennoch war Alles kostbar und Ehrfurcht gebietend“ [1]).

Es war natürlich, daß die reichern Kirchen schon frühzeitig zu den heiligen Gefässen, namentlich zu Kelch und Patene, auch Gold und Silber verwandten, und deren Glanz und Werth sogar durch Edelsteine erhöhten. Es liegen dafür zahlreiche Zeugnisse aus dem Alterthume vor. So sagt das römische Pontifikalbuch von Papst Urban I. (226): hic fecit ministeria sacrata (heilige Gefässe) omnia argentea, et patenas argenteas viginti quinque posuit, und Bianchini bemerkt zu dieser Stelle, er selbst besitze einen Kelch mit heiligen Bildern verziert, der vor der Zeit Constantins d. Gr. gefertigt zu sein scheine (?). Er gab davon eine Zeichnung in seiner Ausgabe des Anastasius [2]). Für die Existenz kostbarer Kirchengefässe zu Rom spricht auch die Martyrgeschichte des hl. Laurentius, dem die Heiden es zum Vorwurf machten, daß er die goldenen und

1) Chrysost. homil. 50 (alias 51) in Matth. ed. BB. T. VII. p. 518.
2) Copirt bei Migne, Cursus Patrol. T. 127. p. 1327.

silbernen Opfergefäße (vor der Säcularisation) weggeschafft, d. h. verkauft und den Erlös an die Armen vertheilt habe. Prudentius Clemens läßt hiebei den heidnischen Beamten zu Laurentius sagen:

> Argenteis scyphis ferunt
> Fumare sacrum sanguinem,
> Auroque nocturnis sacris
> Adstare fixos cereos [1]).

Weiterhin spricht der hl. Augustin von zwei goldenen und sechs silbernen Kelchen, welche aus der Krypta der Kirche zu Cirta in Afrika ausgegraben worden seien [2]), und noch früher äußert der Präfekt Julian, der Oheim des Apostaten, beim Anblick der Kirchenschätze Antiochiens, die confiscirt wurden: „siehe, mit welch' kostbaren Gefäßen der Sohn Mariä geehrt wird"! [3]) Der hl. Ambrosius aber erzählt, die vasa mystica in Mailand seien zur Loskaufung Gefangener verwendet worden [4]). Sie müssen sonach sehr werthvoll gewesen sein. Endlich redet auch Chrysostomus von einem *ποτήριον χρυσοῦν καὶ λιθοκόλλητον*, d. i. gemmis ornatum [5]). Von dem sehr kostbaren goldenen Kelche sammt Patene, welche Photius dem Papste schenkte, haben wir oben S. 245 gesprochen, ein anderer werthvoller silberner Kelch des Alterthums, mit Bildern verziert, und dem Schatze der Auferstehungskirche zu Jerusalem angehörig, wurde i. J. 869 dem hl. Patriarchen Ignatius von Konstantinopel zum Geschenk gemacht [6]).

Neben den gläsernen, silbernen und goldenen Kelchen gab es in ärmeren Kirchen auch solche aus Horn und aus unedlen Metallen. Der hl. Gallus z. B. befahl seinem Schüler Magnoald, den silbernen Kelch, den er für den heiligen Dienst reserviren wollte, für die Armen zu verwenden [7]). Binterim will aus dieser Stelle heraus-

1) Prudent. Clem. Peristeph. II, 69 sqq.

2) Augustin. contra Crescon. lib. III. c. 29. n. 33 ed. BB. T. IX. p. 451.

3) Theodoret., hist. eccl. lib. III, 11. 12.

4) Ambros. de officiis lib. II, 28.

5) Chrysost. hom. 50 alias 51 in Matth. ed. BB. T. VII. p. 518.

6) S. m. Conciliengesch. Bd. IV. S. 375.

7) Theodor. Campedon. de S. Magno, c. 9. b. Canisius-Basnage, Thesaur. monum. T. I. p. 661 oben.

lesen, daß der hl. Magnus die kupfernen Kelche den silbernen vorgezogen habe [1]), aber fürs Erste ist hier nicht von Magnus, sondern von Gallus die Rede, und zudem wird der kupfernen Kelche dabei mit keiner Silbe gedacht. Gleich darauf bemerkt Binterim, die kupfernen und messingenen Kelche seien sehr beliebt gewesen, weil nach der Meinung jener Zeit die Nägel des Kreuzes Christi aus Messing gewesen seien, und beruft sich dafür auf Walafried Strabo de rebus eccles. c. 24 (in der Biblioth. max. Lugd. T. XV. p. 194); aber auch an dieser Stelle ist hievon nicht im Geringsten die Rede. Dagegen mag Binterim Recht haben, wenn er versichert, daß der kupferne Kelch, dessen sich der hl. Ludger, der Apostel von Münster im 8. Jahrhundert bediente, noch jetzt zu Werden an der Ruhr, wo er eine Abtei gegründet hatte, aufbewahrt werde. Derlei wohlfeilere Kelche aus Glas, Horn, Holz und unedlen Metallen wurden jedoch bald nachher durch eine Reihe von Synoden verboten, so zu Calchut in England i. J. 787, zu Tribur am Rhein i. J. 895, zu Coyaca in Spanien i. J. 1050, zu Compostella i. J. 1056, zu London i. J. 1175, zu Rouen i. J. 1190, zu York i. J. 1195, zu Oxford i. J. 1222, zu Beziers i. J. 1246 u. s. f. [2]). Jede Kirche, bestimmten sie, müßte, wenn es nur irgend möglich sei, wenigstens einen silbernen Kelch besitzen.

Der oben gewonnenen Ansicht, daß die ältesten Kelche von Glas oder auch aus edlem Metalle gewesen seien, wird häufig die Autorität des hl. Bonifazius, des Apostels der Deutschen, entgegengehalten. Von ihm erzählt die Synode zu Tribur i. J. 895: als er einst gefragt wurde, ob das heilige Sakrament auch in einem hölzernen Gefäße verwaltet werden dürfe, habe er geantwortet: einst haben goldene Priester hölzerner Kelche sich bedient, jetzt aber gebrauchen hölzerne Priester goldene Kelche (quondam sacerdotes aurei ligneis calicibus utebantur, nunc e contra lignei sacerdotes aureis utuntur calicibus). Die Synode meinte hieraus schließen zu dürfen, daß bis auf Papst Zephyrin ausschließlich hölzerne Kelche und Patenen im Gebrauch gewesen seien, dieser Papst aber habe gläserne und später Urban I. lauter silberne anbefohlen [3]).

1) Binterim, a. a. O. Bd. IV, 1. S. 178.

2) Vergl. meine Conciliengesch. Bd. III. S. 597. Bd. IV. S. 533. 717. 748. Bd. V. S. 614. 663. 671. 823. 1016.

3) Vgl. Harduin, Coll. Concil. T. VI. P. I. p. 445. Conciliengesch. Bd. IV. S. 533.

Hier ist vor Allem unrichtig, daß Zephyrin lauter gläserne, Urban lauter silberne Kelche und Patenen angeordnet habe, und außerdem ist, da die Synode erst anderthalbhundert Jahre nach dem Tode des hl. Bonifacius statthatte, sehr zweifelhaft, ob die Letzterem zugeschriebenen Worte wirklich von ihm herrühren, oder nur durch die dichtende Sage ihm in den Mund gelegt wurden. Aber auch wenn sie ächt wären, tragen sie doch entschieden mehr den Charakter eines trefflichen Bonmots als eines historischen Referats, und wollen gewiß nicht sagen, daß in der alten Zeit alle Kelche aus Holz u. s. w. gewesen seien. War man schon im christlichen Alterthum überzeugt, daß Christus im Abendmahl realiter gegenwärtig sei und der Wein in sein Blut verwandelt werde, so duldete schon in erster Linie die Ehrfurcht wenigstens nicht auf lange die Anwendung der geringfügigen und werthlosen Gefässe aus Holz. Ueberdieß konnte ein so poröses Material, welches die Flüssigkeit ungemein aufsaugt, also relativ verunehrt, unmöglich auf die Dauer zu Kelchen gewählt werden.

Eine wichtige Rolle in der Geschichte des Kelches spielt der angebliche Canon 6 einer Rheimser Synode, welche Gratian in's Corpus juris canonici (c. 45. Dist. I de consecratione, in der Böhmer'schen Ausg. T. I. p. 1132) aufnahm, wonach Kelch und Patene nur aus Gold oder Silber sein sollten. Wegen großer Armuth werde noch ein zinnerner Kelch geduldet, nicht aber einer aus Erz oder Kupfer, weil der vom Wein erzeugte Rost (Grünspan) Brechen veranlasse. Auch dürfe Niemand mit einem hölzernen oder gläsernen Kelche Messe lesen (ut calix Domini cum patena, si non ex auro, omnino ex argento fiat. Si quis autem tam pauper est, saltem vel stanneum calicem habeat. De aere aut orichalco non fiat calix, quia ob vini virtutem aeruginem parit, quae vomitum provocat. Nullus autem in ligneo aut vitreo calice praesumat missam cantare). Schon vor Gratian haben die Statuta canonum de officio clericorum aus dem 11ten Jahrhundert den gleichen Canon ebenfalls als c. 6 von Rheims citirt [1]), sowohl sie als Gratian ohne irgend eine chronologische Angabe über dieses Rheimser Concil; aber in allen noch vorhandenen Rheimser Synodalprotokollen findet sich dieser Canon nicht.

---

1) Canis.-Basnage, thesaur. T. III. p. 399. Binterim, a. a. O. S. 175 f.

Als sehr kostbar galten frühzeitig Kelche aus Halbedelsteinen und aus Elfenbein, und manche Kirche und Schatzkammer besitzt noch jetzt derartige interessante Exemplare. Von der Synode zu Douci i. J. 871 erfahren wir, daß Carl der Kahle von Frankreich, ein Enkel Carls d. Gr., der Kirche zu Laon einen Kelch und eine Patene aus Onyx (graubrauner Halbedelstein aus der Familie der Calcedone) zum Geschenke gemacht habe [1]), und schon oben sahen wir, daß jenes Gefäß zu Valencia in Spanien, welches auf die Würde des ersten heiligen Abendmahlskelches Anspruch erhebt, aus Achatstein bestanden habe. Ein hübsches kleines Ciborium aus Jaspis sah ich selbst vor etwa 30 Jahren in der Kirche zu Laudenbach bei Mergentheim. Dasselbe stammt jedoch erst aus der Renaissancezeit (v. J. 1704) und ist eine Stiftung der Grafen von Hatzfeldt und Gleichen. Die elfenbeinernen Kelche waren meist mit Basreliefs oft von sehr schöner Arbeit geschmückt, scheinen aber doch nicht gerne gesehen worden zu sein, da alle die oben citirten mittelalterlichen Synoden von ihnen völlig schweigen und nur goldene oder silberne Kelche gestatten wollen [2]). Elfenbeinerne Ciborien erlaubten noch die Synoden zu Ypern im J. 1577, Cöln i. J. 1662 und Metz i. J. 1699 [3]), obgleich die Congregatio rituum, wie Cavalieri versichert, schon am 26. Juli 1588 erklärt hatte: Sanctissimum Sacramentum teneri non debet in vasculis eburneis, sed in pyxide argentea, intus inaurata [4]). Gründe für dieses Verbot werden nicht angegeben, und es läßt sich aus den Worten Cavalieri's, der die elfenbeinernen Ciborien mit den hölzernen zusammenstellt, nur erschließen, daß man auch erstere für zu wenig kostbar und unwürdig erachtet habe, während faktisch manche der noch vorhandenen elfenbeinernen Kelche durch Kunstwerth sich auszeichnen.

1) Vergl. meine Conciliengesch. Bd. IV. S. 484 und Harduin, T. V. p. 1305.

2) Daß elfenbeinerne Kelche gestattet gewesen seien, erschließt Binterim a. a. O. S. 174, Anm. **) aus dem Testamente des Grafen St. Everard v. J. 937 im Codex donat. Miraei c. 21. p. 95.

3) Harzheim, Concil. Germ. T. VII. p. 845. c. 6. T. IX. p. 986 §. 7. T. X. p. 286. §. 8.

4) Joan. Mich. Cavalieri, opp. liturgica seu commentaria in authentica S. Rituum Congreg. decreta. Aug. Vind. 1764. T. IV. p. 92b.

16.

Zur Archäologie des häuslichen und Familienlebens der Christen.

Ignatius von Antiochien, der Schüler des Evangelisten Johannes, schreibt an die Christen zu Magnesia: „Die Ungläubigen tragen das Gepräge der Welt, die in Liebe Gläubigen aber das Gepräge Gottes, des Vaters, durch Jesus Christus“ [1]). Dieses herrliche Gepräge drückten die wahren Christen aller Jahrhunderte, am entschiedensten und schärfsten aber die Gläubigen aus den Zeiten der ersten Wärme und Begeisterung, auch ihrem häuslichen Leben auf. Das häusliche Leben des Menschen ist nämlich, wo Ziererei und Heuchelei die Natürlichkeit noch nicht erstickt haben, immer ein Abbild des innern Lebens, denn die Gesinnungen, Ansichten, Grundsätze und Gefühle des innern Menschen machen sich im häuslichen Leben geltend, bestimmen dessen Weise, Gebräuche und Einrichtungen.

Es sagt zwar der Verfasser des Briefs an Diognet, ein gelehrter Christ aus dem Anfang des zweiten Jahrhunderts: „die Christen unterscheiden sich weder durch ihren Wohnsitz noch durch Sprache oder Sitten von den übrigen Menschen; sie wohnen nicht in eigenen Städten, bedienen sich keines besondern Dialektes und führen kein absonderliches Leben. Aber während sie die Städte der Barbaren und Hellenen bewohnen, wie Jeden das Loos traf, und den Landessitten folgen in Kleidung und Nahrung und der übrigen Lebensweise, so zeigen sie doch eine bewunderungswürdige und anerkannt auffallende Beschaffenheit ihres Wandels“ [2]).

Nach diesen Worten könnte es scheinen, als ob sich die häuslichen Eigenthümlichkeiten der alten Christen auf ein Minimum reducirten,

---

1) Ignat. Antioch. ep. ad Magnes. c. 5. in meiner Ausgabe der Opp. Patrum apostolicorum, ed. IV. p. 176.

2) Epist. ad Diognet. c. 5. in meiner Ausg. der Opp. Patrum apost. l. c. p. 304 sqq.

aber dieser Schein muß sogleich verschwinden, wenn wir uns klar machen, daß gerade die Sittenreinheit und Heiligkeit, worein der Verfasser das Charakteristikon der Christen verlegt, nicht wenige Partieen des häuslichen Lebens nothwendig anders gestalten mußte, als bei Heiden und Juden, besonders bei Erstern, Gebrauch und Sitte war. Von selbst springt es z. B. in die Augen, daß jede Gewohnheit, die auf paganistischer Basis beruht, wie die Aufstellung der Laren und die Libationen bei den Mahlzeiten, ebenso Alles, was mit zarter Züchtigkeit und Bescheidenheit im Widerspruch schien, vom christlichen Geiste nicht geduldet wurde. Zugleich machte sich auch das häusliche Leben der Judenchristen allmählig von den lästigen Fesseln und beengenden Formen des alten Gesetzes und seiner rabbinischen Ausdeutungen los, und bereicherte sich dafür mit mancher schönen Sitte und Gewohnheit, die der Mosaismus nicht kannte, so daß sich in Bälde zwischen Juden und Judenchristen kaum eine geringere Differenz im häuslichen Leben zeigte, als solche zwischen Heiden und Heidenchristen zu Tage trat. Im Grunde wollen auch die angeführten Worte des Briefs an Diognet solche Unterschiede nicht in Abrede stellen, und wenn auch einzelne Ausdrücke etwas zu stark sind, so ist doch der Grundgedanke richtig: „daß bei äußerer Aehnlichkeit der Christen mit den Heiden in Wohnung, Sprache und Kleidung &c. sich doch eine sehr große, ja ungeheure Verschiedenheit beider im sittlichen Wandel zeige." Von der einen Seite betrachtet konnte die epistola ad Diognetum mit vollem Recht behaupten, daß sich die Christen in den angeführten Punkten des häuslichen Lebens von den Heiden nicht unterscheiden, derselben Kleidung, wie ihre heidnischen Nachbarn sich bedienen u. dgl., denn in der That suchten die alten Gläubigen nicht quäckerisch durch Schnitt und Farbe ihrer Gewänder von der Welt sich äußerlich zu sondern. Damit war aber nicht ausgeschlossen, daß sie sich des heidnischen Luxus und der thörichten Eitelkeit enthielten, indecente Kleidung verschmähten und in diesen wie in hundert andern Punkten des häuslichen Lebens die christliche Eigenthümlichkeit zu Tag treten ließen. Der christliche Geist durchdrang gleich dem Sauerteig die ganze Masse des häuslichen Lebens, seine Erscheinungen mannigfach modificirend und umgestaltend.

Eine eminente Stellung im häuslichen Leben der alten Christen nahm das Gebet ein, und zwar das specifisch-christliche Ge-

bet [1]). Tertullian sagt darüber: „das Gebet des A. B. rettete aus dem Feuer, aus dem Rachen der wilden Thiere &c., und doch hatte es noch nicht seine Regel von Christus empfangen" [2]). Er meint damit, wie der Context zeigt, die Vorschrift des Herrn, daß Gott im Geiste und in der Wahrheit angebetet werden müsse (Joh. 4, 24.); und auf die Nothwendigkeit eines solchen Gebetscharakters machten auch die übrigen Lehrer der Kirche in kräftigen Worten aufmerksam. Der hl. Justin erklärte kurz vor seinem Tode den Präfekten: „der Gott der Christen ist durch keinen Ort begränzt, sondern weil er unsichtbar ist, erfüllt er Himmel und Erde und wird überall von den Gläubigen angebetet und gepriesen" [3]). Er bezeugt sonach, daß die Christen seiner Zeit, um's Jahr 160 n. Chr., von der heidnischen und jüdischen Beschränktheit, als ob Gott nur da oder dort verehrt werden dürfe, frei und der Worte ihres Herrn eingedenk waren, daß weder in Jerusalem noch auf Garizim allein das Gebet dem Höchsten gefalle. Uebereinstimmend damit sagt Chrysostomus um's Jahr 400 n. Chr.: „nicht um den Ort des Gebetes, sondern um die rechte Art desselben mußt du als Christ besorgt sein" [4]). Im Geiste also und nicht im Raume suchten und erkannten sie die wahre Stätte ihres Gebetes. Dabei übersahen sie aber doch nicht, daß nicht jede Lokalität auf gleiche Weise für den Beter geeignet sei; darum wählten sie hiefür vor Allem das Gotteshaus, „das Haus unserer Taube," wie Tertullian sagt [5]), aber auch die einsame Kammer, die der Meister ihnen empfohlen hatte. „Die Ruhe an diesem (irgend welchem) Orte spricht dich an, sagt Augustin, und du glaubst, daß Gott daselbst dich erhöre" [6]).

Wie sehr die alten Christen die geistige und wahre Anbetung Gottes vom bloßen Lippendienste zu unterscheiden verstanden, zeigt sehr schön eine Stelle in den Stromaten des alexandrinischen Clemens um's Jahr 190: „Das Gebet, sagt er, ist Umgang mit Gott, daher, wenn wir auch die Lippen nicht öffnen, reden wir doch

---

1) Vgl. darüber die Abhandlung von A. Neander in s. Denkwürdigk. &c. &c. Bd. II. S. 168 ff.

2) Tertull. de oratione c. 24.

3) Acta S. Justini c. 2. bei Ruinart, T. I. p. 130 ed. Aug. Vind.

4) Chrysost. homil. VIII, 1. in I. Timoth. ed. BB. T. XI. p. 590.

5) Tertull. adv. Valentinianos c. 3.

6) Augustin. enarrat. II. §. 8. in Psalm. 33. ed. BB. a. 1700. T. IV. p. 164.

im Herzen, und solche innere Unterredung hört Gott" [1]). Und Augustin sagt: „was thut deine Zunge, wenn nicht auch dein Inneres (conscientia) Gott lobt und preiset"? [2]) Und an einer andern Stelle: Clamor ad Dominum, qui fit ab orantibus, si sonitu corporalis vocis fiat, non intento in Deum corde, quis dubitet, inaniter fieri [3]). Ferner: Dei aures non ad os, sed ad cor, non ad linguam, sed ad vitam laudatoris patent [4]). Endlich: Multi clauso ore exaudiuntur, et multi in magnis clamoribus non exaudiuntur [5]). Den Unterschied von Juden und Christen in diesem Punkte spricht Hugo Grotius in den Worten aus: Judaei nullas preces valere censebant, nisi voces saltem intra labia exprimerentur. Christiani etiam *solo animo* conceptas preces non spernunt [6]). Im schroffsten Gegensatze zu den lautbetenden Juden standen die Quietisten des siebzehnten Jahrhunderts, die das laute Gebet durchaus für verwerflich erachteten und nur dem stillen Gebete, ohne Worte, einen Werth beilegten. Zwischen beiden Extremen der Juden und Quietisten hielten schon die Gläubigen der Urkirche die richtige Mitte ein, und stets eingedenk der Worte Pauli, daß das Reich Gottes nicht in Worten, sondern in Kraft bestehe (I. Cor. 4, 20), hielten sie sich von der heidnischen und jüdischen *βαττολογία* und *πολυλογία* ferne (Matth. 6, 7). Daher sind auch alle aus dem Alterthume uns erhaltenen Gebete ausgezeichnet durch ihre körnige Kürze, namentlich die der Lateiner, während die der griechischen Kirche merklich wortreicher sind, z. B. in der Liturgie des hl. Basilius. Nur Chrysostomus nähert sich hierin dem guten Geschmacke der Lateiner.

Ueber den Werth, den die alten Christen dem rechten Gebete, der Anbetung Gottes im Geiste und der Wahrheit, zuschreiben, finden wir bei Tertullian eine vortreffliche Stelle. „Das alte Gebet (im A. T.) sagt er, schützte gegen Feuer, wilde Thiere und Hunger, und doch hatte es von Christus noch nicht seine Regel erhalten. Wie viel umfassender wirkt das Gebet der Christen? Es stellt zwar nicht den Engel des Thaues mitten unter die Flammen (Daniel 3, 92;

1) Clem. Alex. Strom. lib. VII. p. 854 ed. Pott.
2) Augustin. enarrat. in Ps. 34. §. 13. ed. BB. T. IV. p. 188.
3) Augustin. Sermo 28 in Ps. 118. p. 1014 ed. BB. T. IV.
4) Idem in Psalm. 146, 3. p. 1222 l. c.
5) Idem in Psalm. 119, 9. p. 1027 l. c.
6) Hugo Grotius, Adnotat. ad Rom. 8, 26.

nach dem Hebr. 3, 25), verstopft nicht die Rachen der Löwen (Dan. 6, 22 f.), bringt nicht den Hungrigen eine ländliche Mahlzeit (IV. Könige 4, 43), nimmt auch nicht hinweg das Gefühl der Schmerzen; aber es unterrichtet die Leidenden und Duldenden in der Geduld ... Ehemals hat das Gebet auch Andern Unglück gebracht, Heere geschlagen, den Regen verhindert. Jetzt aber wendet das Gebet der Gerechtigkeit allen Zorn Gottes ab, beschützt die Feinde und fleht für die Verfolger .... Nur das Gebet besiegt Gott, aber Christus weiß nichts davon, daß es auch Uebles bewirken solle; er verlieh ihm (dem Gebete) nur wohlthätige Kraft. Darum kennt es keine andere Wirkung, als Seelen von der Todesreise zurückzurufen, Schwache zu stärken, Kranke zu heilen, Besessene zu befreien, Gefängnisse zu öffnen, die Fesseln der Unschuldigen zu lösen. Es tilget die Sünden, verscheucht die Versuchungen, tröstet die Kleinmüthigen, erfreut die Hochherzigen, geleitet die Reisenden, besänftigt die Fluthen, verwirrt die Räuber, nährt die Armen, regiert die Reichen, richtet die Gefallenen auf, hält die Stehenden aufrecht. Es ist eine Mauer des Glaubens, unsere Waffe und unser Pfeil den lauernden Feinden gegenüber" [1]).

Weiterhin anerkannten die alten Christen wie keinen wahren Glauben ohne die Werke [2]), so kein wahres Gebet ohne heiligen Wandel. Origenes sagt hierüber: „Das ganze Leben der Christen soll ein zusammenhängendes großes Gebet sein (*μία συναπτομένη μεγάλη εὐχή*) und das gewöhnlich sogenannte Gebet nur ein Theil dieses großen Gebetes" [3]). Aehnlich äußert sich Basilius d. Gr.: „ohne Unterlaß mußt du beten, nicht in Worten, sondern indem du dich durch deinen ganzen Lebenswandel mit Gott verbindest, so daß dein ganzes Leben ein zusammenhängendes Gebet sei" [4]). In dieser Bedeutung verstanden es alle Väter, wenn sie ein beständiges Gebet verlangten. So z. B. Augustin, indem er den Einwurf, es sei nicht möglich, alle Zeit Gott zu loben, also löst: „ich gebe dir ein Mittel an, wie du alle Zeit Gott loben kannst, wenn du nur willst: was

1) Tertull. de orat. c. 24.

2) Vgl. die merkwürdige Stelle bei Clem. Rom. epist. I. ad Corinth. c. 32—35 in meiner Ausg. der apostol. Väter, p. 94 sqq.

3) Orig. de orat. c. 12. ed. BB. T. I. p. 216.

4) Basil. M. homil. in martyrem Julittam. §. 4. Opp. ed. BB. T. II. p. 36.

du thust, thue recht, und du hast Gott gelobt" [1]). Und an einer andern Stelle: „der Ton der Stimme (beim Gebet) mag für einige Zeit aufhören, aber die Stimme des Innern muß bleibend sein" [2]). Ebenso: Est alia interior sine intermissione oratio, quae est desiderium. Quidquid aliud agas, si desideras illud sabbatum, non intermittis orare [3]). Das beständige Gebet schloß darum die Arbeitsamkeit und Thätigkeit nicht aus, und alle Rechtgläubigen verabscheuten die Schwärmerei der Euchiten oder Massalianer (מְצַלִּין vom chaldäischen צְלָא = beten, s. Esra 6, 10), welche das Arbeiten verwarfen und einzig und ausschließlich dem Gebete leben wollten. Auf der andern Seite erhoben sich die Väter der alten Kirche aber auch gegen Solche, die den Werth des Gebetes mißkannten, oder es wohl als ein Zeichen der Schwäche erachteten. Sie bekämpft schon Clemens von Alexandrien im 7ten Buch seiner Stromata (p. 854 ed. Pott.), wo er schreibt: „Da erinnere ich mich einiger Irrlehrer, welche behaupten, man dürfe nicht beten, nämlich der Anhänger des Prodikus [4]). Sie dürfen sich ihrer gottlosen Lehre nicht rühmen, als ob sie neu sei, sollen vielmehr wissen, daß sie dieselbe von den cyrenäischen Philosophen entlehnt haben" [5]). Sehr schön drückt Ambrosius die Nothwendigkeit des Gebetes also aus: „Das Gebet ist die Nahrung der Seele, der Sitz des Lasters wird dadurch zu einem Heiligthum der Tugend umgewandelt" [6]), und Augustin: „das Gebet verklärt und reinigt unser Herz und macht es empfänglicher, die göttlichen Gaben, die durch den Geist uns mitgetheilt werden, in sich aufzunehmen. Gott ist zwar immer bemüht, sein geistiges Licht uns mitzutheilen, aber wir sind nicht immer fähig, es zu empfangen ... Im Gebete nun richtet sich das Herz zu dem hin, welcher immer bereit ist zu geben, wenn wir nur annehmen, was er gibt, und durch die Richtung

---

1) Augustin. enarr. in Ps. 34, 18. p. 183. ed. BB. T. IV.

2) Idem in Psalm. 102, 2. p. 834 l. c.

3) Idem in Psalm. 37, 14. p. 225. l. c.

4) Er war ein Schüler des Gnostikers Karpokrates und Stifter der verrufenen Adamitensekte.

5) Gemeint sind die Schüler des berühmten Aristipp von Cyrene in Libyen.

6) Ambros. in Evangel. Lucae l. VII. n. 142. ed. Migne, Cursus Patrol. T. XV. p. 1737.

des Gebetes. auf Gott wird unser inneres Auge gereinigt, so daß das einfach gewordene Herz das einfache Licht fassen kann"[1]).

Uebrigens kann das Beten ohne Unterlaß in gewissem Sinne fast buchstäblich von den frommen Gläubigen der Urkirche ausgesagt werden, denn alle Situationen und Akte des Lebens waren durch Gebet geweiht und geheiligt. So sagt Clemens von Alexandrien: „Das ganze Leben des Gnostikers (d. h. des vollkommenen Christen) ist wie ein beständiger Festtag: Lesung aus der heiligen Schrift vor dem Essen, Psalmen und Hymnen während des Essens und vor dem Schlafengehen, auch Nachts wieder Gebet. Durch beständige Erinnerung an Gott ist er stets dem Chore der Heiligen geeinigt... An jedem Platze wird er beten, aber nicht offen vor dem Volke, auch während er wandelt, während er redet, ruhet oder liest, betet er"[2]). Und an einer andern Stelle sagt Clemens (l. c. p. 854) vom Gnostiker: παρὰ ὅλον εὔχεται τὸν βίον. — Nicht blos galt der für einen Frevler, der einen ganzen Tag ohne Gebet verstreichen ließ[3]), sondern jede Stunde wurde, wie Cyprian bezeugt, mit Gebet angefangen. **Hora nulla, sagt er, a Christianis excipitur, quominus frequenter et semper Deus debeat adorari**[4]). Insbesondere wurde der Beginn des Tages durch ein Morgengebet eingeweiht. „Früh Morgens müssen wir beten, sagt Cyprian, damit durch unser Morgengebet die Auferstehung des Herrn (die auch Morgens geschah) gepriesen werde"[5]). Und Basilius d. Gr. schreibt: „was ist seliger, als gleich mit Anbruch des Tages zum Gebete sich hinzuwenden, mit Dank und Lob den Schöpfer zu preisen, sodann, wenn das Sonnenlicht ganz durchbricht, zur Arbeit überzugehen?"[6]) Aehnlich äußert sich Ambrosius: „weißt du nicht o Mensch, daß du die Erstlinge deines Herzens und deiner Sprache täglich Gott schuldig bist?"[7]) — Waren mehrere Christen in einem Hause, so verrichteten sie diese Morgenandacht gemeinsam, und befand sich unter ihnen kein Kleriker, so sprach

1) **Augustin. de sermone in monte, l. II. §. 14. ed. BB. T. III. P. II. p. 147.**

2) **Clem. Alex. Strom. lib. VII. p. 860 sq. ed. Pott.**

3) **Tertull. de oratione c. 10.**

4) **Cyprian. de orat. dominica p. 215 ed. BB. Paris. 1726. ed. Krabinger c. 27.**

5) **Cyprian, l. c. c. 26.**

6) **Basil. M. epist. II. ad Gregor. §. 2. ed. BB. T. III. p. 72.**

7) **Ambros. in Psalm. 118. §. 19.**

der Hausvater das Gebet laut vor; die Uebrigen wiederholten es in der Stille. In den apostolischen Constitutionen (lib. II, 59), die aus dem dritten und vierten Jahrhundert stammen, erscheint der Psalm 62 als gemeinsames Morgengebet; ein anderes liturgisches Morgengebet geben uns c. 37 und 38 des achten Buchs derselben Constitutionen; zwei sehr schöne poetische Morgengebete hinterließ uns Prudentius Clemens, der größte unter den lateinischen Kirchenliederdichtern († 415 n. Chr.). Vier Strophen des ersten, hymnus ad gallicantum, nämlich die Strophen 1, 2, 21 und 25, hat das Brevier im Hymnus der Laudes feriae tertiae zusammengestellt. Von dem zweiten Morgenhymnus des Prudentius gibt uns das Brevier in den Laudes der feria IVta die zwei ersten Strophen unverändert, und knüpft daran mit Modifikationen die Verse 48, 49, 52, 57, 59, 60, 67 und 68 des Prudentius. Aus dem gleichen Hymnus desselben ist auch der Brevierhymnus der Laudes feriae Vtae zusammengesetzt, und zwar sind hier die Verse 93, 94, 96—108 incl. in ein Ganzes zusammengefügt, und ihnen die Worte Lux ecce surgit aurea als Eingang vorangestellt. Wir haben sonach in unserem Brevier noch Fragmente altchristlicher Morgenlieder. — Und nicht blos der Anbruch des Tages wurde mit Gebet geheiliget, auch während der Nacht standen die alten Gläubigen auf, Gott zu loben. So sagt Tertullian im Apologet. c. 39: „die Christen sättigen sich bei den Agapen (die Anfangs Abends waren) in der Weise, daß sie nie vergessen, etiam per noctem adorandum Deum sibi esse"; und an anderer Stelle: etiam per noctem exurgis oratum [1]). Das Gleiche bezeugt Cyprian: nec noctibus ab oratione cessemus [2]). Ebenso Clemens von Alexandrien: πολλάκις καὶ τῆς νυκτὸς ἀνεγερτέον τῆς κοίτης καὶ τὸν θεὸν εὐλογητέον [3]). Was also später nur mehr in Klöstern im Gebrauch blieb, während der Nacht zum Gebete aufzustehen, das war in der Urkirche auch bei den Laien üblich.

Wie der Anfang, so war auch das Ende des Tages durch Gebet geheiligt. Recedente item sole, sagt Cyprian a. a. O., ac die cessante necessario rursus orandum est. Dies Gebet enthielt die Bitte, Gott möge die Petenten einen neuen Tag erleben lassen, ut super nos lux denuo veniat. Daß namentlich der

1) Tertull. ad uxorem lib. II, c. 5.
2) Cyprian. de orat. dom. p. 215 ed. BB.
3) Clem. Alex. Paedag. II, 9. p. 218 ed. Pott.

Psalm 140 als Abendgebet diente, ersehen wir aus den apostolischen Constitutionen lib. II. c. 59.

Mit Gebet wurde die Arbeit begonnen und unter Gebet fortgeführt oder, wie Basilius sagt, durch Gottes Lob wie mit Salz gewürzt [1]). Ebenso machte das Gebet den Eingang zu jeder Mahlzeit, nicht blos zu den Agapen, in Betreff deren Tertullian schreibt: non prius discumbitur, quam oratio ad Deum praegustetur [2]). Ehe die alten Christen speisten, ehe sie badeten, beteten sie, „denn die Erquickung und Nahrung des Geistes, sagt Tertullian (de orat. c. 20 alias 25), muß der Erquickung und Nahrung des Leibes, das Himmlische dem Irdischen vorangehen." Auch wenn ein Gastfreund Abschied nahm, wurde er mit Gebet entlassen, gleichwie er bei seiner Ankunft das Haus mit einem Gebetsspruch begrüßt hatte [3]).

Von den Juden herüber hatten viele Christen die Sitte gebracht, außer am Abend und Morgen auch zur dritten, sechsten und neunten Stunde des Tages zu beten, und sie legten dieser Uebung eine geheime tiefere Bedeutung, eine Beziehung auf die heilige Dreieinigkeit unter. Zur dritten Stunde betete man, weil da der heilige Geist am Pfingstfeste über die Jünger ausgegossen wurde, zur sechsten, weil da Petrus die Vision über die reinen und unreinen Speisen hatte, zur neunten, weil Christus um diese Zeit gestorben und nachmals um diese Stunde Petrus und Johannes, zum Tempel gehend, den Lahmen geheilt hatten [4]).

Diese drei Gebetsstunden verbunden mit mane und vespere begegnen uns auch in den apostolischen Constitutionen lib. II. 59, im achten Buch aber c. 34 wird noch die Gebetszeit ad gallorum cantum (= Laudes) beigefügt, so daß hier schon 6 horae erscheinen. Die Complet, als siebente Gebetsstunde, soll, wie Cassian angibt, zuerst in den Klöstern Mesopotamien's und Palästina's aufgekommen sein [5]). So bildeten sich die kanonischen Tagzeiten aus, wobei wir nicht übersehen dürfen, daß auch die Laien an den betreffenden

1) Basil. M. epist. II. ad Gregor., l. c.

2) Tertull. apologet. c. 39.

3) Tertull. de oratione c. 21 (alias 26).

4) Tertull. de orat. c. 20 (alias 25). Clem. Alex. Strom. lib. VII. p. 854 ed. Pott. Cyprian., de orat. domin. c. 25 ed. Krabinger.

5) Cassian. de coenob. instit. lib. III, 2—4. ed. Migne, Curs. Patrol. T. 49. p. 112 sqq.

Stunden sich zum gemeinsamen Gebete in der Kirche einfinden mußten. Die apostolischen Constitutionen (lib. II. c. 59) schärfen dieß auf's Strengste ein, und es dauerte diese Sitte, wenigstens theilweise und rücksichtlich der **horae diurnae** bis tief in's Mittelalter hinein. Aber unerachtet der großen Zahl dieser obligaten Gebetsstunden, meint Cyprian, habe der Christ hinreichend Grund und Veranlassung, noch mehr und weiter zu beten: **sed nobis, fratres dilectissimi, praeter horas antiquitus observatas orandi nunc et spatia et sacramenta creverunt** [1]).

Fragt es sich um die Arten und Formulare des Gebets in den Urzeiten der Kirche, so werden in der Bibel die *δεήσεις, προσευχαί, ἐντεύξεις* und *εὐχαριστίαι* als Arten des Gebets, die *ψαλμοί* aber und *ὕμνοι* und *ᾠδαὶ πνευματικαί* als die Arten des mit dem Gebet der Hauptsache nach zusammenfallenden religiösen Gesanges aufgeführt (I. Tim. 2, 1 und Ephes. 5, 19. Coloss. 3, 16). Den Unterschied der an ersterer Stelle genannten vier Gebetsarten anzugeben, möchte schwer sein, dagegen ist wohl ohne Zweifel, daß Paulus im Epheser- und Colosserbriefe unter den *ψαλμοῖς* die biblischen Psalmen, unter den *ὕμνοις* die übrigen biblischen Lieder (z. B. das **canticum Mosis**), unter *ᾠδαὶ πν.* endlich die außerbiblischen Lieder verstanden habe. Wir sehen sonach, daß sich der Sprachgebrauch nachmals beträchtlich änderte, indem wir jetzt die *ᾠδαὶ πν.* des Apostels mit dem Terminus **Hymni**, das aber, was Paulus *ὕμνος* nennt, als **cantica** bezeichnen. — Schon in dem Bisherigen ist angedeutet, daß die alten Christen bei ihren Gebeten sich sehr häufig der Psalmen bedienten.

Das Psalmbuch war das eigentliche Gebetbuch der Urkirche. Hiefür zeugen nicht nur die angeführten Stellen aus dem Epheser- und Colosserbrief, auch nicht blos die Benützung der Psalmen 62 und 140 als Morgen- und Abendgebet, sondern mindestens ebenso sehr auch die ganze Composition der kanonischen Tagzeiten, deren Entstehung in ihren Fundamenten bis auf die frühesten Jahrhunderte zurückreicht. Aber neben den Psalmen bedienten sich die alten Christen natürlich auch jenes Gebetsformulars, das der Herr selbst seinen Jünger gelehrt hatte (Matth. 6, 9 ff.). Auffallend ist allerdings, daß bei den Aposteln und ihren Schülern des Vater-Unsers sonst keine Erwähnung mehr geschieht. Aus der **disciplina arcani**

1) Cyprian., de orat. dom. p. 215 ed. BB. c. 26 ed. Krabinger.

läßt sich dieß wohl schwerlich erklären, da in den ersten Jahrhunderten das Vater-Unser gar nicht unter die Arcan-Gegenstände gehörte und die alten Väter bekanntlich förmliche, weitverbreitete Commentare darüber lieferten. Erst im 4. Jahrhundert wurde dieß Gebet als εὐχὴ τῶν πιστῶν (κατ' ἐξοχὴν) den Katechumenen vorenthalten. Aber die Thatsache, daß die Apostel und apostolischen Väter vom Vater-Unser nicht sprechen, berechtigt keineswegs zu der Folgerung, daß in jenen ersten Zeiten das Gebet des Herrn gar nicht in Gebrauch gewesen sei. Vor Allem ist ja nicht glaublich, daß die Apostel den Herrn dringend um ein Gebetsformular ersucht, nachmals aber desselben sich gar nicht mehr bedient haben sollen. Dazu kommt, daß schon zur Zeit Tertullian's, also gar bald nach der Periode der unmittelbaren Apostelschüler, das Vater-Unser immer als oratio legitima, ordinaria und quotidiana erscheint. Der so ungemein ausgedehnte Gebrauch des Vater-Unsers um's Jahr 200, die hohe Achtung, in der es stand, die vielen Lobsprüche, die ihm ertheilt wurden, die Commentare, die man jetzt darüber verfaßte, alles dieß läßt erschließen, daß es sicher auch früher von den Gläubigen nicht vergessen war. Ganz abenteuerlich aber ist die Hypothese, wodurch Möller und Augusti die Nichterwähnung des Vater-Unser's von Seite der Apostoliker erklären wollten. Das Vater-Unser, meinten sie, sei nicht ein eigentliches Gebet, sondern ein Index von Anfängen altjüdischer Gebetsformulare, so daß Jesus habe sagen wollen: jenes Gebet rathe ich euch, welches anhebt: „Vater-Unser", weiter jenes mit den Anfangsworten: „geheiliget werde dein Name" u. s. f. u. s. f. Weil nun die ersten Christen wußten, daß das Vater-Unser blos ein Register von Gebeten sei, hätten sie dasselbe natürlich auch nicht recitirt; erst später als man dies nicht mehr wußte, habe man statt der 7 oder 8 wirklichen Gebete dem Register die unverdiente Ehre gegeben [1]). — Abgesehen von der bodenlosen Willkührlichkeit dieser Annahme, die auch nicht einen Schein von einer Belegstelle für sich hat, übersah man dabei vollständig, daß jeder der 7 einzelnen kleinen Sätze einen in sich vollständig abgerundeten Hauptgedanken ausspricht und ein in sich geschlossenes Ganze bildet, was bei Zusammenstellung der Anfangsworte von 7 verschiedenen Gebeten gewiß nicht der Fall wäre. Schon Tertullian bewunderte die brevitas des Vater-Unser's

---

1) Augusti, Denkwürdigkeiten, Bd. V. S. 91 ff.

neben dem Reichthum des darin liegenden Sinnes[1]) und nennt darum das Vater-Unser das **breviarium totius evangelii.**

Manche Archäologen, und wir selbst haben früher geglaubt, die Anfänge der jetzt in der lateinischen Kirche dem **Pater noster** in der Messe vorangestellten Einleitung: **Praeceptis salutaribus moniti et divina institutione formati audemus dicere,** schon bei Cyprian (de orat. dom. c. 1) entdecken zu können. Allerdings kommen hier mit Beziehung auf das **Pater noster** die Worte vor: **salutaria monita et praecepta divina,** aber Cyprian will doch damit, wie der Contert zeigt, keineswegs eine liturgische Eingangsformel für das Gebet des Herrn andeuten. Etwas Solches könnte man bei ihm eher in c. 22 der genannten Schrift finden, wo er sagt: **Sacerdos ante orationem... parat fratrum mentes dicendo:** ***sursum corda.*** Es ist auch in der That gar wohl möglich, daß auch dem **Pater noster** beim liturgischen Gebrauch der alten Kirche dieser schöne Ruf vorangestellt wurde. Als Schlußformel fügten die Lateiner dem Vater-Unser blos das Wort Amen bei, die Griechen dagegen haben demselben, wenigstens so oft es beim Cult recitirt wurde, eine Doxologie angehängt. Zum erstenmal begegnet uns diese in den apostolischen Constitutionen (lib. VII. c. 24) in der Formel: *ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ βασιλεία εἰς τὰς αἰῶνας, ἀμήν.* Hat schon diese kurze Formel eine gewisse Aehnlichkeit mit der Doxologie im ersten Buche der Chronik, Kap. 29 V. 11[2]), so tritt diese Aehnlichkeit in der spätern erweiterten Formel noch klarer zu Tage[3]). Wahrscheinlich ist diese Doxologie zu Byzanz entstanden, und ging schon im 5. Jahrhundert, ja vielleicht schon im 4., auch in Bibelabschriften über, so daß Luther dieß Interpolament, es für „Christi eigen Wort" erachtend, als Matth. 6, 13 in seine Bibelübersetzung aufnahm und es so bei den Seinen in allgemeinen Gebrauch brachte. — Einige Beachtung verdient vielleicht auch, daß bei Tertullian die 7. Bitte

---

1) Tertull. de orat. c. 1: *quantum substringitur verbis, tantum diffunditur sensibus ... ut revera in oratione breviarium totius evangelii comprehendatur.* Und c. 9: *Compendiis paucorum verborum quot attinguntur edicta prophetarum, evangeliorum, apostolorum, sermones domini, parabolae, exempla, praecepta! quot simul expunguntur officia!*

2) Die Doxologie I. Chron. 29, 11 lautet: *σοὶ κύριε ἡ μεγαλωσύνη καὶ ἡ δύναμις καὶ τὸ καύχημα καὶ ἡ νίκη καὶ ἡ ἰσχύς.*

3) Diese erweiterte Formel lautet: *ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ βασιλεία καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τὰς αἰῶνας, ἀμήν.*

sed evehe nos a malo lautet: während sich bei Cyprian unser sed libera nos a malo findet; dagegen weicht letzterer in der 6. Bitte et ne patiaris induci nos in tentationem von unserer schon bei Tertullian accurat gegebenen Formel ab [1]).

Außer dem Vater-Unser ist auch noch ein zweites in der Kirche allübliches Gebet bereits in der Bibel gegeben, nämlich das Ave Maria. Dasselbe besteht aus zwei Haupttheilen, von denen der erste selbst wiederum aus zwei Stücken zusammengesetzt ist, und nur die prima primae hat dem Ganzen den Namen des „englischen Grußes" verschafft. Der erste Haupttheil enthält nämlich a) den Engelsgruß bei Luk. 1, 2 und b) den Gruß Elisabeths bei Luk. 1, 42: „Du bist gebenedeit unter den Weibern und gebenedeit ist die Frucht deines Leibes." Diese erste Hälfte ist wahrscheinlich bald nach der dritten allgemeinen Synode, zunächst in der griechischen Kirche als Antidotum gegen den Nestorianismus in Gebrauch gekommen. Viel später wurde es im Abendland aufgenommen und verbreitet, hauptsächlich durch Petrus Damiani im eilften Jahrhundert, der bereits eine Art Rosenkranz einführte; aber noch im 12. und 13. Jahrhundert war das Ave Maria noch so wenig allgemein üblich, daß damals wiederholt der französische Episcopat die Empfehlung desselben für nöthig erachtete. So verordnete Bischof Odo von Paris im J. 1198: „die Priester müssen das Volk beständig ermahnen ad dicendam orationem dominicam et Credo in Deum et salutationem beatae virginis [2]). Die Synode von Bezieres i. J. 1246 bestimmte c. 7, es müsse den Kindern die Begrüßung Mariä, das Vater-Unser und Credo gelehrt werden [3]); und daß gleichzeitig auch in England das Gleiche verlangt wurde, zeigt das Oxforder Statut vom Jahre 1287 [4]). — Der zweite Haupttheil des Ave Maria endlich, die invocatio („hl. Maria, Mutter Gottes, bitt für uns" u. s. f.) erscheint uns zuerst im 16. Jahrhundert in einigen Brevieren der Franziskaner; aber die Straßburger Synode v. J. 1549 kannte oder anerkannte diesen Zusatz noch nicht. Sie gibt Formulare für das Symbolum, Pater noster und Ave, und schließt dabei letzteres also: et benedictus fructus

1) Tertull. de orat. c. 8. Cyprian. de orat. dom. c. 4 ed. Krabinger.

2) Harduin, Collect. Concil. T. VI. P. II. p. 1942.

3) Harduin, l. c. T. VII. p. 409. vgl. meine Conciliengesch. Bd. V. S. 1017.

4) Harduin, l. c. p. 1128 sq.

ventris tui Jesus Christus, Amen [1]). Wenige Jahre später gab die Synode von Narbonne i. J. 1551 eine Vorschrift über das Ave Maria, und hat dabei schon die Invocatio, aber ohne die allerletzten Worte: nunc et in hora mortis nostrae. Ihr Ave schließt: ora pro nobis peccatoribus, Amen [2]). Ganz ebenso lautet das Formular, welches die Augsburger Synode vom Jahre 1567 aufstellte [3]), und erst durch den Katechismus von Petrus Canisius scheint das vollständige Ave Maria überall eingeführt worden zu sein, wie es denn auch gleichzeitig durch Pius V. gesetzlich vorgeschrieben wurde [4]).

Als Gebetsformulare empfahlen sich weiterhin schon den Christen der Urkirche die biblischen Termini Halleluja und Hosianna sammt dem bereits erwähnten Amen. Das Halleluja begegnet uns schon in Psalm 117, 1. und 145, 1. und stammt vom hebräischen Zeitwort הָלַל = leuchten, im Pihel הִלֵּל leuchten lassen, d. h. rühmen, preisen; der Imperativ הַלְלוּ mit יָהּ d. i. יְהֹוָה verbunden, heißt sonach: preiset Jehova. Im N. T. findet sich das Halleluja als Jubelruf in der Offenbarung Johannis 19, 1 ff. Namentlich war der Hallelujagesang bei den alten Gläubigen in Jerusalem sehr üblich und ging von ihnen, wie Gregor d. Gr. sagt (epist. lib. II, 63), zur Zeit des Papstes Damasus (380 n. Chr.) auch in's Abendland über. Auch Ambrosius (Apolog. pro Davide), Augustin (in Ps. 106 u. 110) und Sozomenus (hist. eccl. VII, 15 u. 19) sind Zeugen des alten Hallelujagesanges.

Das Hosianna ist aus dem messianischen Triumphlied Ps. 118, 25 (hebr.) entnommen und besagt: „hilf doch“ (הוֹשִׁיעָה נָּא, Hiphil von יָשַׁע = weit sein, im Hiphil weit machen = helfen). Mit diesem Jubelrufe wurde Christus bekanntlich am Palmsonntage bei seinem Einzug in Jerusalem begrüßt (Matth. 21, 9). Die Formel Amen kommt schon sehr häufig in den 5 Büchern Mosis, dann in andern Schriften des A. B., und wohl an 50—100 Stellen des N. T. vor, theils als Substantiv אָמֵן = Wahrheit, theils adverbialisch = wahrlich. — Weiterhin dürfen wir auch das Kyrie eleison zu den biblischen Formeln rechnen, die schon ganz frühzeitig

1) Harzheim, Conc. Germaniae, T. VI. p. 443.
2) Harduin, l. c. T. X. p. 452.
3) Harzheim, l. c. T. VII. p. 161.
4) Lüft, Liturgik, Bd. II. S. 41. Binterim, Denkwürdigk. Bd. IV. 1. S. 386.

·n verwendet wurden. Ja schon das heid-
liebte diesen Erbarmungsruf, z. B.
XIII) den Turnus beten läßt:
in der alexandrinischen Ueber-
t uns das κύριε ἐλέησον, ita-
ἐλεέω = bemitleiden) sehr
..., z. B. Ps. 10, 5 u. 11. Ps. 6,
Matthäus 15, 22 und 17, 15. Daß
bei ihren Gebeten sich dieser Formel
den apostolischen Constitutionen lib. VIII, 6.
ist Silvester (um's J. 320) das κύριε ein-
r. aber das Christe eleison beigefügt und aus
Wechselgesang gemacht haben.

Jahrhunderten wie im öffentlichen Cult so auch im
überaus häufig benütztes Formular scheint bei den
...n als Gebet im eigentlichen Sinne gar nicht bekannt
zu sein, ich meine das Symbolum. Wo bei den Alten
die Rede ist, tritt der Charakter dieser Formel als Bekennt-
oder regula fidei so sehr und ausschließlich hervor, daß die
Recitirung als testimonium fidei die andere als actio devota gar
nicht neben sich aufkommen läßt. Vgl. Irenaeus, adv. haeres.
lib. I. c. 10, 1. lib. III. c. 4, 2. Tertull. de velandis virg.
c. 1. ad Praxeam c. 2. de praescript. haeret. c. 13. Cyprian.
ep. ad Magnum. ep. ad Januarium etc. Alle diese Stellen geben
das Symbolum nicht vollständig, sondern nur die Hauptpunkte
desselben als regula fidei, aber stets in einer Weise, daß von einem
Gebetsgebrauch dieser Formel gar keine Rede sein kann. Weiter-
hin erscheint uns das vollständige Symbolum (dem s. g. apostolischen
nahe verwandt) in den apostolischen Constitutionen (lib. VII. c. 41),
und zwar zum Zwecke, daß der Katechumene bei der Taufe mittelst
dieser Formel seinen Glauben beurkunde. Bei der Messe war damals
das Symbolum noch nicht eingeführt. Solches geschah auch nicht
alsbald nach dem Nicänum, und Pseudodionys Areopagita (um's Jahr
500) ist wohl der erste Schriftsteller, der die Recitirung des Sym-
bolums während der Messe auf sichere Weise bezeugt (de hierarchia
eccles. c. 3). War aber das Credo, sei es die sogenannte aposto-
lische oder die nicänische Formel, einmal im liturgischen Gebrauch, so
ging es von da auch in die Privatgebete über, und eine Reihe mittel-

alterlicher Synoden gebieten auch dem Laien neben dem Vater-Unser das Credo zu beten.

Endlich ist nicht zu übersehen, daß die alten Christen sich gewiß auch selbstgefertigter Gebetsformulare bedienten. Schon die Analogie der ᾠδαὶ πνευματικαὶ läßt solches vermuthen (s. oben S. 340). So gut man Gesänge gebrauchte, welche nicht aus der Bibel genommen, sondern von einzelnen Gläubigen verfaßt waren, ebenso gut wird man auch derartige εὐχαὶ angewandt haben. Diese Vermuthung bestätigt sich durch eine Stelle Tertullian's, wo es heißt: „nach der Agape wird jeder Einzelne aufgerufen, daß er aus der heiligen Schrift vel de proprio ingenio, so gut er es kann, Gott lobsinge"[1]. Hier ist der Ausdruck Deo canere sicher nicht exclusiv vom Gesang im engern Sinn zu verstehen, sondern von jeder, auch prosaischen, Lobpreisung Gottes. Weiterhin verordnete die Synode zu Hippo i. J. 393 in ihrem 21. Canon: „Fremder Gebetsformeln darf sich Niemand bedienen, ehe er sich darüber mit unterrichteten Brüdern berathen hat" (quicumque sibi preces aliunde describit, non eis utatur, nisi prius eas cum instructioribus fratribus contulerit)[2]. Es gab also damals nicht wenige von Privaten verfaßte Gebetsformulare, von denen da und dort wieder Abschriften genommen wurden, die aber doch mitunter als ungeeignet ausgeschieden werden mußten. Ganz das Gleiche verfügte kurz zuvor die Synode von Laodicea (um's J. 370) in Betreff der ἰδιωτικοὶ ψαλμοὶ (c. 59). Auch diese sollten (ohne Approbation) in der Kirche nicht gebraucht werden[3].

Auch über die äußerlichen Gebräuche beim Gebete der alten Christen geben uns die Kirchenväter manchfachen Aufschluß. Clemens von Alexandrien sagt: „beim Gebete erheben wir Hände und Haupt zum Himmel, und auch die Füße setzen wir beim Ende des Gebetes in Bewegung"[4], d. h. wir erheben uns am Ende des Gebets aus der knieenden Stellung, die wir während desselben einnahmen. Noch weitern Aufschluß hierüber gibt Tertullian, wenn er sagt: „dorthin, zum Himmel, schauend beten wir mit ausgespannten Händen und mit entblößtem Haupt", manibus expan-

1) Tertull. apolog. c. 39.

2) Vgl. meine Conciliengesch. Bd. II. S. 54 u. 62. Alle andern Autoren citiren die fragliche Stelle als c. 23 der dritten carthag. Synode v. J. 397; allein letztere hat hier nur die Beschlüsse von Hippo repetirt.

3) Harduin, T. I. p. 791 und Conciliengesch. Bd. I. S. 748.

4) Clem. Alex. Strom. lib. VII. p. 854 ed. Pott.

sis, capite nudo oramus [1]). Dabei mahnt Tertullian, daß man die Hände nicht zu hoch emporhebe, sondern in mäßiger und frommer Weise (temperate et probe). Auch das Antlitz dürfe nicht keck emporgehoben werden und der Ton müsse demüthig sein [2]). Nicht minder erklärt Origenes (de orat. c. 31) unter allen möglichen Körperhaltungen das Emporheben der Hände und Emporrichten der Augen für die empfehlenswertheste und angemessenste, weil sie ein Bild derjenigen Gemüthsbeschaffenheit sei, in welcher sich die Seele beim Gebet befinden solle. Uebrigens, fügt er bei, dürfe ein Kranker gar wohl auch sitzend oder liegend beten, und wenn man zu Schiffe sei oder durch Geschäfte 2c. gehindert sich nicht zurückziehen könne, so möge man beten, ohne daß man zu beten scheine. — Schon Barnabas und Justin erblickten in dem Ausstrecken der Arme des Moses (II. Mos. 17, 8 ff.) einen Typus des Kreuzes oder der Kreuzigung Christi [3]); ebenso Tertullian (adv. Jud. c. 10 und de orat. c. 11) und Minucius Felix. Letzterer sagt: crucis signum est, quum homo porrectis manibus Deum pura mente veneratur [4]). Gewöhnlich wusch man vor dem Gebete auch die Hände, um die nöthige innere Reinigkeit anzudeuten, und wandte sich während des Betens nach Osten, weil das Licht, das physische und geistige, von Osten kommt [5]). Der apostolischen Vorschrift gemäß beteten die Männer mit entblößtem Haupte, die Frauen aber verschleiert (I. Cor. 11, 4 ff.); aber schon Tertullian klagt, daß die Jungfrauen seiner Zeit und Heimath beim Gebete unverschleiert erscheinen, und zu ihrer Vertheidigung anführen, der Apostel Paulus habe nur den Frauen den Schleier anbefohlen, sie aber seien, weil nicht verheirathet, auch keine Frauen. Fast komisch erscheint uns der Ernst und Eifer und gelehrte Aufwand, womit Tertullian den Beweis liefert, daß in der Bibel unter γυνή und γυναῖκες das ganze weibliche Geschlecht verstanden werde [6]).

---

1) Tertull. Apolog. c. 30.

2) Tertull. de oratione c. 13.

3) Barnabae epist. c. 12 in meiner Ausg. der apostol. Väter, ed. IV. p. 30. Justin. Dialog. c. Tryph. n. 111.

4) Minuc. Felix, Octav. Januar. c. 29.

5) Tertull. de orat. c. 11 adv. Valent. c. 3. Clem. Alex. l. c. p. 856.

6) Tertull. de orat. c. 16 sq. und in dem ganzen Buche de virginibus velandis.

Als Aberglauben rügt Tertullian die Sitte Einzelner, beim Gebete das Oberkleid abzulegen. „So nähere man sich, sagt er, wohl den Idolen der Heiden, aber der Christengott erhöre auch den, der einen Mantel trage.“ Nicht minder tadelt er es, daß sich Einige nach beendigtem Gebete niedersetzen, weil Hermas im Pastor (prooem. libri II) von sich sage: „nachdem ich mein Gebet beendigt und mich niedergesetzt hatte“ [1]). Richtig bemerkt Tertullian hiezu, dieß sei nur historisch und nicht instar disciplinae referirt, und er hätte noch beifügen können, daß Hermas selbst an einem andern Orte sagt: genibus positis coepi orare Dominum (lib. I. V. 5. 1.). Er selbst hält das Sitzen beim Gebet, wie dieß bei den Orientalen gewöhnlich war, für ein Zeichen der Irreverenz [2]). Die Christen standen gewöhnlich beim Gebete: Quando stamus ad orationem, sagt Cyprian; aber sie knieten auch sehr häufig; ja nach Tertullian (l. c. c. 18) war dieß das Gewöhnliche, indem er es tadelt, daß Einige am Samstag nicht knien, während er selbst nur an Ostern und Pfingsten die Unterlassung des Kniens begründet erachtet. An Fasttagen aber, fügt er bei, und an Stationen (Halbfasten) darf kein Gebet ohne Kniebeugung und andere Verdemüthigung gefeiert werden. Non enim oramus tantum, sed et *deprecamur* et satisfacimus Deo domino nostro [3]). Daß man wie an Ostern auch an jedem Sonntag als dem kleinen Osterfest beim Gebete nicht kniete, sagt Tertullian de corona c. 3, und außerdem wurde es im 20. Canon des ersten allgemeinen Concils zu Nicäa ausdrücklich so verordnet [4]).

Uebrigens konnten die alten Christen um so weniger Anstand nehmen zu knien, als ja auch ihr Herr und Meister selbst am Oelberge beim Gebet kniete (Luk. 22, 41). Ebenso kniete der hl. Stephanus als er für seine Feinde betete (Apostelg. 7, 59), und Petrus als er die Tabitha erweckte (Apostelg. 9, 40). Auch Paulus und seine Begleiter knieten am Ufer (bei Tyrus) nieder und beteten (Apostelg. 21, 5). Das Kniebeugen erschien schon den ersten Christen ganz natürlich als ein Ausdruck der Demuth, als ein Zeichen, daß der Mensch von Gott abgefallen und der göttlichen Gnade und Barmherzigkeit bedürftig sei. Darum war den Pönitenten das Knien durch-

1) S. meine Ausg. der apostol. Väter, p. 345.
2) Tertull. de orat. c. 12.
3) Tertull. de orat. c. 18.
4) S. m. Conciliengesch. Bd. I. S. 414.

aus vorgeschrieben, und mitunter geradezu selbst die μετάνοια μικρὰ genannt. Bei außerordentlichen Verdemüthigungen kam auch die humi prostratio vor, und bekanntlich war eine ganze Klasse der Büßer hienach benannt.

In sehr enger Verbindung mit dem Gebete stand zu allen Zeiten das Kreuzeszeichen, und schon bei den ältesten Christen finden wir den ausgedehntesten Gebrauch von demselben. Sie bezeichneten nicht bloß sich selbst, Stirne, Augen, Mund, Brust, sondern auch ihre Kleider, Betten, Speisen, Trinkgefäße, Hausgeräthe und Wohnungen 2c. 2c. mit dem Kreuze, und machten immer das Kreuz, wenn sie ausgingen oder zurückkehrten, sich ankleideten, zu Tische setzten, zu Bette legten, sich wuschen oder badeten u. s. f. So sagt Tertullian: »ad omnem progressum atque promotum, ad omnem aditum et exitum, ad vestitum et calceatum, ad lavacra, ad mensas, ad lumina, ad cubilia, ad sedilia, quaecumque nos conversatio exercet, frontem crucis signaculo terimus [1]). Von alle dem stehe, sagt Tertullian im folgendem Kapitel, nichts in der Bibel, aber die Tradition sei die auctrix dafür, die consuetudo die confirmatrix, die fides observatrix. In einem andern Buche mahnt er seine Frau, im Falle seines Todes nicht wieder zu heirathen, namentlich keinen Heiden, denn es würde diesem nicht geheim bleiben cum lectulum, cum corpusculum tuum signas [2]). Es war also Sitte, beim Niederliegen und Aufstehen Bett und Leib mit dem Kreuze zu bezeichnen. — Auch Cyprian, Origenes, Laktantius und andere Väter und Kirchenschriftsteller des Alterthums sprechen wiederholt von dem Gebrauche des Kreuzzeichens. So sagt Ephräm der Syrer im vierten Jahrhundert: „Das lebendigmachende Kreuz sei an unseren Thüren, an unserer Stirne, an unseren Augen, an unserem Munde, an unserer Brust, an allen unseren Gliedern . . . Dieß Kreuz, ihr Christen, unterlasset nicht zu jeder Zeit und Stunde und an allen Orten mit euch herumzutragen. Ohne dasselbe wollen wir nichts unternehmen, sondern, sei es daß wir schlafen oder wachen, arbeiten oder ruhen, essen oder trinken, zu Lande reisen oder das Meer durchschiffen, stets wollen wir alle unsere Glieder mit diesem belebenden Kreuze schmücken" [3]).

---

1) Tertull. de corona c. 3.
2) Tertull. ad uxorem lib. II. c. 5.
3) Ephraem., Opp. graec. T. II. ed. Rom. p. 247 sq. bei Augusti

War bisher blos von der crux usualis die Rede, d. h. jenem Kreuzzeichen, das wir mit unserer Hand bilden, so müssen wir jetzt beifügen, daß auch das Kreuzbild, die crux exemplata, sei es gemalt oder plastisch, schon frühzeitig in Gebrauch war. So sagt Eusebius von Constantin d. Gr., er habe in dem vornehmsten Saale seines Palastes ein goldenes mit Edelsteinen besetztes Kreuz anbringen lassen [1]. Auch in Mitte der Hauptstadt errichtete er die Trophäe des Kreuzes, ließ auf den öffentlichen Plätzen derselben sein eigenes Bild aufstellen, einen Speer in Kreuzesform in der Hand haltend [2], und schmückte auch die Waffen seiner Soldaten mit dem Kreuzzeichen [3].

Daß weiterhin die Wände und Thüren der Häuser mit Kreuzen bemalt waren, sagt Chrysostomus (hom. 139 T. V. p. 879), ja in dem Wunsche, das Kreuz überall anzubringen, gingen Manche soweit, daß sie auch die Fußböden damit schmückten, was jedoch von der trullanischen Synode i. J. 692 c. 73 strenge verboten wurde, weil die dem Zeichen des Heils schuldige Ehrfurcht verletzt werde, wenn man mit den Füßen darauf trete [4]. Aus alten Kunstwerken und aus den Martyreracten geht hervor, daß die Christen auch ihre Kleider und die Gegenstände des Schmuckes mit dem Kreuzzeichen versahen, namentlich erzählt Gregor von Nyssa von seiner Schwester Macrina, daß von ihrem Halse ein Kreuz herabhing und daß sie einen eisernen Ring trug, in dessen Platte ein Kreuz eingegraben war. Von einer crux gemmata aber als kaiserlichem Schmucke spricht Prudentius Clemens [5].

Wie sich die crux exemplata weiterhin zum Crucifixe ausbildete, haben wir schon in einer besondern Abhandlung (S. 265 ff.) besprochen.

Auch die Mahlzeiten der alten Gläubigen blieben vom christlichen Geiste nicht unberührt. Sagte ja doch schon der Apostel:

Handb. der chr. Archäol. Bd. II. S. 142. Binterim, Denkw. Bd. IV, 1. S. 508 ff.

1) Euseb. vita Const. lib. III. c. 49.

2) Euseb. vita Const. lib. I, c. 40 u. histor. eccl. lib. IX. c. 9.

3) Euseb. vita Const. lib. IV. c. 21. Sozom. hist. eccl. lib. I. c. 8.

4) Vgl. meine Conciliengesch. Bd. III. S. 310.

5) Pellicia, de antiqua ecclesiae politia, T. III. P. II. Dissert. VI. p. 209. ed. Bassan. 1782. Baron. ad ann. 878, 46. u. 894, 8. Prud. Clem. contra Symmach. lib. I, 464 sqq.

„ihr möget essen oder trinken, so geschehe es zur Ehre Gottes“ (I. Cor. 10, 31). Eine schöne Schilderung der alten christlichen Mahlzeiten gibt Tertullian: „man setzt sich nicht früher zu Tische, als bis das Gebet verrichtet ist, man ißt so viel der Hunger verlangt, trinkt so viel der Keuschheit zuträglich ist, man sättigt sich so, daß man eingedenk bleibt, man müsse auch während der folgenden Nacht Gott verehren, und beim Sprechen weiß man, daß der Herr es höre. Nachdem man die Hände gewaschen und die Lichter angezündet hat, wird jeder aufgefordert, aus der hl. Schrift oder aus eigenem Kopfe, wie er es eben kann, Gott zu lobsingen (S. 346), und so prüft man, wie Jeder getrunken habe. Mit Gebet schließt man das Gastmahl wieder, und geht dann auseinander nicht zu händelsüchtigen Rotten, nicht zu den Schaaren der Herumläufer, nicht zu den Ausbrüchen der Frechheit, sondern zu gleicher Bescheidenheit und Zucht, als habe man nicht so fast eine Mahlzeit, als vielmehr eine Unterweisung eingenommen“ [1]). Tertullian spricht hier eigentlich von den Agapen, aber das Gesagte gilt um so mehr von der christlichen Mahlzeit überhaupt, als in der ältesten Kirche alle Hauptmahlzeiten Agapen waren und Tertullian selbst zwischen Agapen und anderen Mahlzeiten keinen Unterschied macht.

Während des Essens wurden Psalmen und Loblieder gesungen, wie Clemens von Alexandrien versichert [2]); und noch vollständiger schreibt Cyprian: „auch die Stunde des Gastmahls soll nicht ohne himmlische Gnade sein. Die nüchterne Mahlzeit soll von Psalmen ertönen, und hast du ein gutes Gedächtniß und eine gute Stimme, so übernimm das Sängeramt. Du wirst deine Freunde um so mehr bewirthen, wenn sie etwas Geistliches hören und religiöse Anmuth die Ohren ergötzt“ [3]).

Sehr häufig und emphatisch heben die alten Väter dem wüsten Leben der Heiden gegenüber die Mäßigkeit und Züchtigkeit hervor, die bei den christlichen Mahlzeiten herrschte. So sagt Minucius Felix: „wir haben nicht blos züchtige, sondern auch nüchterne Mahlzeiten, denn wir gestatten keine Schwelgerei und ziehen das Essen nicht durch unvermischten Wein (merum) in die Länge, sondern

1) Tertull. Apologet. c. 39.
2) Clem. Alex. Strom. lib. VII. p. 861 ed. Pott.
3) Cyprian. ad Donatum c. 14. ed. Krabinger.

mäßigen die Heiterkeit durch Ernst und keusche Reden" [1]). Sehr ausführlich verbreitet sich Clemens von Alexandrien über diesen Gegenstand und widmet ihm fast das ganze zweite Buch seines Entwurfes einer christlichen Moral. „Andere Menschen, sagt er, leben um zu essen, gleich den unvernünftigen Geschöpfen, denen der Bauch das Leben ist; unser Erzieher aber (Christus) gebietet uns, zu essen, um zu leben, denn die Speisung ist für uns kein Geschäft, und das Vergnügen nicht unser Ziel ... Das Leben besteht aus zwei Faktoren, aus der Gesundheit und den Kräften, und für diese sind leichte Speisen am zuträglichsten ... Viele Arten von Speisen sind zu verwerfen, weil sie verschiedenen Schaden verursachen, Unpäßlichkeit des Leibes, Aufstoßen des Magens zc." Die Kochkünste will Clemens ganz verwerfen und tadelt diejenigen, welche alle Welttheile aufbieten, um Leckerbissen und pikante Gewürze zu erhalten. „Ein solcher Mensch, sagt er, scheint mir nur Kinnbacken zu sein," und tadelt dann die Agapen, die manichfach zu solchen Schmausereien ausgeartet seien. In den leckeren Speisen sieht er den Untergang für Leib und Geist; schlechtgenährte Personen seien kräftiger, gesünder und verständiger als die andern, das könne man schon sehen, wenn man einen Landmann oder einen Philosophen mit einem reichen Manne vergleiche. Die Mahlzeit der Christen soll einfach und kurz sein, für Nachtwachen geeignet, und nicht mit verschiedenen Wohlgerüchen erfüllt. Dabei stellt er ächt orthodox, im Gegensatz zur physikalischen Ascese der häretischen Gnostiker den Satz auf, daß jede Speise an sich gleichgültig sei (ἀδιάφορος ἄρα ἡ φυσικὴ χρῆσις τῆς τροφῆς, p. 169), fügt aber auch (p. 173) ganz richtig bei: „wenn auch alles wegen der Menschen da ist, so ist doch nicht gut alles zu genießen und zu allen Zeiten". Auch tadelt er (p. 171 sq.) das hastige, gierige Essen; man solle das Vorgelegte mit Anstand nehmen, weder Hand, noch Sitz, noch Bart beschmutzen, die Schönheit des Antlitzes bewahren, während des Essens sich nicht unanständig gebährden, nur in bestimmten Intervallen die Hand nach neuer Speise ausstrecken, und nicht sprechen, so lange man Speisen im Munde habe, denn dieß mache die Stimme schlecht und unverständlich. Auch dürfe man nicht essen und trinken zugleich, denn dies sei ein Zeichen großer Unenthaltsamkeit. Speisen, welche den Geschlechtstrieb reizen, seien völlig zu meiden, dagegen Zwiebeln, Oliven, einige Gemüse, Milch, Käse, Obst

1) Minuc. Felix Octav. Jan. c. 31.

und was ohne Brühe gekocht wird, zu empfehlen. Sei Fleisch nöthig, so sei gebratenes dem in Sauce vorzuziehen [1]. Die geeignetsten Speisen seien diejenigen, die man sogleich genießen könne ohne Feuer, denen aber, die auf einen luxuriösen Tisch versessen sind, stehe ein Dämon vor, der Bauchdämon (κοιλιοδαίμων), der der schlimmste von allen sei. Weiterhin will Clemens den Christen den mäßigen Genuß des Weines gestatten, weil ja auch Paulus dem Timotheus eingeschärft habe, wegen seines Magens etwas Wein zu trinken. Der Wein wird aber hier nur als Arznei aufgefaßt. Zur Löschung des Durstes sei nicht Wein, sondern das Wasser bestimmt. Namentlich müßten alle junge Leute den Wein meiden, weil sonst Feuer ins Feuer gegossen und brennende Begierden erzeugt würden (p. 178). Wenn aber Clemens auch nicht viel Wasser will genossen wissen (p. 179), so hat er dafür mehr diätetische als ethische Gründe. Er meint, es sei überhaupt zu viel Flüssiges im Leibe, und das viele Ausspucken und Schneutzen sei ein Beleg hiefür. Abends aber, zur Essenszeit, solle der Christ etwas weniges Wein genießen, weil man sich nun nicht mehr so ernst beschäftige und weil die Abends eintretende Kälte eine Erwärmung durch Wein zweckmäßig erscheinen lasse. Aus demselben Grunde dürfe auch im Winter Wein getrunken werden, und mehr von alten als von jüngern Leuten, weil das Alter kälter ist und Greise weniger in Gefahr der Trunkenheit kommen (p. 179). Uebrigens solle Jedermann den Wein mit Wasser mischen und ihn nicht wie Wasser hineintrinken (p. 180). Mit starken Farben schildert dann Clemens das Laster der Trunkenheit, das übrigens, wie er andeutet (p. 182 und 186), unter den Christen seiner Zeit sehr selten war. Er tadelt sofort das Einführen von fremden Weinen und den Gebrauch verschiedener Weine bei einer Mahlzeit (p. 184 sq.). Beim Trinken, sagt er weiter, sei stets der Anstand zu bewahren, und zu meiden jede Verzerrung des Gesichts, jede Hastigkeit, jede Gierigkeit der Augen, die Besudelung des Kinns,

---

1) Aus dem hymnus 3 ante cibum von Prudentius Clemens erhellt, daß auch zu seiner Zeit (J. 400) sich noch sehr viele Christen aller Fleischspeisen enthielten. Er singt:

Sint fera gentibus indomitis
Prandia de nece quadrupedum,
Nos oleris coma, nos siliqua
Feta legumine multimodo
Paverit innocuis epulis.

die Benetzung des Kleides ꝛc. Auch solle man den Becher nicht so halten, daß er fast das ganze Gesicht verdeckt. Bei den Frauen tadelt Clemens die Gewohnheit, nur aus ganz engen Fläschchen zu trinken. Sie thaten dieß aus Eitelkeit, um die Lippen nicht weit öffnen zu dürfen. Aber sie müssen dann, sagt Clemens, den Hals enthüllen und die Kehle unanständig hervortreten lassen. Auf jeden Fall aber, denn er wolle ihnen die Fläschchen nicht verbieten, sei es geziert und eitel, ausschließlich nur aus solchen Gefäßen trinken zu wollen (p. 186 sq.). Noch einige weitere besondere Capitel (lib. II. c. 4 ff.) widmet Clemens dem Betragen des Christen beim Gastmahl. Die Gelage mit Musik und Tanz, Trommeln und Cymbeln erscheinen ihm als „Theater der Trunkenheit.“ Bei einem christlichen Gastmahle müsse alles das, was die Griechen κῶμος nannten, fehlen, nämlich Musik, Tanz, Gesang, Aufzüge u. dgl. Pfeifen und Flöten seien fern zu halten, überhaupt alles weichliche die Sitten entnervende Wesen. Dagegen solle der Christ während des Gastmahls dem gütigen Geber alles Guten Psalmen singen, denn würdige und ernste Melodien seien passend und verhindern die Trunkenheit. Späße, wie sie bei heidnischen Gastmählern gebräuchlich waren, will er von den christlichen ganz verbannt wissen. Da dürfe kein Spaßmacher von Profession geduldet werden und auch keiner der Gäste dürfe die Rolle eines solchen übernehmen, vielmehr solle man sich mit feiner und anmuthiger Unterredung unterhalten. Das Lachen soll in Schranken gehalten werden, ganz ferne aber muß jede Obscönität bleiben. Unanständiges darf weder gesprochen noch angehört werden, und von den Lastern soll man gar nicht reden. Auch darf bei den Gastmählern Keiner durch den Andern gekränkt oder verlacht werden (p. 200), denn aus Liebe kommt man ja zusammen und Zweck des Gastmahls ist Wohlwollen gegen die Geladenen und Erhöhung der Freundschaft. Junge Leute sollen an Gastmählern gar nicht theilnehmen, denn da sie noch nicht fest sind, kann Manches, was sie da hören und sehen, ihnen Nachtheil bringen, Begierden entzünden ꝛc. Verheirathete Frauen, wenn sie erscheinen müssen, sollen sich äußerlich mit Gewändern, innerlich mit Schamhaftigkeit decken, unverheirathete aber dürfen bei Gastmählern der Männer gar nicht erscheinen [1].

Von Gregor von Nazianz erfahren wir, daß man zu seiner

---

1) Clem. Alex. Paedag. lib. II. c. 1—7 incl. p. 182—201.

Zeit (J. 370), wenn man den Becher mit Wasser rc. erhob, das Kreuz darüber machte und den Namen Jesu aussprach [1]).

Die Theilnahme an den Gastmählern der Heiden war nicht erlaubt; schon das den Christen vor, unter und nach dem Essen obliegende Beten und Singen verhinderte dieselbe, und geradezu sündhaft wurde sie wegen des paganistisch-religiösen Charakters, den die meisten heidnischen Mahlzeiten trugen. Daher wurde dem Bischof Martialis von Spanien um's J. 250 „seine Theilnahme an den schändlichen und schmutzigen Gastmählern der Heiden" (gentilium turpia et lutulenta convivia) als großes Verbrechen angerechnet und mit Absetzung bestraft [2]). Von Tertullian aber erfahren wir, daß die Christen an den öffentlichen Gastmählern, die den Kaisern zu Ehren gegeben wurden, nicht theilnahmen, was man ihnen als politisches Vergehen ausdeutete. Tertullian bemerkt darum ironisch: „das ist also große Loyalität, wenn man in den Straßen umherfrißt, die ganze Stadt zu einem Zechhaus macht, schaarenweis zur Zuchtlosigkeit und den Lüsten hinrennt!" [3])

Im Laufe der Zeit ließ die Wohlanständigkeit auch bei den Gastmählern der Christen in manchen Punkten nach, namentlich scheinen es Hochzeitsschmausereien gewesen zu sein, bei denen die alte einfache und züchtige Sitte verletzt wurde. Deshalb verordnete die Synode von Laodicea um's Jahr 370: „wenn die Christen Hochzeiten anwohnen, sollen sie nicht springen und tanzen, sondern mit Züchtigkeit die Mahlzeit einnehmen, die höhern und niederen Cleriker aber dürfen bei Hochzeiten oder Gastmählern keine Schauspiele mit ansehen, sondern müssen sich entfernen, ehe die Schauspieler erscheinen" [4]). Es wurde nämlich damals tolerirt, daß man bei Hochzeiten der Christen heidnische Lustigmacher und Musikanten benützte. Das Anhören und Ansehen galt für weniger sündhaft, als wenn ein Christ selber derartige Dinge aufgeführt hätte. Später setzte man sich aber auch über letzteres vielfach hinweg, so daß die zweite allgemeine Synode zu Nicäa i. J. 787 den Laien einschärfen mußte, sich

1) Gregor. Naz. orat. 4, 84 ed. BB. T. I. p. 119.

2) Cyprian, ep. 68. Harduin, Collect. Concil. T. I. p. 151. Gams, Kirchengesch. v. Spanien, Bd. I. S. 239.

3) Tertull. Apolog. c. 35.

4) Concil. Laodic. c. 53 u. 54 s. m. Conciliengesch. Bd. I. S. 747.

bei Gastmählern aller mimischen Darstellungen und satanischen Gesänge zu enthalten [1]).

Zu den großartigsten und interessantesten Manifestationen des christlichen Geistes in der Urkirche gehören weiterhin seine Einflüsse auf Virginität und Ehestand. Heidnische Unsittlichkeit hatte der Virginität ihren höheren Glanz, der Ehe ihre Heiligkeit genommen, das Christenthum aber restituirte Jedem das Seine.

Mit Recht sagt Chrysostomus, daß die Virginität erst im Christenthum in ihrer Würde erkannt ward, und mit Recht ruft er aus: „ehe das Christenthum sich aufbaute, wo war damals die Jungfrauschaft" [2]). Der biblischen Empfehlung der Virginität (Matth. 19, 12. I. Cor. 7, 1. 34 f.) folgten Viele der ersten Gläubigen. So schreibt Justin um's Jahr 138: „unter den Christen sind viele männlichen und weiblichen Geschlechtes, aus allen Ständen, in einem Alter von 60—70 Jahren, die von Kindheit an jungfräulich geblieben sind, deren gar nicht zu gedenken, die von der Unlauterkeit sich bekehrt haben" [3]). Etwa 30 Jahre später sagt Athenagoras: „bei uns kann man Viele finden, sowohl Männer als Frauen, welche unverheirathet bleiben, in der Hoffnung, dadurch enger mit Gott verbunden zu werden" [4]). Und Minucius Felix versichert: „wir sind keusch in unseren Reden und unbefleckt an unserem Leibe. Sehr viele unter uns genießen einer immerwährenden Jungfräulichkeit in einem unverletzten Leibe, obgleich sie sich derselben nicht rühmen" [5]). Auch Cyprian und alle folgenden Väter sprechen von der sublimior gloria virginum, und die dem Worte des Apostels conforme Ueberzeugung (I. Cor. 7, 34), daß die Virginität eine höhere sittliche Virtuosität involvire, als der Ehestand, war so unbedingt und allgemein herrschend in der Urkirche, daß jede entgegenstehende Ansicht, z. B. von Jovinian, Helvidius und Vigilantius, als Häresie gebrandmarkt und von den größten Koryphäen der christlichen Wissenschaft, Hieronymus und Augustinus, bekämpft wurde. Dabei vergaß man aber nie, daß die körperliche Unversehrtheit allein den vollen Begriff der Virginität nicht constituire, daß vielmehr dazu vor Allem noch zwei

1) Vergl. m. Conciliengesch. Bd. III. S. 449.
2) Chrysost. sermo III. de poenit. u. homil. 15, 5 in II Cor. ed. BB. T. II. p. 298 u. T. X. p. 551.
3) Justini Apolog. I. n. 15.
4) Athenag. legat. n. 33.
5) Minuc. Felix, Octav. Jan. c. 31.

weitere Momente ganz nothwendig gehören: die Demuth und die innere Reinigkeit. Schon Clemens Romanus, der Schüler Petri und Pauli, schrieb um's Jahr 70 n. Chr. an die Corinther: „wer keusch ist im Fleische, der überhebe sich nicht, erkennend, daß ein Anderer ihm die Enthaltsamkeit verliehen hat"; und ganz ähnlich bemerkt Ignatius von Antiochien, der Schüler des Evangelisten Johannes, in seinem Briefe an Polykarp: „Kann Jemand in der Virginität verbleiben zur Ehre dessen, der der Herr des Leibes ist, so bleibe er auch in der Demuth. Wenn er prahlt, so ist er verloren, ebenso wenn er sich deßhalb über den Bischof überhebt [1]). Auch Minucius Felix spricht in der kaum angeführten Stelle von der Verbindung der Demuth mit der Virginität; die Synode von Gangra aber schreibt in ihrem Canon 10 um die Mitte des vierten Jahrhunderts: „wenn Jemand von denen, die um des Herrn willen unverheirathet bleiben, sich stolz über die Verheiratheten erhebt, der sei Anathema" [2]). Das Gleiche lehrte um dieselbe Zeit auch Cyrill von Jerusalem [3]).

Wie stark auch die innere Reinheit, die Freiheit von unreinen Begierden, Blicken, Worten u. dgl. accentuirt wurde, mag uns vor Allem Athenagoras zeigen, wenn er sagt: „die Virginität führt zu Gott hin, die unreinen Gedanken und Begierden aber führen wieder von Gott hinweg" [4]). An einer andern Stelle (c. 32) weist er die Vorwürfe der Heiden über die angeblichen Ausschweifungen der Christen mit den Worten zurück: „für uns ist schon τὸ ἰδεῖν ἡδέως eine μοιχεία". Und diesen Gedanken noch ergänzend sagt Minucius Felix: „nicht blos mit dem Gesicht sind wir schamhaft, sondern auch im Herzen" [5]). Aus vielen weitern Stellen, die uns hierüber zu Gebote stünden, wollen wir nur noch das schöne Epigramm Prospers von Aquitanien ausheben:

> Carnis virginitas intacto corpore habetur,
> Virginitas animae est intemerata fides;
> Qua sine corporei nil prodest cura pudoris,
> Sed mentis pietas auget utrumque bonum [6]).

---

1) Clem. Rom. ep. I. ad Corinth. c. 38 u. Ignat. ep. ad Polyc. c. 5 in meiner Ausg. der apostol. Väter p. 104 u. 240 ed. IVta.

2) S. m. Conciliengesch. Bd. I. S. 757.

3) Cyrill. Hieros. Catech. IV. c. 25.

4) Athenag. l. c. c. 33.

5) Minuc. Fel. l. c.

6) S. Prosp. Aquit. Epigr. 76 ed. Migne, Curs. Patrol. T. 51. p. 521.

Von dieser innern Reinheit waren die Gläubigen überzeugt, daß sie nicht verloren gehe, wenn auch rohe Gewaltthat in den Zeiten der Verfolgungen mancher Christin die leibliche Reinheit durch Nothzucht entriß. Derselbe Prosper sagt darüber: „Wenn die Heiligkeit der Seele bleibt, so geht die Heiligkeit des Leibes nicht verloren, auch wenn derselbe geschändet wird, während bei Verletzung der Reinheit der Seele auch die Heiligkeit des Leibes entschwindet, selbst wenn er unversehrt bleibt"; und drückt dann diesen Gedanken in folgenden schönen Versen aus:

> Mens illaesa nihil violato corpore perdit,
> Invitam carnis vulnera non maculant.
> Nec crimen facti recipit non mixta voluntas;
> Velle magis facinus, quam tolerare nocet.
> Sic autem ad cordis penetralia cuncta recurrunt,
> Ut plerumque animus sit sine carne reus.
> Dum, quod ab intacto semotus est corpore, solus
> Concipit, et tectis motibus intus agit [1]).

Als der Consular Paschasius unter Kaiser Diocletian die hl. Jungfrau Lucia aus Syrakus in Sicilien in ein Bordell zu schleppen befahl, antwortete sie: nunquam coinquinatur corpus, nisi de consensu mentis ... si me invitam violari feceris, castitas mihi duplicabitur ad coronam [2]).

War zwischen Tod oder Entehrung zu wählen, so entschieden sich die christlichen Jungfrauen und Frauen mit Freude und Entschlossenheit für den erstern. Sie wollten lieber das Leben als die Virginität verlieren, lieber ad leones quam ad lenones verurtheilt werden [3]). Diese Ueberzeugung durchherrscht auch den 14ten Hymnus *περὶ στεφανῶν* des Prudentius Clemens auf die hl. Agnes. Ganz besonders häufig geschah es unter Maximin (Cäsar und Nachfolger Diocletians), daß christliche Frauen und Jungfrauen hingerichtet oder gefoltert wurden, weil sie den wilden Lüsten des Kaisers und seiner Beamten und Generäle nicht dienen wollten. Eusebius erzählt von

---

1) L. c. epigr. 51. p. 518 sq.

2) Ado Vienn. Martyrolog. ad Idus Decbr. hinter dem Martyr. Rom. ed. Rosweyd. p. 198.

3) Tertull. Apolog. c. 50.

nicht weniger als 600 Christinnen, die hiedurch großen Ruhm erworben hätten, und stellt an ihre Spitze eine vornehme und hochgebildete Alexandrinerin, welche Maxentius selbst wiederholt mit seinen rohen Anträgen verfolgte und schließlich ihres großen Vermögens beraubte [1]).

Eine ganz andere Frage ist es, ob man der Entehrung durch Selbstmord entgehen dürfe, und während die späteren Väter und Moralisten entschieden verneinend darauf antworten, haben in der ältesten Zeit nicht Wenige einen Selbstmord unter solchen Umständen nicht nur für erlaubt, sondern geradezu für lobenswerth erklärt. So preist Eusebius (a. a. O.) eine römische Matrone, welche unter dem Usurpator Maxentius (Anfang des 4. Jahrh.) zur Entehrung bestimmt, sich schnell ein Schwert durch die Brust stieß und leblos zusammenstürzte. Von andern ähnlichen Fällen spricht Nicephorus Callisti, und erzählt namentlich von zwei vornehmen antiochenischen Mädchen, welche nach dem Rathe ihrer Mütter sich in's Wasser stürzten, um der Schändung zu entgehen. Er fügt bei, dieß habe solchen Beifall gefunden, daß noch viele andere antiochenische Jungfrauen in's Meer gesprungen seien, um die Keuschheit zu retten [2]).

In Verbindung hiemit berichtet Nicephorus den ganz eigenthümlichen Fall mit der christlichen Jungfrau Euphrasia von Nikomedien. Sie befragte den Bischof Anthimus von Nikomedien, was sie thun solle, wenn sie nur zwischen Tod oder Götzendienst wählen könne. Er rieth ihr in diesem Falle zum Tode, und sie führte nun ihren conformen Entschluß in folgender Weise aus. Der Jüngling, dem sie überlassen wurde, war mit ihr bereits in der Kammer eingeschlossen. Da erklärte sie, daß sie im Besitze eines Zaubermittels sei, das den Menschen unverwundbar mache, und daß sie ihm dieß mittheilen wolle, wenn er sie unberührt lasse. Sie knetete nun alsbald Wachs und Oel zusammen, bestrich sich damit den Hals, und lud den Jüngling ein, mit seinem Schwerte ihr kräftig auf den Hals zu schlagen, er werde sehen, daß sie unverletzbar sei. Die Probe wurde gemacht, und sie verlor dabei, wie sie wünschte, das Leben [3]). Da man diese List lobte, so ist nicht zu wundern, daß man auch andere Unwahrheiten, Verstellungen, Verkleidungen u. dgl. billigte, wenn sie nur

1) Euseb. hist. eccl. lib. VIII. c. 14.
2) Niceph. Callisti, hist. eccl. lib. VII. c. 12.
3) Niceph. Call. l. c. c. 13.

vor Entehrung sicherten. So erzählt Nicephorus (a. a. O.) von einer christlichen Jungfrau, welche sich eine schändliche Krankheit andichtete, um verschont zu werden.

Zur wahren Virginität verlangten die Alten weiterhin, daß auch aller böse Schein gemieden werde. Tertullian sagt in dieser Beziehung: „für die Keuschheit ist es nicht genug, daß sie sei, sie muß auch erscheinen. Sie muß so vollkommen sein, daß sie von der Seele über das Kleid, vom innern Bewußtsein bis auf die Oberfläche sich erstrecke“ [1]). Darum war jede nicht ganz decente Kleidung, jeder derartige Schmuck und jedes solche Vergnügen unter den Christen verpönt. Cyprian schreibt: „die Jungfrauen sollen sich für Niemand schmücken, und Niemanden zu gefallen suchen, als ihrem Herrn, von dem sie auch den Lohn der Virginität erhalten ... Die Keuschheit besteht nicht allein in der Unverletztheit des Fleisches, sondern auch in der Ehrbarkeit und Schamhaftigkeit der Kleidung und des Schmuckes ... Eine Jungfrau darf nicht geschmückt sein, als ob sie einen Mann suche, und auch reiche Jungfrauen sollen ihren Reichthum nicht durch Schmuck zur Schau tragen ... Eine Jungfrau, welche durch ihren Putz die Augen und Begierden der Jünglinge auf sich zieht, kann nicht für keusch und züchtig im Geiste gehalten werden ... Jungfrauen, welche sich mit Gold, Perlen und Edelsteinen schmücken, verlieren den Schmuck des Herzens“ [2]).

Natürlich wurde auch die Meidung unanständiger Reden als unerläßliche Bedingung wahrer Virginität erachtet [3]).

Die ungemeine Hochschätzung der Virginität machte jedoch die Gläubigen des Alterthums nicht ungerecht gegen den Ehestand, und nur einige schwärmerische und häretische Sekten wollten das eheliche Leben für unerlaubt erklären. Aber die Väter und Synoden aller Jahrhunderte traten ihnen entgegen. So schreibt die Synode von Gangra c. 9: „wenn Jemand unverheirathet oder enthaltsam lebt, indem er aus Verachtung der Ehe ihr entweicht, und nicht wegen der Schönheit und Heiligkeit der Virginität, der sei Anathema“ [4]). Aehnlich spricht sich der 51. apostolische Canon aus: „wenn ein Bischof, Priester, Diakon oder irgend ein Cleriker sich der Ehe,

---

1) Tertull. de cultu femin. lib. II. c. 13.
2) Cyprian. ed. BB. p. 174—178.
3) Clem. Alex. Paedag. lib. II. c. 6. p. 198 ed. Pott.
4) S. m. Conciliengesch. Bd. I. S. 757.

des Fleisches und Weines enthält, nicht aus Ascese, sondern aus Abscheu gegen dieselben, vergessend, daß Gott Alles gut gemacht und Mann und Frau erschaffen hat, so muß er sich bessern, oder wird abgesetzt und aus der Kirche ausgeschlossen" [1]). Stets hielt nämlich die Kirche an dem Worte des Apostels fest: „die Ehe soll in Ehren gehalten werden" (Hebr. 13, 4), ja Clemens von Alexandrien gibt ihr sogar an einer Stelle eine Art Vorzug vor der Virginität. „Der vollkommene Christ, meint er, hat, wenn er nach dem Willen des Logos heirathet, die Apostel zu Vorbildern, und in der That zeigt sich Einer als Mann nicht im einsamen Leben, sondern derjenige erhält über andere Männer den Sieg, welcher als Ehemann und Hausvater unter allen Versuchungen, die ihm durch die Sorge für Frau und Kinder, für Gesinde und Vermögen treffen, feststeht, ohne sich von der Liebe Gottes abziehen zu lassen. Wer aber kein Hauswesen hat, entgeht vielen Versuchungen. Da er nur für sich selbst zu sorgen hat, so steht er demjenigen nach, der zwar in der Sorge für sein eigenes Heil geringer ist, aber mehr leistet in dem Verkehre des Lebens" [2]).

Vor Allem ging aus dem Geiste des Christenthums eine neue Form der Eheschließung hervor. Die erste Spur einer kirchlichen Intervention bei der Eheschließung finden wir in dem Briefe des hl. Ignatius von Antiochien an Polykarp. „Für diejenigen, sagt er, welche in den Ehestand treten, gebührt es sich, *μετὰ γνώμης τοῦ ἐπισκόπου* die Verbindung einzugehen, damit die Verehelichung auf gottgefällige Weise und nicht nach bloßer Begierde geschehe" [3]). Hier ist nun freilich nicht präcis klar, was der Ausdruck *μετὰ γνώμης τοῦ ἐπισκόπου* (de sententia episcopi) bedeuten solle, jedenfalls aber ist eine kirchliche Mitthätigkeit, Zustimmung, Approbation, kurz eine Betheiligung der Kirche dabei angedeutet. Die Eheschließung soll, will die Stelle sagen, nicht blos ein bürgerlicher, sondern auch ein kirchlicher Akt sein.

Deutlicher als Ignatius spricht Clemens Alexandrinus. Die Sitte mancher Frauen, falsche Haare zu tragen, tadelnd, ruft er aus: „wem soll denn der Priester die Benediktion geben (wohl bei der Copulation)? Er gibt sie ja in diesem Falle (bei der Händeauflegung)

1) Conciliengesch. Bd. I. S. 790.
2) Clem. Alex. Strom. lib. VII, 11 p. 874 ed. Pott.
3) Ignat. ep. ad Polyc. c. 5.

nicht der Frau selbst, sondern den Haaren einer andern" [1]). Tertullian aber schreibt: „wie sollte ich vermögen, das Glück einer Ehe zu schildern, welche die Kirche verbindet (quod ecclesia conciliat), das Opfer bestätigt (confirmat oblatio) und der Segen besiegelt (et obsignat benedictio), welche von den Engeln verkündet und vom ewigen Vater gültig erklärt wird (angeli renuntiant, pater rato habet)" [2]).

An einer andern Stelle sagt derselbe Tertullian: „geheime Verehelichungen, d. i. solche, die nicht zuvor bei der Kirche erklärt sind (non prius apud ecclesiam professae), laufen Gefahr, der Möchie und Fornikation gleichgeachtet zu werden" [3]).

Spätere Zeugnisse einer kirchlichen Eheeingehung, resp. Einsegnung derselben sind zahllos. So schreibt z. B. Ambrosius an Vigilius: ipsum conjugium velamine sacerdotali et benedictione sanctificari oportet [4]), d. h. die Ehe wird geheiligt dadurch, daß der Priester der Braut den Schleier darreicht und die Nupturienten segnet. Die Darreichung des Schleiers an die Braut (als Frau dürfe sie nicht mehr unverschleiert erscheinen) galt für so wichtig, daß bei den Lateinern die ganze Trauung lange velatio hieß. Da dieser Schleier häufig roth war, hieß er auch flammeum nuptiale. — Der angeblichen vierten Synode von Carthago i. J. 398 aber wird der Canon zugeschrieben: Sponsus et sponsa, cum benedicendi sunt a sacerdote, a parentibus suis vel paranymphis offerantur. Qui cum benedictionem acceperint, eadem nocte pro reverentia ipsius benedictionis in virginitate permaneant [5]). Daß der berühmte Synesius, später Bischof von Ptolemais in Aegypten (411 n. Chr.), „von der heiligen Hand des Erzbischofs Theophilus von Alexandrien seine Gemahlin erhalten habe," sagt er selbst in seinem 105. Briefe [6]).

Ausgezeichnet war die Züchtigkeit der Ehen in der Urkirche. Die christliche Betrachtungsweise, wornach die Ehe ein Nachbild der

1) Clem. Alex. Paedag. lib. III. c. 11 p. 291.

2) Tertull. ad uxorem lib. II. c. 9.

3) Tertull. de pudicitia c. 4.

4) Ambros. ep. 19 ad Vigilium n. 7 ed. BB. T. III. p. 890.

5) Harduin, Coll. concil. T. I. p. 980. Diese Synode hat zwar nicht existirt, aber die ihr zugeschriebenen Canones sind doch ungefähr gleichzeitig. Vgl. meine Conciliengesch. Bd. II. S. 63 u. 64.

6) Vgl. Quartalschrift, Jahrg. 1852 S. 146.

Verbindung Christi mit der Kirche und ein Sakrament des N. B. ist, diese Betrachtungsweise mußte die Ehe mit einer der alten Welt unbekannten Züchtigkeit zieren und die Apologeten verfehlten auch nicht, diesen großen Vorzug des Christenthums hervorzuheben. „Nicht aus fleischlicher Lust, sagt Justin, heirathen die Christen, sondern um Kinder zu erzeugen“ [1]). Und im Briefe an Diognet lesen wir: „obgleich im Fleische lebend, leben die Christen doch nicht nach dem Fleische“ [2]). Athenagoras aber schreibt: „die Kinderzeugung sei das Maaß auch für die Befriedigung des Geschlechtstriebs, und diese Befriedigung höre auf, wenn jener Zweck aufhöre“ [3]) (durch Alter oder schon eingetretene Befruchtung). Verwandt damit ist die Aeußerung des Clemens Alexandrinus: „das nächste Ziel der Ehe ist die Erzeugung, das höchste — die gute Erziehung der Kinder“ [4]). Sehr schön sagt derselbe Lehrer an einer andern Stelle: „die guten Ehen werden nicht nach Geld und nicht nach Schönheit, sondern nach Tugend berechnet“ [5]), und Tertullian: „der Christ heirathet weder aus fleischlicher Lust, noch aus Habsucht“ [6]).

Weiterhin warnt Clemens von Alexandrien vor aller Unmäßigkeit in der Ehe, vor ehelichem Umgang zur Zeit der Reinigung, oder wenn die Empfängniß bereits eingetreten ist. Eheliche Beiwohnung blos zur Befriedigung der Lust, wenn der Zweck der Erzeugung nicht mehr erreicht werden kann, erscheint ihm als widernatürlich und sündhaft. Bei Tage verbietet er die Beiwohnung vollständig und will auch bei Nacht alle Mäßigkeit und Ehrbarkeit eingehalten wissen, da es vor Gott keine Nacht gebe. Wer die Ehe mißbrauche, sei wie ein Ehebrecher zu betrachten [7]). Beachtenswerth sind auch Tertullians Worte: penes sanctos officia sexus cum honore ipsius necessitatis tanquam sub oculis Dei modeste et moderate transiguntur [8]). Auch im Sprachgebrauch wurde die Züchtigkeit der christlichen Ehe durch einen besondern Ausdruck hervorgehoben. Die Frauen

1) Justin. Apolog. I. c. 29.
2) Epist. ad Diogn. c. 5. s. m. Ausg. der apostol. Väter, p. 306.
3) Athenag. legat. c. 33.
4) Clem. Alex. Paedag. lib. II, 10.
5) Clem. Alex. Strom. lib. IV. p. 621 ed. Pott.
6) Tertull. ad uxorem lib. I, c. 4.
7) Clem. Alex. Paedag. lib. II, 10 p. 223—229 ed. Pott.
8) Tertull. ad uxor. lib. II. c. 3.

hießen nämlich sehr häufig „Schwestern" der Männer [1]), und auch in der That lebten viele Gatten, auf einige Zeit oder auf immer, dem vertrauten Umgang ascetisch entsagend, wie Geschwister mit einander [2]). Daß solche Entziehung nur mit beiderseitiger Einwilligung statthaben könne, hat nach Paulus (I Cor. 7, 2. 4) besonders Augustin (ep. 45) eingeschärft. Einige gelobten schon beim Antritt der Ehe beständige Keuschheit, Andere lebten einige Zeit lang in der Ehe, und legten sich erst später Keuschheit auf. Von beiden Arten gab es schon zur Zeit Tertullians sehr viele Beispiele, und die Enthaltsamkeit dieser Art wurde ungemein hoch, für eine heroische Tugend erachtet [3]).

Neben dieser freiwilligen Enthaltsamkeit in der Ehe gab es auch eine gebotene und kürzere. Die Väter und Concilien forderten von den Eheleuten Enthaltung an allen Gebettagen, an allen Sonn- und Festtagen, an den Communion-, Buß- und Fasttagen und beriefen sich hiefür auf II Mos. 19, 15, wo auch den Israeliten befohlen worden sei, vor Empfang des Gesetzes sich drei Tage lang ihrer Frauen zu enthalten [4]). — Daß am Hochzeittage selbst keine Beiwohnung statthaben durfte, ersahen wir schon oben aus dem Canon 13 des angeblichen vierten Concils von Carthago (S. 362); daß aber die Nacht vor Ostern ausschließlich dem Gebete gewidmet war, erhellt aus c. 4 im zweiten Buche Tertullian's ad uxorem. Von bestimmten Zeiten der Enthaltung spricht weiter Cyrill von Jerusalem (catech. IV c. 25); die Enthaltung am Communiontage verlangt der h. Hieronymus [5]), und wenn die Synode von Laodicea während der Quadrages alle Hochzeiten verbot [6]), so that sie dieß mitunter sicher auch darum, weil sie, wie später auch Augustin, in der Fastenzeit keinen ehelichen Umgang gestatten wollte.

Wiederholt sprechen die alten Väter auch von der Schamhaftigkeit der christlichen Ehe, so daß im häuslichen Verkehr von Mann und Frau alle Vertraulichkeit vermieden werden müsse, an der die Kinder oder Dienstboten Anstoß nehmen könnten. „Im eigenen

---

1) Vgl. Hermae Pastor, lib. I. Vis. 2, 2 u. lib. III. Simil. 9, 11.

2) Tertull. ad uxor. lib. I. c. 6.

3) Tertull. ad uxor. lib. I. c. 4 u. 6.

4) Clem. Alex. Strom. lib. III. 11 p. 544 ed. Pott.

5) Hieron. ep. 80. Apologia ad Pammach. pro libris contra Jovin. T. IV. P. II. p. 288 ed. BB.

6) Conciliengesch. Bd. I. S. 746.

Hause, sagt Clemens von Alexandrien, muß die σεμνότης (Schamhaftigkeit) beginnen" [1]. Auch die Kleidung, zumal der Frauen, sollte die innere Züchtigkeit ausdrücken. Unanständige Kleidung und übertriebener Putz, sagt Tertullian, erwecken den Verdacht, man sei zur Unlauterkeit geneigt, und für die pudicitia christiana genügt es nicht, daß sie vorhanden sei, sie muß sich auch zeigen, muß in solcher Fülle vorhanden sein, daß sie von der Seele auf das Kleid, vom Gewissen auf das Aeußere übergeht. „Zeiget euch, ruft er darum den Frauen zu, zeiget euch also mit dem Schmucke der Propheten und Apostel, ziehet an die weiße Farbe der Einfalt, das Roth der Schamhaftigkeit, bemalet eure Augen mit Züchtigkeit und den Mund mit Schweigsamkeit, bohret in die Ohren das Wort Gottes und hänget an den Hals das Joch Christi. . . . Kleidet euch mit der Seide der Rechtschaffenheit, mit dem Byssus der Heiligkeit, mit dem Purpur der Keuschheit. So geschmückt werdet ihr Gott zum Liebhaber haben" [2]. Wie energisch die Väter im Interesse der Keuschheit gegen die Putzsucht protestirten, haben wir schon früher in der Abhandlung über den Rigorismus rc. der alten Christen gezeigt (Bd. I. S. 23 ff.), und fügen nur noch das Eine bei, daß der alexandrinische Clemens die Putz- und Schmucksachen der Frauen mit Federn vergleicht, womit sie aus der ehelichen Treue hinausfliegen [3]. Aber nicht alle Christinnen waren mit diesen strengen Ansichten einverstanden und wendeten dagegen ein: sie müßten sich um ihrer Männer willen schmücken, um deren Neigung festzuhalten, überdieß habe ihnen Gott selbst die irdischen Güter zum Gebrauche verliehen, und ihre höhere Stellung in der Welt bringe es mit sich, geputzt zu erscheinen. — Tertullian gibt sich viele Mühe, diese Einwendungen zu widerlegen [4].

Tief christlich faßte derselbe weiterhin die Ehe als die innigste Gemeinschaft des ganzen Lebens auf, wenn er schreibt: „welche Verbindung (jugum) zweier Gläubigen, die eine Hoffnung, eine Disciplin, einen Dienst des Herrn mit einander gemein haben! Sie sind Geschwister, sind in gleichem Dienste, da gibts keine Trennung nach Geist und Fleisch. Wahrhaft sind da Zwei in Einem Fleische, und wo ein Fleisch ist, da ist auch nur ein Geist. Mit einander

1) Clem. Alex. Paedag. lib. III. c. 12. p. 302 ed. Pott.
2) Tertull. de cultu feminarum lib. II. c. 12 u. 13.
3) Clem. Alex. Paedag. lib. III. c. 11. p. 288 ed. Pott.
4) Tertull. de cultu fem. lib. II. c. 4. u. 9. u. 11.

beten sie, mit einander werfen sie sich nieder, mit einander fasten sie, belehren, ermahnen und tragen sich gegenseitig. Sie sind mit einander in der Kirche, mit einander beim göttlichen Mahle, theilen mit einander Bedrängniß, Verfolgung und Freude. Kein Theil verbirgt dem andern etwas, keiner meidet den andern, keiner belästigt den andern. Ohne Hinderniß (von Seite des andern Theiles) wird der Kranke besucht, der Dürftige unterstützt ... Mit einander singen sie Psalmen und Hymnen und wetteifern; wer seinem Gott besser singe. Dieß sehend und hörend freuet sich Christus, solchen schickt er seinen Frieden; wo (in solcher Weise) Zwei sind, da ist auch er" [1]).

Ganz besonders bethätigte sich diese Lebensgemeinschaft und Einheit der christlichen Gatten in der gegenseitigen Sorge für das Seelenheil. Schon Clemens von Rom gibt ums Jahr 70 n. Chr. den Männern zu Corinth das Zeugniß, daß sie ihre Weiber zu einem tadellosen, heiligen und keuschen Leben ermahnt hätten [2]); Polykarp aber fordert die Christen zu Philippi auf, „ihre Frauen zu ermahnen, daß sie im Glauben, in der Liebe und Keuschheit wandeln, ihre Männer aufrichtig ehren, Jedermann in Züchtigkeit lieben und ihre Kinder in der Furcht Gottes unterrichten" [3]). Ein Beispiel, wie Männer für das Seelenheil ihrer Frauen sorgten, sind auch Tertullians zwei Bücher ad uxorem, und von St. Petrus erzählte man schon im zweiten Jahrhundert ganz allgemein, daß er seine Frau zur muthigen Duldung des Martyrtods angefeuert habe, mit den Worten: „sei eingedenk des Herrn" [4]). Sehr häufig waren es aber auch umgekehrt die Frauen, welche ihre Männer zu Gott führten, mit dem Christenthum bekannt machten, für den heiligen Glauben und für ein tugendhaftes Leben gewannen. Solches rühmt z. B. Gregor von Nazianz von seiner Mutter Nonna; das Martyrologium Romanum aber berichtet von Perpetua, einer Schülerin des Apostels Petrus, daß sie ihren Gemahl Afrikanus und ihren Sohn Nazarius zu Christus geführt habe [5]). Wenn endlich der hl. Chrysostomus schreibt: „Niemand ist mächtiger, als eine fromme Frau, ihren Mann zu unter-

1) Tertull. ad uxor. lib. II, 9.

2) Clem. Rom. ep. I. ad Cor. c. 1. in m. Ausgabe der apostol. Väter, p. 54.

3) Polyc. ep. ad Philipp. c. 4. l. c. p. 260.

4) Clem. Alex. Strom. lib. VII, 11 p. 869 ed. Pott. Euseb. hist. eccl. lib. III. c. 30.

5) Martyrolog. Rom. ad 4 Augusti ed. Rosweyd. p. 326.

weisen und zu ermahnen" [1]), so ist seine Behauptung durch zahllose Beispiele aus allen Jahrhunderten bestätigt. Namentlich wurden viele germanische heidnische oder häretische Fürsten durch ihre Frauen für die Kirche gewonnen.

Zur Heiligkeit der christlichen Ehe gehörte auch, daß die Verbindung mit einem lasterhaften Gatten nicht fortgesetzt werden durfte. Schon der Pastor des Hermas entscheidet hierüber also: „Der christliche Mann, der eine gläubige aber ehebrecherische Frau hat und ihr Vergehen weiß, darf nicht mehr mit ihr zusammenleben, falls sie nicht Buße gethan und sich gebessert hat. Er macht sich sonst ihrer Sünde theilhaftig. Er muß sie entlassen und ohne Frau leben. Heirathet er eine Andere, so wird er selbst ein Ehebrecher. Hat aber die sündhafte Frau Buße gethan, und will sie wieder zu ihrem Manne zurückkehren, so muß er sie wieder aufnehmen. Thut er es nicht, so begeht er eine große Sünde. Aber nur einmal muß er die Sünderin wieder aufnehmen, nicht wiederholt, denn für die Christen gibt es nur eine einmalige Buße. Was hier vom Manne gesagt, gilt auch bezüglich der Frau" [2]).

Aehnlich verlangen auch Basilius d. Gr., Papst Innocenz I. und andere Väter die Entlassung der ehebrecherischen Frau [3]), und von Innocenz insbesondere erfahren wir, daß die kirchliche Zustimmung zu solcher Entlassung nöthig war, daß aber meist nur Männer bei der geistlichen Behörde Klagen wegen Ehebruchs des andern Theils erhoben, und sich so die Ansicht bilden konnte, als ob nur der Mann, nicht aber auch die Frau von dem sündhaften Theile sich trennen dürfe und müsse; eine Ansicht, welche Innocenz bekämpft und die auch, wie wir sehen, den Pastor des Hermas ausdrücklich gegen sich hat. Ganz besonders war der Cleriker verpflichtet, seine ehebrecherische Frau zu entlassen; that er es nicht, so sollte ihm nach den Verordnungen von Elvira c. 65 nicht einmal auf dem Todbett die hl. Communion ertheilt werden. Die Synode von Neocäsarea aber, i. J. 314, bestimmte c. 8: „wenn die Frau eines Laien die Ehe gebrochen hat und dessen überwiesen ist, so kann ihr (unschuldiger) Mann nicht in den Clerus aufgenommen werden; hat sie aber die Ehe gebrochen, nachdem er schon geweiht war, so

1) Chrysost. homil. 61, 3. in Joann. ed. BB. T. VIII. p. 368.

2) Pastor Hermae, lib. II. Mand. IV. c. 1. s. m. Ausg. der apostol. Väter, p. 349 sq.

3) Vgl. Harduin, Coll. Concil. T. I. p. 1004.

muß er sie entlassen. Lebt er dennoch mit ihr, so kann er im heiligen Dienste nicht verbleiben" [1]. Ganz eigenthümlich ist die Bestimmung einer französischen Synode zu Nantes v. J. 658 (nicht aus dem 9. Jahrh., wie man gewöhnlich annimmt), wornach der ehebrecherische Theil mit 7jähriger Buße 2c. belegt, und auch der unschuldige, wenn er die Ehe fortsetzen will, derselben Strafe unterstellt werden soll [2].

Als das Christenthum in die Welt trat, war im römischen Reiche der Concubinat ungemein verbreitet und gesetzlich gestattet, man nahm aber den Ausdruck in beträchtlich weiterem Sinne als jetzt, und verstand darunter namentlich und sehr häufig solche Verbindungen, die man in neuern Zeiten als „unstandesmäßige Ehen" bezeichnet. Die Verbindung eines Senators oder seines Sohns (oder seiner Tochter) mit einer **libertina** (oder einem **libertinus**), die Verbindung eines Bürgers mit einer Schauspielerin u. dgl., die Verbindung des Patrons mit der Freigelassenen, Alles das fiel unter den Begriff **concubinatus** [3], und zwar auch dann, wenn der **animus maritalis** vollständig vorhanden war, weil solche unstandesmäßige Verbindungen nach römischem Rechte vollgültige und wahre Ehen gar nicht sein konnten. Diese Verhältnisse konnte die Urkirche unmöglich mit einem Schlage umwandeln, aber wir erkennen von Anfang an ihr Streben, auch in diesen Beziehungen dem christlichen Geiste allmählig zur Herrschaft zu verhelfen. Sehr beachtenswerth ist in dieser Beziehung die doppelte Verordnung der apostolischen Constitutionen (lib. VIII, 32): „Die Concubine eines Ungläubigen, die mit ihm allein Umgang hat, darf getauft werden; hat sie aber auch mit Andern Verkehr, so wird sie nicht zugelassen", und: „Hat ein Gläubiger eine Concubine und sie ist eine Sklavin, so muß er sie entlassen; ist sie eine Freie, so soll er sie heirathen; will er nicht, so ist er abzuweisen" (d. h. mit seinem Gesuch um die Taufe). — Es ist klar, die Sklavin, die in der Gewalt ihres heidnischen Herrn ist, wird ganz anders behandelt, als der ledige Mann, der eine Concubine hat. Letzterer kann, wenn er nur den guten Willen dazu hat, eine solche Verbindung aufgeben, und wird darum nur dann zur Taufe zugelassen, wenn er diese völlig in seiner Macht stehende Bedingung

---

1) Conciliengesch. Bd. I. S. 154 u. 215.

2) Conciliengesch. Bd. III. S. 98. Bd. IV. S. 587.

3) Vgl. Walter, Gesch. d. röm. Rechts, S. 540, 554. Conciliengesch. Bd. II. S. 67.

auch wirklich erfüllt; die Sklavin dagegen ist Eigenthum ihres heidnischen Herrn, ihm leibeigen, und kann nicht über sich selbst verfügen.

Was hier von der Sklavin eines Ungläubigen gesagt ist, dehnt Augustin auf jede Concubine aus, die nur mit einem (ledigen) Manne Umgang hat [1]). Er sagt nämlich: de concubina quoque, si postea professa fuerit, nullum se alium cognituram, etiam si ab illo, cui subdita est, dimittatur, merito dubitatur, utrum ad percipiendum baptismum non debeat admitti [2]). Uebrigens setzt hier auch Augustin voraus, daß die fragliche Frauensperson nicht völlig sui juris sei, wie aus dem Worte subdita erhellt, und er geht nur darin wesentlich über die apostolischen Constitutionen hinaus, daß seine Worte auch auf die Concubine eines Christen Anwendung gestatten. Dieß hätte freilich gar nichts Auffälliges, wenn er vom Concubinat im Sinne von unstandesmäßiger Ehe spräche, allein gerade sein Zweifel, ob eine Concubine zur Taufe zugelassen werden könne, zeigt, daß er hier an eigentlichen Concubinat gedacht habe.

Sehr beachtenswerth ist weiterhin der 17. Canon des Concils zu Toledo v. J. 400: „Wenn ein Christ eine gläubige Frau hat und dazu noch eine Concubine, so darf er nicht zur Communion zugelassen werden, wohl aber, wenn er keine Frau, sondern nur eine Concubine, und zwar nur eine einzige hat“ [3]). Schon an einem andern Orte, in meiner Conciliengeschichte (l. c.) bemerkte ich, daß hier der Ausdruck Concubinat wohl in doppeltem Sinne vorkomme. Das fortdauernde und ausschließliche Verhältniß eines ledigen Mannes zu einer und derselben ledigen Frauensperson wurde wie eine formlose (etwa unstandesmäßige) Ehe betrachtet, darum nicht zu den schweren Sünden gezählt und auch nicht mit Ausschließung vom heiligen Abendmahle bestraft, während gewöhnliche Fornikation auch Lediger mit mehrjähriger Ausschließung bedacht wurde. Ganz anders aber war es, wenn ein Verheiratheter neben seiner Frau noch eine Concubine hatte. Er konnte natürlich wegen Adulteriums nicht zu den Sakramenten zugelassen werden. Die nahe Verwandtschaft

---

1) Nach dem röm. Staatsgesetze war das Verhältniß eines Verheiratheten zu einer ledigen Person nicht Concubinat, sondern Fornikation.

2) Augustin. de fide et operibus n. 35 ed. BB. T. VI. p. 136.

3) Conciliengesch. Bd. II. S. 67. Gams, K.G. v. Spanien Bd. II. S. 391.

aber, die zwischen manchen Concubinaten und formlosen Ehen statthatte, veranlaßte bei Vielen die Meinung, daß es nicht erlaubt sei, die unfreie Concubine zu entlassen, und eine Frau, eine freie, zu heirathen. Diese Ansicht verwarf jedoch Papst Leo d. Gr. in seinem 92. Briefe an B. Rusticus von Narbonne: »ancillam a toro abjicere et uxorem certae ingenuitatis accipere, non duplicatio conjugii, sed profectus est honestatis.« Vollständig verboten wurde jede Art des Concubinats erst bei der weitern Entwicklung des christlichen Eherechts, und die frühesten Verbote dieser Art, die ich kenne, gehören ins achte und neunte Jahrhundert; so von Erzbischof Ecbert von York und Kaiser Leo dem Weisen von Constantinopel [1]).

Wie schon oben bemerkt, faßte das römische Recht das Verhältniß eines Freien mit einer Sklavin nur als Concubinat auf. Daß aber vom christlichen Standpunkte aus einer wirklichen Ehe zwischen Hohen und Niederen, Freien und Sklaven kein Hinderniß im Wege stehe, erkannte ganz richtig Papst Kallistus im Anfang des dritten Jahrhunderts, und gestattete darum den christlichen Frauen, wenn sie unverheirathet und noch in kräftigem Alter seien, sich nach eigener Wahl mit einem Manne zu vermählen, bürgerlich non legitime, sei er ein armer Freigeborner oder ein Sklave. Wir erfahren dieß aus dem bekanntlich neu aufgefundenen Werke Hippolyts, das Anfangs dem Origenes fälschlich zugeschrieben und unter dem Titel Philosophumena Origenis verbreitet wurde [2]). — Uebrigens hat man doch die Verehelichung von Sklaven ohne Zustimmung ihrer Herrn nicht für zuläßig erklärt [3]).

Wie in Betreff des Concubinats, so konnte der christliche Geist auch rücksichtlich der Ehen von Christen mit Ungläubigen und Häretikern erst nach und nach zum Siege gelangen, und wir treffen in den ersten Jahrhunderten nicht wenige solcher unzulässigen Verbindungen, nicht blos solche, wo von zwei ungläubigen Eheleuten der eine Theil nachmals christlich wurde, sondern auch solche, die unerachtet der disparitas cultus neu geschlossen wurden. Da jedoch dieser Gegenstand wegen der neuern Controversen über die gemischten Ehen

---

1) Harduin, Coll. Concil. T. III. p. 1978.

2) S. Hippolyti Refutationes ed. Duncker et Schneidewin, 1859 p. 461 und Döllinger, Hippolytus u. Kallistus, 1853 S. 158 ff.

3) Conciliengesch. Bd. II. S. 760.

von Andern so oft und so umfassend bereits erörtert worden ist, können wir uns auf wenige Bemerkungen beschränken.

Bekanntlich spricht sich die heilige Schrift nirgends in ganz präcisen Worten über die fraglichen Ehen aus, aber es finden sich doch bei Paulus zwei Stellen, aus denen die Mißbilligung von Ehen zwischen Christen und Nichtchristen mit gewisser Nothwendigkeit sich ergibt. Im ersten Corintherbriefe (7, 39) spricht er von dem Rechte der Frau, nach dem Tode ihres Mannes sich wieder zu verheirathen, setzt aber bei: *μόνον ἐν κυρίῳ*, „nur soll es im Herrn geschehen.“ Daß damit, wenn auch nicht ausschließlich, doch hauptsächlich gesagt sei: „sie solle jedenfalls nur einen Christen heirathen“, ist fast einstimmige Ansicht aller Exegeten. Nimmt man hiezu noch die Stelle im zweiten Corintherbrief (6, 14): „ziehet nicht an einem Joche mit den Ungläubigen“, so bleibt wohl kein Zweifel, daß der Apostel Ehen zwischen Christen und Nichtchristen mißbilligt habe. Rücksichtlich der gemischten Ehen im engern Sinne aber, zwischen Katholiken und Akatholiken, zieht man Folgerungen aus den Worten Pauli: *αἱρετικὸν ἄνθρωπον μετὰ μίαν καὶ δευτέραν νουθεσίαν παραιτοῦ* „einen häretischen Menschen meide, wenn du ihn ein oder zweimal ermahnt hast“ (Tit. 3, 10). Unzweifelhaft ist weiterhin, daß in allen Stellen der apostolischen Väter, wo von Ehen und Eheschließung und vom Verhältniß der Ehegatten unter einander und zur Familie die Rede ist, überall nur Ehen unter Christen und zwar gleichgläubigen vorausgesetzt werden.[1]). Daß es aber dennoch ums Jahr 200 n. Chr. noch kein förmliches kirchliches Verbot der Ehen mit Ungläubigen gab, beweisen uns die zwei Bücher Tertullian's ad uxorem. Er ermahnet darin seine Frau, falls er sterbe, nicht wieder zu heirathen, wenn sie aber durchaus nicht Wittwe bleiben wolle, solle sie doch ja keinen Ungläubigen ehelichen. Dabei stellt er ihr sehr ausführlich und sehr schön alle die Mißstände vor Augen, die für eine Christin aus der Ehe mit einem Ungläubigen entspringen müßten und drückt sich dabei mitunter sehr stark aus, z. B. lib. II. c. 3: „Gläubige, die sich mit Heiden verehelichen, machen sich der Unzucht schuldig und sind, wie schon der Apostel vorschreibt, von allen Gläubigen zu meiden“ (stupri reos esse constat et arcendos ab omni com-

1) Vgl. Clem. Rom. ep. ad Corinth. c. 1. p. 54. c. 21. p. 84. Ignat. ep. ad Polycarp. c. 5. p. 238 u. 240. Polycarp. ep. ad Philipp. c. 4. p. 260. Hermae Pastor, lib. II. Mand. IV. c. 1 p. 349 sq. c. 4 p. 352 in m. 4ten Ausg. der apostol. Väter.

municatione fraternitatis, ex literis Apostoli dicentis: cum ejusmodi nec cibum sumendum, I. Cor. 5, 11). Gewiß würde er dabei nicht versäumt haben, auch auf das kirchliche Verbot solcher Verbindungen hinzuweisen, wenn ein solches schon bestanden hätte.

Die älteste kirchliche Gesetzgebung über diesen Gegenstand, soweit wir wissen, rührt vom Concil von Elvira in Spanien aus dem Jahre 306 n. Chr. her, und es wird hier in kurzen, aller Mißdeutung unfähigen Worten den christlichen Eltern die Verheirathung ihrer Töchter, an Heiden, Häretiker und Juden bei Strafe fünfjähriger Excommunication untersagt; wer aber seine Tochter einem Götzenpriester gebe, dürfe auch nicht auf dem Todbett wieder zur Communion zugelassen werden [1]. Das war nämlich der gewöhnlichere Fall, daß christliche Eltern aus finanziellen oder anderen Rücksichten ihre Töchter, sogar gegen deren Willen, heidnischen Jünglingen zur Ehe versprachen und bei der in der alten Welt üblichen Größe der elterlichen Gewalt solche Verbindungen auch durchsetzten, während der andere Fall, daß ein Christ ein heidnisches Mädchen heirathete, verhältnißmäßig sehr selten vorkam. Dabei läßt es der Wortlaut der Synode zweifelhaft, ob nur die Verheirathung der Töchter an Häretiker und Juden, oder auch die an Heiden mit fünfjähriger Excommunikation bestraft worden sei.

Wenige Jahre nach der Synode von Elvira erließ auch die zu Arles i. J. 314 eine Verordnung in dieser Sache: „Gläubige Mädchen, die mit Heiden verheirathet werden, sind auf einige Zeit von der Communion auszuschließen" [2]. Die Dauer der Excommunikation ist in das Ermessen des einzelnen Bischofs gestellt.

Das früheste Verbot der gemischten Ehen im engeren Sinne finden wir beim Concil von Laodicea ums Jahr 370 und zwar in

---

1) Concil. Illiberit. c. 15: Propter copiam puellarum gentilibus minime in matrimonium dandae sunt virgines christianae, ne aetas in flore tumens in adulterium animae resolvatur. c. 16: Haeretici si se transferre noluerint ad ecclesiam catholicam, nec ipsis catholicas dandas esse puellas; sed neque Judaeis neque haereticis dare placuit, eo quod nulla possit esse societas fideli cum infideli: Si contra interdictum fecerint parentes, abstineri per quinquennium placet. c. 17: Si qui forte sacerdotibus idolorum filias suas junxerint, placuit nec in finem eis dandam esse communionem. Vgl. m. Conciliengesch. Bd. I. S. 134 f. Gams, K.G. v. Spanien Bd. II. S. 66 ff.

2) Concil. Arelat. c. 11: De puellis fidelibus, quae gentilibus junguntur, placuit, ut aliquanto tempore a communione separentur. Vgl. m. Conciliengesch. Bd. I. S. 180.

zwei Canonen, c. 10 und c. 31. Der erstere lautet: „Mitglieder der Kirche dürfen ihre Kinder nicht unterschiedslos (ἀδιαφόρως) mit Häretikern ehelich verbinden." Damit will keineswegs gesagt sein, daß man einige Häretiker heirathen dürfe, andere nicht, sondern das ἀδιαφόρως will sagen: es sei nicht gleichgültig, die Kinder an Ketzer oder an Rechtgläubige zu verheirathen. Zu beachten ist, daß hier zwischen Söhnen und Töchtern nicht unterschieden wird, während wir oben rücksichtlich der Ehe mit Heiden solche Unterscheidung antrafen. — Sofort sagt der 31. Canon dieser Synode: „Häretiker darf man nicht heirathen; oder Söhne und Töchter ihnen geben, eher darf man sie selbst nehmen, wenn sie Christen zu werden versprechen." Hier ist der 10. Canon wiederholt, aber ihm die Milderung beigefügt, daß solche gemischte Ehen in dem Falle geduldet werden sollen, wenn der häretische Theil katholisch zu werden verspreche [1]). — Die gleiche Bedingung stellte nachmals auch das vierte allgemeine Concil zu Chalcedon, das das Verbot der gemischten Ehen erneuerte [2]). — Den Häretikern wurden die Schismatiker gleichgestellt, wie wir aus c. 12 der Synode zu Hippo v. J. 393 ersehen [3]); die Ehen mit Juden aber noch ärger verabscheut, als die mit Heiden, und in Bälde von der Kirche für durchaus ungültig erklärt [4]). Die christlichen Kaiser fingen schon im vierten Jahrhundert an, die Ehen zwischen Christen und Ungläubigen auch mit bürgerlichen, zum Theil sehr schweren Strafen zu bedrohen. So verordnete Constantius: Quod pertinet ad mulieres, quas Judaei in turpitudinis suae duxere consortium, in gynecio nostro ante versatas, placet easdem restitui in gynecio, idque in reliquum observari, ne Christianas mulieres suis jungant flagitiis, vel si hoc fecerint, capitali periculo subjugentur (L. 6. Cod. Theodos. de Judaeis 16, 8). Das Dekret der Kaiser Valentinian II., Theodosius I. und Arcadius v. J. 388 aber lautet: Ne quis Christianam mulierem in matrimonium Judaeus accipiat, neque Judaeae Christianus conjugium sortiatur. Nam si quis aliquid hujusmodi admiserit, adulterii vicem commissi hujus crimen obtinebit, libertate in accusandum publicis quoque vocibus relaxata (L. 2. Cod. Theodos. de nuptiis 3, 7 und wieder-

1) Conciliengesch. Bd. I. S. 731 u. 742.
2) Conciliengesch. Bd. II. S. 499.
3) Conciliengesch. Bd. II. S. 53.
4) Conciliengesch. Bd. II. S. 736, 754. Bd. III. S. 8, 48, 79, 483.

holt L. 5. Cod. Theodos. ad legem Juliam de adulteriis 9, 7 und im Codex Justin. L. 6. de Judaeis 1, 9). Ein anderes häufig hieher bezogenes Gesetz L. 1. Cod. Theodos. de nuptiis gentilium 3, 14 verbietet allerdings auch die Ehen mit Heiden (den barbarischen Provinzialen), aber nicht wegen der religiösen, sondern nationalen Verschiedenheit.

Der vom Christenthum gepredigte und gepflanzte Geist der Enthaltsamkeit, verbunden mit der im Christenthum gegebenen viel höhern Anschauung von der Ehe mußte nothwendig schon in der Urkirche gewisse Bedenken gegen die zweite Ehe hervorrufen; da wir jedoch über diesen Gegenstand schon im ersten Bande dieser Beiträge S. 39—59 ausführlicher gehandelt haben, gehen wir sogleich zu einer weiteren durch das Christenthum eingeführten Neuerung im Familienleben über, ich meine die Unauflöslichkeit der Ehe. Bei Heiden und Juden war die Ehescheidung gesetzlich gestattet und faktisch sehr häufig. Daß in Rom zur Zeit des Kaisers Augustus die Leichtigkeit der Ehetrennung alle Schaam der Sittlichkeit verwischt und alle Bande des häuslichen Lebens gelöst hatte, wissen wir aus Seneka [1]), unter den Juden aber war bekanntlich die weitverbreitete Schule Hilel's die Patronin der Ehescheidung, indem sie den mosaischen Ausdruck עֶרְוַת דָּבָר (V. Mos. 24, 1) als Scheidungsgrund im weitesten Sinne nahm von jeder dem Manne irgend mißfälligen Sache, z. B. wenn die Frau auch nur das Essen hatte anbrennen lassen. Nur die Schule Schamais beschränkte jenen Ausdruck und damit das Scheidungsrecht ausschließlich auf moralische Schlechtigkeit des Weibes. Christus aber verbot die Ehescheidung überhaupt (Matth. 5, 31 ff. 19, 9. Mark. 10, 11. Luk. 16, 18. I. Cor. 7, 10. 11), und selbst im Falle des Ehebruchs sollte der unschuldige Theil keine neue Verbindung eingehen dürfen. So hat die lateinische Kirche, und mit Recht, von jeher die Worte des Herrn verstanden, und schon der Pastor Hermä spricht das Kirchengesetz seiner Zeit aus, wenn er sagt: „der Mann muß seine ehebrecherische Frau entlassen, heirathet er aber eine andere, so ist auch er ein Ehebrecher" [2]). — Nicht minder erklären Justin, Athenagoras und Tertullian die fragliche

1) Seneca, de beneficiis, lib. III, 16: illustres quaedam ac nobiles feminae non consulum numero, sed maritorum annos suos computant etc.

2) Quodsi . . . aliam duxerit, et ipse moechatur. Hermae Pastor, lib. II. Mand. IV. c. 1 p. 350 m. Ausg. der apostol. Väter.

Bigamie für durchaus unerlaubt [1]), und Tertullian zeugt gerade darin für das Kirchengesetz, daß er die Orthodoxen der Inconsequenz beschuldigt, weil sie doch in einem Falle (beim Tode des einen Gatten) eine Wiederverheirathung gestatten.

Weiterhin erhielt das Kirchengebot der Bigamie seinen Ausdruck in den apostolischen Canonen Nr. 48 (47), in c. 8 u. 9 von Elvira, in c. 8 der eilften carthagischen Synode v. J. 407 und anderwärts [2]). Namentlich hat Augustin diesen Gegenstand in seiner Schrift de connubiis adulterinis sehr ausführlich behandelt. Allein nicht überall harmonirte die Praxis mit der Strenge des kirchlichen Grundsatzes. Schon Origenes klagte, daß einige Kirchenvorsteher gegen das Gesetz der Schrift dem Weibe bei Lebzeiten des Mannes wieder zu heirathen erlaubten [3]), und bekannt ist, daß die gesammte griechische Kirche im Widerspruch zu ihren eigenen ältesten Vätern (Justin, Athenagoras, apostolische Canonen) doch allmählig im Falle des Ehebruchs wenigstens dem unschuldigen Theile die Wiederverheirathung gestattete. Im Abendlande kam solche Nachsicht nur sporadisch vor, und der älteste mir bekannte Zeuge davon ist der 10. Canon der Synode von Arles i. J. 314, welcher zwar im Allgemeinen den strengkirchlichen Grundsatz aufstellt, aber doch dem Manne, wenn er der unschuldige Theil und noch jung ist, die Wiederverheirathung nicht absolut verbietet, sondern ihm nur den dringenden Rath gibt, so lange seine ehebrecherische Frau lebe, keine andere zu heirathen [4]). Man wollte also in diesem Falle von Anwendung der Kirchenstrafen absehen, und zwar wohl deßhalb, weil die bürgerliche Gesetzgebung dem Manne mehr Freiheit einräumte, als dem Weibe. Auf dem gleichen Standpunkt standen auch noch manche spätere gallische Synoden, namentlich zu Vannes i. J. 465 und zu Compiegne ums J. 756, die dem Manne im Falle des Ehebruchs der Frau die Verheirathung mit einer Andern gestatteten [5]). Ja man ging noch weiter und duldete Solches auch dann, wenn die

1) Justin. Apolog. I. c. 15. Athenag. legat. c. 33. Tertull. de monogamia c. 9.

2) Conciliengesch. Bd. I. S. 131, 152, 789. Bd. II. S. 88. Gams, a. a. O. S. 60.

3) Orig. tom. XIV. in Matth. n. 23. Opp. T. III. ed. BB. p. 647.

4) De his, qui conjuges suas in adulterio deprehendunt, et iidem sunt adolescentes fideles et prohibentur nubere, placuit ut in quantum possit consilium eis detur, ne viventibus uxoribus suis, licet adulteris, alias accipiant. S. Conciliengesch. Bd. I. S. 179 f.

5) Conciliengesch. Bd. II. S. 573. Bd. III. S. 555.

Frau eine unheilbare Krankheit bekam, die sie zum Beischlaf unfähig machte, oder auch, wenn sie ins Kloster ging. So rescribirte Papst Gregor II. i. J. 726 auf eine Anfrage des hl. Bonifacius, unseres großen Apostels: Nam quod proposuisti, quod si mulier infirmitate correpta non valuerit debitum viro reddere, quid ejus faciat jugalis? Bonum est, si sic permaneret, ut abstinentiae vacaret; sed quia hoc magnorum est, ille qui se non poterit continere, nubat magis, non tamen subsidii opem subtrahat ab illa, quam infirmitas praepedit [1]. Aehnlich verordnete die genannte Synode von Compiegne c. 19: „Wenn ein Aussätziger seiner gesunden Frau gestatten will, einen Andern zu heirathen, so darf sie es thun; ebenso der Mann einer aussätzigen Frau", und c. 16: „Wenn ein Mann seiner Frau gestattet hat, in ein Kloster einzutreten oder außerhalb des Klosters den Schleier zu tragen, so darf er eine Andere heirathen. Ebenso verhält es sich bei einer Frau" [2].

Die im Obigen bemerkte Disharmonie zwischen der Praxis und dem kirchlichen Grundsatz findet ihre Erklärung darin, daß das römische Gesetz nicht nur unter den heidnischen, sondern auch unter den folgenden christlichen Kaisern die Ehescheibung mit Wiederverheirathung gestattete. Aber auch nach dem Untergange des abendländischen Reiches konnte das christliche Princip nicht alsbald sieghaft durchdringen, indem die germanischen Völker und Stämme, auch nach ihrer Bekehrung noch, ihre alten bürgerlichen Gesetze und Uebungen beibehielten, die von der Unauflöslichkeit der Ehe nichts wußten. So erlaubte die lex alemannica c. 51, daß Jemand die geraubte Frau eines Andern behalten dürfe, wenn er nur das gehörige Sühngeld rc. entrichte [3], und noch König Pipin der Kurze verordnete auf der Reichstagssynode zu Vermeria i. J. 753 unter Zustimmung des Episkopats c. 5: „wenn eine Frau im Einverständniß mit Andern ihrem Manne nach dem Leben trachtete..., so darf er sie entlassen und eine Andere heirathen" [4]. Dagegen konnte Pipin die Zustimmung seiner Bischöfe zu dem weiteren Gesetze (c. 18) nicht erlangen, wornach die Frau einen Andern heirathen dürfe, falls sich ihr Mann mit ihrer Base

---

1) Harduin. l. c. T. III. p. 1858.

2) Conciliengesch. Bd. III. S. 556.

3) Vgl. m. Schrift: „Gesch. der Einführung des Christenth. im südwestl. Deutschl." S. 237 f.

4) Conciliengesch. Bd. III. S. 537 f.

vergangen habe [1]). — Erst Carl d. Gr. brachte die Praxis mehr mit dem christlichen Eherechte in Uebereinstimmung, aber deßungeachtet kamen auch später noch manche Ehescheidungen mit Wiederverheirathung vor [2]), und letztere wurde im Falle des Ehebruchs von vielen Synoden förmlich geduldet [3]).

Werfen wir endlich noch einen Blick auf das Verhältniß von Eltern und Kindern, so sehen wir auch dieses schon in der Urkirche vom christlichen Geiste wesentlich modificirt. Der Apostel Paulus hatte die Eltern ermahnt, ihre Kinder in der Zucht und Unterweisung des Herrn zu erziehen (Ephes. 6, 4). Die ältesten Väter der Kirche wiederholten diese apostolische Mahnung, und schon Polykarp rief fast buchstäblich wie Paulus den Philippern zu: τὰ τέκνα παιδεύειν τὴν παιδείαν τοῦ φόβου τοῦ Θεοῦ [4]); Clemens Romanus aber lobt die Korinther, daß sie die jungen Leute bescheiden und züchtig zu denken gelehrt hätten [5]). Diese Erziehung in der Furcht des Herrn wurde als das Fundament aller Erziehung und Sorge für die Kinder betrachtet, während heidnische Eltern, wie Augustin von seinem eigenen Vater gestehen muß, mehr darauf bedacht waren, unterrichtete und beredte Söhne, als tugendhafte und sittliche zu erhalten [6]). Die Christen dagegen erachteten die religiöse Unterweisung ihrer Kinder für so wichtig, daß sie mit denselben von frühester Jugend an täglich wiederholt über die göttlichen Dinge sprachen. Schon Barnabas ruft jedem Christen zu: „von Jugend auf mußt du Sohn und Tochter in der Furcht Gottes unterrichten“ [7]). Ein Hauptmittel der religiösen Kindererziehung bildete die heilige Schrift. Von Leonidas, dem Vater des Origenes, weiß man, daß er tagtäglich seinen Sohn ein Stück aus der hl. Schrift auswendig lernen und hersagen ließ [8]). Hieronymus aber schildert die christliche Erziehung einer Tochter also: „Statt das Geschmeide und die seidenen Kleider muß sie das Wort Gottes lieb gewinnen lernen. Sie soll vor Allem das Psalterium fleißig lernen und sich mit Psalmen vergnügen. In den Sprüchwörtern Salomo's kann sie zu einem gott-

1) Conciliengesch. Bd. III. S. 539.
2) Conciliengesch. Bd. IV. S. 47, 497, 510, 513, 515, 659, 693, 777.
3) Conciliengesch. Bd. IV. S. 47, 659.
4) Polycarp. ad Philipp. c. 4.
5) Clem. Rom. ep. I. ad Cor. c. 1.
6) Augustin. Confess. lib. II, c. 3 p. 59 ed. BB. T. I.
7) Barnabae ep. c. 19. s. m. Ausg. d. apostol. Väter p. 46.
8) Vgl. Euseb. hist. eccl. lib. VI. c. 2.

seligen Leben erbaut werden. Aus dem Prediger muß sie sich gewöhnen, mit Füßen zu treten, was der Welt angehört. Durch Hiob muß sie den Beispielen der Tugend und Geduld nachfolgen lernen. Von da kann sie zu den Evangelien fortschreiten, um sie nie mehr aus den Händen zu geben. Die Geschichte und Briefe der Apostel muß sie tief in ihr Herz eindringen lassen, und wenn sie dieselben wohl gefaßt hat, so kann sie auch die Bücher Mosis, der Könige und die Propheten lesen und behalten" [1]).

Sehr groß war nebenbei die Sorgfalt der christlichen Eltern, von ihren Kindern alles Unziemliche und Unanständige fern zu halten und sie in der Keuschheit zu erziehen [2]). „Eine Seele, welche ein Tempel Gottes sein soll, sagt Hieronymus l. c., muß so geleitet werden, daß sie nichts hören oder reden lerne, was nicht zur Gottesfurcht antreibt. Sie soll von unehrbaren Worten nichts verstehen und von weltlichen Liedern nichts wissen . . . Leichtfertige Kinder Anderer müssen ferne gehalten und auch die Wärterinnen von aller schlimmen Gesellschaft getrennt werden, damit sie nicht böse Sitten lernen und den Kindern lehren . . . Hüten ja doch die Eltern ihre Kinder sorgfältigst vor dem Bisse der Schlange, warum nicht vor dem Verderben der Welt?" Die alten Christen waren darum in hohem Grade darauf bedacht, ihren Kindern tugendhafte Lehrer zu geben, und wo es nicht geschah, erhoben die Bischöfe und Prediger klagend ihre Stimme. So z. B. Chrysostomus, wenn er sagt: „Man sorgt jetzt mehr für die Pferde und Esel als für die Kinder. Denn wenn ein Eseltreiber soll angenommen werden, so sieht man sehr darauf, daß man keinen närrischen, trunkenen, diebischen oder unerfahrenen Menschen bekomme. Wenn man aber den Kindern einen Lehrmeister vorsetzen will, so nimmt man dazu, wen man ungefähr findet, und bedenkt nicht, daß keine Kunst wichtiger sei, als diese" [3]).

Gar häufig haben christliche Mütter selbst in dem Falle, daß ihre Männer noch Heiden waren, den segensreichsten Einfluß auf die Erziehung der Kinder ausgeübt. Neben der Gnade hat die hl. Nonna ihren Sohn, den nachmals so berühmten Gregor von Nazianz, zu dem gemacht, was er wurde, hat ihn von Kindheit an sozusagen für den hohen Beruf eines Kirchenlehrers erzogen, ihn Gott geweiht und

1) Hieron. ep. 57. ad Laetam, ed. BB. T. IV. p. 595 sq.
2) Vgl. Polycarp. ep. ad Philipp. c. 5.
3) Chrysost. homil. 60, 7. in Matth. ed. BB. T. VII. p. 605.

ihm ein Evangelienbuch in die Hand gelegt, und die Erinnerung an diese frühe Weihe machte auf das Gemüth Gregors einen bleibenden Eindruck. Er verglich sich mit Samuel, der auch schon so frühe von seiner Mutter Gott geweiht worden sei.

Auch Gregors großer Freund Basilius erhielt durch seine fromme Großmutter Emelia die erste Erziehung, und diese streute in das kindliche Gemüth den Samen des Glaubens und der Frömmigkeit und hielt dem reichbegabten Knaben stets das Bild des ehrwürdigen Gregorius Thaumaturgos vor Augen, mit großem Erfolge. Nicht minder hat die Mutter Theodoret's ihr einziges Kind, das sie nach langer Unfruchtbarkeit gebar und darum für ein besonderes Gottesgeschenk (θεοδώρητος) ansah, für Gott von Jugend an zu erziehen gesucht, und den Knaben alle Wochen zu den frommen Mönchen bei Antiochien geführt, damit er ihren Segen empfange und heilige Eindrücke von ihrer Erscheinung und ihren Worten mitnehmen möge. Auch Chrysostomus verdankte seiner Mutter Anthusa, Augustin der heiligen Monika ein gut Theil der nachmaligen Größe und Heiligkeit, und Augustin insbesondere gab seiner Mutter das Zeugniß: „Deinem Gebete glaube ich es verdanken zu müssen, daß mir Gott diesen Sinn verliehen hat“ [1]).

Eingedenk der Worte des Herrn, daß vor Allem das Reich Gottes gesucht werden müße, zeichneten sich die ächt christlichen Eltern vor den Ungläubigen dadurch aus, daß ihnen feststand, man könne und müße den Kindern noch ein besseres Erbtheil hinterlassen, als Geld und Gut. Damit hing die christliche Ueberzeugung zusammen, daß der Reichthum durchaus nicht den Werth habe, den ihm sonst die Welt zuschrieb, und die faktische Superiorität sehr vieler Christen über alle Gelüste der Habsucht. Schon Barnabas (c. 19) und der Pastor Hermä sprechen dafür [2]). Auch Athenagoras (leg. c. 1) bezeugt die Leichtigkeit, womit die Gläubigen auf Hab und Gut verzichten und die Ruhe, womit sie sich ihres Vermögens beraubt sehen. Die ängstliche Sorgfalt für reiche Ausstattung der Kinder tadelt Tertullian (de idololatr. c. 12), Gregor von Nazianz aber rühmt von einer christlichen Frau, mit Namen Gorgonia, sie habe zwar ihren Kindern nichts hinterlassen an Reichthum, wohl aber ein herrliches Beispiel sammt der Sehnsucht, ihren Fußstapfen nachzuwan-

1) Augustin. de Ordine lib. II. 52 ed. BB. T. I. p. 262.
2) In m. Ausg. der apostol. Väter p. 323, 336, 378, 379, 407.

seligen Leben erbaut werden. Aus dem Prediger muß sie sich gewöhnen, mit Füßen zu treten, was der Welt angehört. Durch Hiob muß sie den Beispielen der Tugend und Geduld nachfolgen lernen. Von da kann sie zu den Evangelien fortschreiten, um sie nie mehr aus den Händen zu geben. Die Geschichte und Briefe der Apostel muß sie tief in ihr Herz eindringen lassen, und wenn sie dieselben wohl gefaßt hat, so kann sie auch die Bücher Mosis, der Könige und die Propheten lesen und behalten" [1]).

Sehr groß war nebenbei die Sorgfalt der christlichen Eltern, von ihren Kindern alles Unziemliche und Unanständige fern zu halten und sie in der Keuschheit zu erziehen [2]). „Eine Seele, welche ein Tempel Gottes sein soll, sagt Hieronymus l. c., muß so geleitet werden, daß sie nichts hören oder reden lerne, was nicht zur Gottesfurcht antreibt. Sie soll von unehrbaren Worten nichts verstehen und von weltlichen Liedern nichts wissen... Leichtfertige Kinder Anderer müssen ferne gehalten und auch die Wärterinnen von aller schlimmen Gesellschaft getrennt werden, damit sie nicht böse Sitten lernen und den Kindern lehren... Hüten ja doch die Eltern ihre Kinder sorgfältigst vor dem Bisse der Schlange, warum nicht vor dem Verderben der Welt?" Die alten Christen waren darum in hohem Grade darauf bedacht, ihren Kindern tugendhafte Lehrer zu geben, und wo es nicht geschah, erhoben die Bischöfe und Prediger klagend ihre Stimme. So z. B. Chrysostomus, wenn er sagt: „Man sorgt jetzt mehr für die Pferde und Esel als für die Kinder. Denn wenn ein Eseltreiber soll angenommen werden, so sieht man sehr darauf, daß man keinen närrischen, trunkenen, diebischen oder unerfahrenen Menschen bekomme. Wenn man aber den Kindern einen Lehrmeister vorsetzen will, so nimmt man dazu, wen man ungefähr findet, und bedenkt nicht, daß keine Kunst wichtiger sei, als diese" [3]).

Gar häufig haben christliche Mütter selbst in dem Falle, daß ihre Männer noch Heiden waren, den segensreichsten Einfluß auf die Erziehung der Kinder ausgeübt. Neben der Gnade hat die hl. Nonna ihren Sohn, den nachmals so berühmten Gregor von Nazianz, zu dem gemacht, was er wurde, hat ihn von Kindheit an sozusagen für den hohen Beruf eines Kirchenlehrers erzogen, ihn Gott geweiht und

---

1) Hieron. ep. 57. ad Laetam, ed. BB. T. IV. p. 595 sq.
2) Vgl. Polycarp. ep. ad Philipp. c. 5.
3) Chrysost. homil. 60, 7. in Matth. ed. BB. T. VII. p. 605.

ihm ein Evangelienbuch in die Hand gelegt, und die Erinnerung an diese frühe Weihe machte auf das Gemüth Gregors einen bleibenden Eindruck. Er verglich sich mit Samuel, der auch schon so frühe von seiner Mutter Gott geweiht worden sei.

Auch Gregors großer Freund Basilius erhielt durch seine fromme Großmutter Emelia die erste Erziehung, und diese streute in das kindliche Gemüth den Samen des Glaubens und der Frömmigkeit und hielt dem reichbegabten Knaben stets das Bild des ehrwürdigen Gregorius Thaumaturgos vor Augen, mit großem Erfolge. Nicht minder hat die Mutter Theodoret's ihr einziges Kind, das sie nach langer Unfruchtbarkeit gebar und darum für ein besonderes Gottesgeschenk (θεοδώρητος) ansah, für Gott von Jugend an zu erziehen gesucht, und den Knaben alle Wochen zu den frommen Mönchen bei Antiochien geführt, damit er ihren Segen empfange und heilige Eindrücke von ihrer Erscheinung und ihren Worten mitnehmen möge. Auch Chrysostomus verdankte seiner Mutter Anthusa, Augustin der heiligen Monika ein gut Theil der nachmaligen Größe und Heiligkeit, und Augustin insbesondere gab seiner Mutter das Zeugniß: „Deinem Gebete glaube ich es verdanken zu müssen, daß mir Gott diesen Sinn verliehen hat“ [1]).

Eingedenk der Worte des Herrn, daß vor Allem das Reich Gottes gesucht werden müße, zeichneten sich die ächt christlichen Eltern vor den Ungläubigen dadurch aus, daß ihnen feststand, man könne und müße den Kindern noch ein besseres Erbtheil hinterlassen, als Geld und Gut. Damit hing die christliche Ueberzeugung zusammen, daß der Reichthum durchaus nicht den Werth habe, den ihm sonst die Welt zuschrieb, und die faktische Superiorität sehr vieler Christen über alle Gelüste der Habsucht. Schon Barnabas (c. 19) und der Pastor Hermä sprechen dafür [2]). Auch Athenagoras (leg. c. 1) bezeugt die Leichtigkeit, womit die Gläubigen auf Hab und Gut verzichten und die Ruhe, womit sie sich ihres Vermögens beraubt sehen. Die ängstliche Sorgfalt für reiche Ausstattung der Kinder tadelt Tertullian (de idololatr. c. 12), Gregor von Nazianz aber rühmt von einer christlichen Frau, mit Namen Gorgonia, sie habe zwar ihren Kindern nichts hinterlassen an Reichthum, wohl aber ein herrliches Beispiel sammt der Sehnsucht, ihren Fußstapfen nachzuwan-

1) Augustin. de Ordine lib. II. 52 ed. BB. T. I. p. 262.
2) In m. Ausg. der apostol. Väter p. 323, 336, 378, 379, 407.

deln [1]). In gleichem Geiste schrieb Chrysostomus: „ich ermahne euch alle, daß ihr eure Söhne und Töchter von Jugend auf für das christliche Leben erziehet, die hierauf bezüglichen Schätze für sie erwerbet, nicht Gold, nicht Silber (für sie) sammelt, sondern Züchtigkeit, Keuschheit und alle andern Tugenden in ihren Seelen niederleget" [2]). Auch in seiner 21. Homilie über den Epheserbrief entwickelt Chrysostomus den Gedanken, daß gute Erziehung der beste Reichthum sei, den man den Kindern hinterlassen könne [3]). —

Auf der andern Seite hatten die Gläubigen auch ein Correctiv gegen zu große Gleichgültigkeit rücksichtlich der zeitlichen Versorgung der Kinder in der Mahnung des Apostels (I. Tim. 5, 8): „wenn Jemand keine Sorge hat für die Seinigen, der verläugnet den Glauben und ist schlimmer als ein Ungläubiger."

Mit großer Emphase hoben schon die ältesten Väter hervor, daß die schreckliche Unsitte der heidnischen Welt, Kinder auszusetzen oder zu tödten und die Leibesfrucht abzutreiben, bei den Christen nicht gefunden werde. Schon der unbekannte Verfasser des Briefs an Diognet, der den apostolischen Zeiten entweder noch angehört oder doch sehr nahe steht, führt es als ein Charakteristikon der Gläubigen den Heiden gegenüber auf: *„γαμοῦσιν ὡς πάντες, τεκνογονοῦσιν, ἀλλ' οὐ ῥίπτουσι τὰ γεννώμενα,"* d. h. „sie heirathen wie alle Andern und zeugen Kinder, aber sie vernichten die gezeugten nicht" [4]). Und um dieselbe Zeit mahnte Barnabas (c. 19) seine Mitchristen: „tödte kein Kind durch Abtreibung und vertilge es auch nicht nach der Geburt." Wenige Decennien später versicherte Athenagoras, daß jene Weiber, die in der heidnischen Welt gleichsam gewerbsmäßig den Abortus procurirten, von den Christen als Mörderinnen angesehen würden, und daß, wer ein Kind aussetze, des Kindsmordes schuldig sei [5]). Bekanntlich billigte sogar Plato die Aussetzung schwächlicher Kinder, der christliche Platoniker Justin dagegen sprach sich ganz unbedingt gegen solche Aussetzung aus [6]), und Basilius d. Gr. will eine Frau, die auf dem Wege gebiert und sich um ihr Kind nicht bekümmert (= es aussetzt), mit gleicher Buße

1) Gregor. Naz. orat. VIII. ed. BB. T. I. p. 225.
2) Chrysost. de Anna sermo III. ed. BB. T. IV. p. 729.
3) Ibid. T. XI. p. 159 sq.
4) Ep. ad Diognet. c. 5 in m. Ausg. der apostol. Väter p. 304.
5) Athenag. legat. c. 35.
6) Justin. Apolog. I. c. 29.

wie für die Tödtung (des Kindes, also mit 10 Jahren) bestraft wissen, wobei er andeutet, daß solche That früher mit lebenslänglicher Buße belegt worden sei [1]). Besonders häufig geschah es bei den Heiden, daß Frauen die Kinder, welche sie im Ehebruch empfangen hatten, entweder durch Abtreibung des Fötus oder auch erst nach der Geburt tödteten, und da auch einzelne Christen sich solchen Frevel beigehen ließen, verordnete die Synode von Elvira: wenn eine Katechumena Solches thue, solle ihr die Taufe bis aufs Todbett verschoben werden, habe aber eine Gläubige es gethan, so dürfe ihr auch auf dem Todbett die Communion nicht gereicht werden [2]), und die Synode von Ancyra i. J. 314 n. Chr. bestimmte: „Weiber, welche Unzucht trieben und die so entstandenen Kinder tödteten oder die Leibesfrucht abzutreiben suchten, wurden von den älteren Statuten bis an ihr Lebensende ausgeschlossen, wir aber haben Milderes bestimmt, daß sie eine zehnjährige Bußzeit in den festgesetzten Stufen auszufüllen haben" [3]). Gleiches verordnet Basilius d. Gr. im ersten canonischen Brief c. 2 [4]); die Synode von Lerida i. J. 524 oder 546 aber setzte die Bußzeit auf sieben Jahre herab [5]).

Auch die weltliche Gesetzgebung konnte sich diesen christlichen Anschauungen nicht auf die Länge verschließen, und dem Wirken des christlichen Geistes ist es zu danken, wenn die dem Alterthum eigene tyrannische Gewalt der Väter über die Kinder allmählig auch staatlich beschränkt und in die gebührenden Grenzen eingewiesen wurde.

---

1) Basilii M. epist. canon. II. c. 82, jetzt ep. 199 p. 295. ed. BB. T. III. p. 295.

2) Conciliengesch. Bd. I. S. 154 u. 156. can. 63 u. 68. Gams, a. a. O. S. 128 ff.

3) Conciliengesch. Bd. I. S. 208.

4) Basilii M. Opp. ed. BB. T. III. p. 271.

5) Conciliengesch. Bd. II. S. 685.

Alphabetisches Register*).

A.

*) Gefertigt von P. Pius Gams, O. S. B. in München.

C.

D.

25 *

M.

N.

Q.

R.

Druckfehler im 1. Bande.

Seite 212 Zeile 11 v. u. lies notione statt natione.
„ 242 „ 11 v. o. „ unabhängige statt abhängige.
„ 246 „ 3 v. u. in der Anmerkung 1 lies 940 statt 840.
„ 341 „ 12 v. o. lies sechzehnten statt sechsten.
„ 417 „ 14 „ „ „ 1233 statt 1232.
„ 433 „ 15 „ „ „ 14 statt 6.
„ 435 „ 11 v. u. „ 1672 statt 1670. Beizufügen ist zugleich das Citat: „s. unten S. 477."

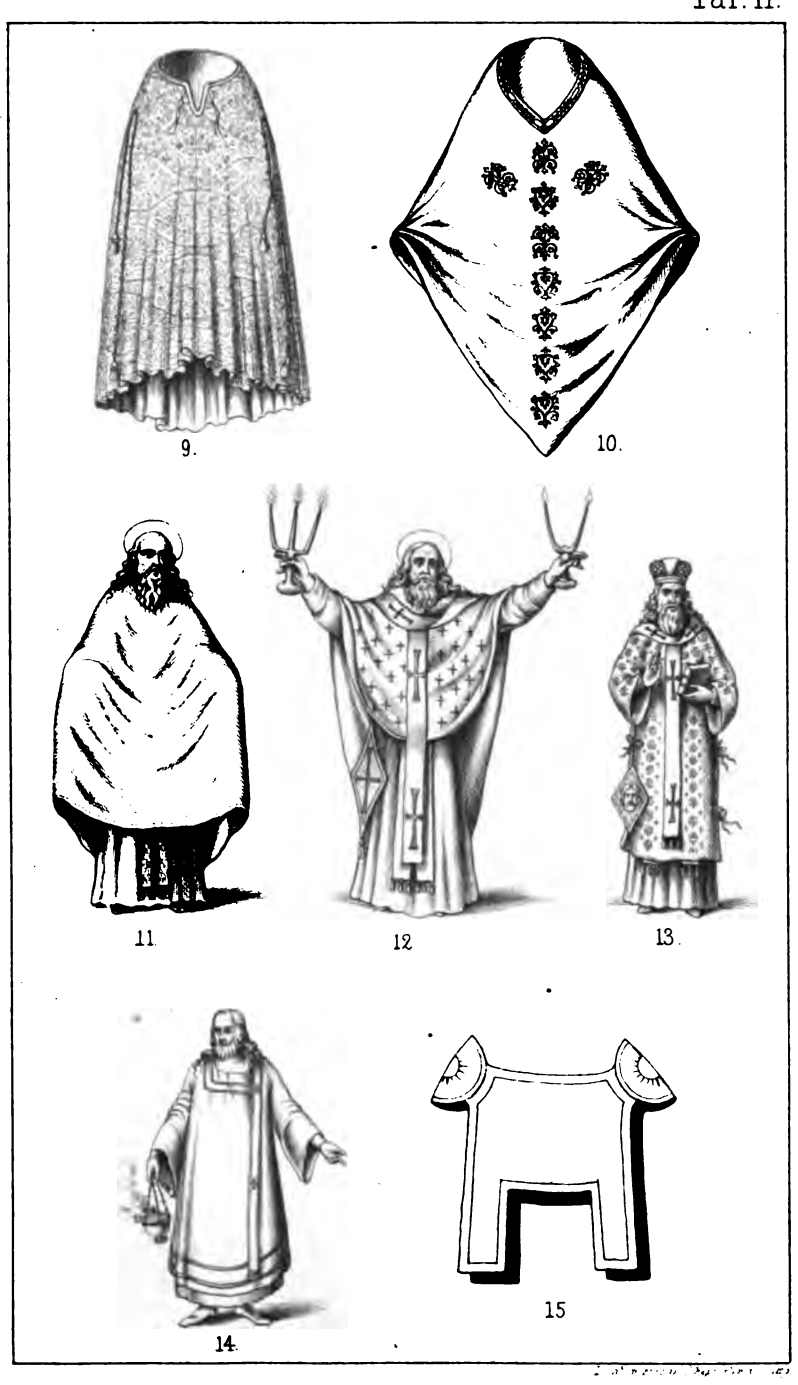
Im 2. Bande.

„ 10 Zeile 3 v. o. lies 1258 statt 1158.
„ 187 „ 4 v. u. „ Juigne statt Juigny.
„ 202 „ 5 „ „ „ Honorius v. Autun statt Hugo v. A.
„ 300 „ 17 v. o. „ deprecamur statt deprecamus.

Taf. I.



Taf. II.



Taf. III.



